

**Jahresschrift
der
Förder- und Forschungsgemeinschaft
Friedrich Nietzsche e.V.**

**Band III
1992/1993**

Halle an der Saale
1994

Impressum:

Herausgeber: Förder- und Forschungsgemeinschaft
Friedrich Nietzsche e.V.

Auflage: 500

Redaktion: Dipl. Phil. R. Eichberg

© Alle Rechte bei den Autoren.

Inhalt

	Seite
Vorwort	5
1. Aufsätze	
Jörg Salaquarda Die Grundconception des Zarathustra.	7
Pia Daniela Volz Nietzsche - Der Lyrische Melancholiker.	23
Hans-Joachim Koch Rudolf Pannwitz - Ein blinder Fleck in der Nietzscheforschung.	46
Hans-Joachim Koch Der Nietzsche-Forscher Hans Erich Lampl ist tot.	54
Ralf Eichberg Friedrich Nietzsche - Das Ende und die Konsequenz der Aufklärung.	59
2. Nietzsche-Werkstatt-Schulpforta: Nietzsche und die Aufklärung	
Werner Schneiders Das schlimme Spiel - Nietzsches neuer Philosophiebegriff.	68
Volker Caysa „Was ist Kritik?“ Über die Geburt der Philosophie aus dem „Geist“ der Kritik und die Zukunft der Kritik nach Nietzsche.	82
Martin Stingelin Nietzsche und Die Lehren vom Verbrecher.	102
Wilhelm Schmid Der antike Kynismus als Vorform der Aufklärung.	115
Bernd Kulawik Nietzsche und der Kynismus.	125
Ruth Ewertowski „...schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch“ Zur Bedeutung von Zarathustras Widersprüchen.	141
Uschi Nussbaumer-Benz Die neue Aufklärung - Herrin der Herren? (Oder: Ist Camille Paglia noch zu retten?)	155
Endre Kiss Der Philosoph Friedrich Nietzsche und seine Aufklärung.	171
3. Rezensionen	182

Nietzsche und der Kynismus¹

Unter den neuzeitlichen Philosophen ist Friedrich Nietzsche sicherlich derjenige, der am häufigsten als Zyniker bezeichnet wurde. Da diese Bezeichnung spätestens seit der im 19. Jahrhundert - z.B. schon bei Schopenhauer - einsetzenden Trennung der Schreibweise in „Kynismus“ und „Zynismus“ deutlich pejorative Züge trägt, scheint es von Interesse, Nietzsches Verhältnis zum antiken Kynismus (und gegebenenfalls dem neuzeitlichen Zynismus) zu untersuchen. Da Nietzsche selbst durch sein gesamtes Schaffen die Schreibweise mit „c“ - also Cynismus, Cyniker, cynisch usw. - beibehält, ergeben sich im Prinzip drei Verfahrensweisen für eine solche Untersuchung:

- a) eine „philologische“, die aus der wechselnden Schreibweise anderer aus der Antike stammender Begriffe (wie z.B. Ascesis - Askese) Rückschlüsse auf die von Nietzsche gemeinte Aussprache des „c“ in „Cynismus“ und damit die beabsichtigte Bedeutung zu ziehen versucht;
- b) eine „begriffsgeschichtliche“, die die Zusammenhänge ins Auge faßt, in denen Nietzsche das Wort verwendet, und daraus zu einer kohärenten Interpretation zu gelangen versucht;
- c) eine „inhaltliche“, die versucht, Parallelen und Divergenzen in jenen Positionen aufzugreifen, die sowohl für Nietzsche als auch für die antiken Kyniker als grundlegend angesehen werden können.

Während der erste Weg nicht sehr erfolgversprechend erscheint, da sich Nietzsche zum Beispiel im Falle Ascesis - Askese einer wechselnden Schreibung bedient, dies aber offensichtlich nicht mit einer Bedeutungsveränderung einhergeht, wurde die zweite Methode von Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem Buch „Der Kynismus des Diogenes von Sinope und der Begriff des Zynismus“ (2.Aufl. Frankfurt a.M. 1988, im folgenden zitiert als HNP) sowie in zwei Aufsätzen² mit beeindruckenden Ergebnissen angewandt, so daß hier nur einige abweichende - oder besser: ergänzende - Interpretationen einschlägiger Stellen bei Nietzsche vorgeschlagen werden sollen. Dieser Aufsatz nun versucht, den dritten Weg einzuschlagen und wenigstens einige Ansätze zu präsentieren, die zur Aufhellung der Frage beitragen können, welche Äußerungen und Ansichten Nietzsches in der Rezeption zu der eingangs erwähnten Bezeichnung als Zyniker Anlaß gegeben haben könnten und mit welcher Berechtigung dies geschah. Aufgrund der Fülle des Materials erscheinen dabei Einschränkungen un-

umgänglich, so daß vor allem auf den Kynismus, wie er in der Gestalt des Diogenes von Sinope begegnet, bezuggenommen werden soll.

Nietzsche verwendet den „Cynismus“-Begriff in seinem gesamten Schaffen mit durchaus unterschiedlichen Bedeutungsinhalten: neben überwiegend pejorativen Äußerungen finden sich auch neutrale, die nur auf den philosophiehistorischen Begriff rekurrieren, sowie, vereinzelt im Spätwerk, auch deutlich affirmative, in denen Nietzsche sich selbst in die Nähe des Cynismus zu rücken scheint. Allen pejorativen und neutralen Verwendungen gemein ist aber eine deutlich herauszulesende Distanzierung. Umso mehr verwundern daher die relativ bekannten Äußerungen aus dem späten Nachlaß. So, wenn Nietzsche im Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ im EH (KSA 6/302) über seine eigenen Schriften bemerkt: „Es gibt durchaus keine stolzere und zugleich raffiniertere Art von Büchern: - sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus ...“ - Abgesehen von den (psychologischen) Begleitumständen, unter denen das Buch entstand und seinem scharfen, übertreibenden, ja: „beißenden“ Stil, wären hier zwei Aspekte zu berücksichtigen: Zum einen macht Nietzsche im kurz zuvor entstandenen „Antichrist“ eine Reihe von Äußerungen, in denen er dem Christentum und seinen Vertretern „Cynismus“ als Vorwurf entgegenschleudert (vgl. z.B. KSA 6/195, 206, 218); zum anderen aber wird aus früheren Stellen wie dem Aphorismus 26 aus JGB (KSA 5/43ff.) deutlich, daß Nietzsche sich zumeist als jemanden sah, der über dem Cynismus steht und sich seiner höchstens zu Erkenntniszwecken bedient, so daß vom Erreichen eines „Höchsten“, das mit dem Cynismus gleichzusetzen wäre, kaum die Rede sein kann. Außerdem: wäre es bei einem Autoren, der ein Meister der deutschen Sprache war, nicht denkbar, daß er die gemeinhin als „an verschiedenen Stellen“ verstandene Formel „hier und da“ wörtlich gemeint haben könnte, um gerade eben hier den Leser zu überraschen? Das Nietzsches Texte häufiger in selbstbezüglicher Weise verfaßt sind, d.h. sich sowohl auf einen verhandelten Gegenstand als auch auf sich selbst beziehen, ist bekannt; vielleicht ist gerade diese Stelle „cynisch“ gemeint? Ähnlich könnte man jenen Aphorismus aus dem Nachlaß deuten der mit „Vorrede“ überschrieben ist und als solche auch die schwesterliche Kompilation „Der Wille zur Macht“ eröffnete: „Große Dinge verlangen, dass man von ihnen schweigt oder groß redet: das heißt cynisch und „mit Unschuld.“ (KSA 13/189). Auch hier scheint Nietzsche eher mit den üblichen pejorativen Konnotationen des Lesers zu spielen, indem er die Gegensätze „cynisch“ (im Sinne von „zynisch“, also schmutzig, niedrig) und „groß“ sowie „cynisch“ und mit Unschuld“ zusammenzwingt. Es dürfte an den genannten Stellen also angebracht sein, mit ausschließlich affirmativen Interpretationen

vorsichtig zu sein, und zumindest die Möglichkeit der Doppelbödigkeit, Ironie, Maskerade zu sehen.

Die beiden erwähnten Stellen scheinen also mit Hilfe eines Mittels konstruiert und deutbar zu sein, das auch im antiken Kynismus, und hier eben besonders bei Diogenes, beliebt war: die Paradoxie. Im Weiteren soll auf eine Reihe solcher sowohl formaler als auch inhaltlicher Parallelen zwischen Diogenes und Nietzsche eingegangen werden.

Beiden gemeinsam ist z.B. die Metapher des „Kurzen Weges“: Es ist eines der Hauptkennzeichen des antiken Belehrungen und Abhandlungen zur Glückseligkeit zu führen, sondern den zwar schwierigeren aber auch kürzeren Weg zu kennen. Darauf nimmt Nietzsche im schon genannten Aphorismus 26 aus JGB Bezug, wenn er von der Funktion des „Cynikern“ für die Aufgabe des „auserlesenen Menschen“ (!) spricht, die darin besteht, als Erkennender den durchschnittlichen Menschen zu studieren (KSA 5/44). Aber es wird gleichzeitig deutlich, daß diese „Cyniker“ für den Erkennenden, den man hier sicherlich wird mit Nietzsche identifizieren dürfen, nur Hilfsmittel sind, er sich ihnen jedoch keineswegs verwandt fühlt. Im Aphorismus 55 der „Morgenröthe“ hatte Nietzsche nämlich schon gewarnt: „Die angeblich ‚kürzeren Wege‘ haben die Menschheit immer in große Gefahr gebracht, sie verlässt bei der frohen Botschaft, dass ein solcher kürzerer Weg gefunden sei, ihren Weg - und verliert den Weg.“ (KSA 3/56). Und ähnlich über das Ziel des Seins: „Wenn Glück das Ziel wäre so stünden die Thiere am höchsten. Ihr Cynismus liegt im Vergessen: das ist der kürzeste Weg zum Glück, wenn auch zu einem, das nicht viel werth ist.“ (KSA 7/694)

Befindet sich Nietzsche also inhaltlich nicht zusammen mit dem Cyniker auf demselben Kurzen Weg, so wählt er doch einen formal ähnlichen: Sentenz und Aphorismus. Diesem „kurzen Weg“ der Darstellung ist das Wortspiel, für das ebenfalls die oben zitierten Stellen als Beispiele dienen können, damit aber auch die Notwendigkeit des genauen Lesens, eng verbunden. Was Nietzsche von Autoren hält, die sich seiner Meinung nach nicht kurz zu fassen vermögen, verdeutlicht er unter der Überschrift „Seneca et hoc genus omne.“, dem 34. Stück des „Vorspiels“ zur „Fröhlichen Wissenschaft“, wenn er dort reimt: „Das schreibt und schreibt sein unausstehlich weises Larifari, | Als gält es primum scribere, | Deinde philosophari.“ (KSA 3/360) - Ton und Sinn sind hier der gleiche wie in Diogenes' Charakterisierung Platons als „aperantologos“ (Wortverschwender). Dagegen zog Diogenes bekanntlich die kurzen, leicht auswendig zu lernenden Sätze vor; und die Begründung dafür scheint Nietzsche im „Zarathustra“ im Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“ zu geben: „Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen sondern auswendig gelernt werden.“ (KSA 4/48) Denn „Sprüche sollen Gipfel sein“ (ebd.), mit denen Nietzsche versucht,

„in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buch sagt, - was jeder Andre in einem Buch nicht sagt ...“ (KSA 6/153), wie es in der „Götzendämmerung“ heißt.

Hierher gehört auch die Bevorzugung der philosophischen Anekdote. Die bekannte Äußerung Nietzsches aus der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“, „Ich wenigstens lese Diogenes Laertius lieber als Zeller, weil in jenem wenigstens der Geist der alten Philosophen lebt, in diesem aber weder der noch ein anderer Geist.“ (KSA 1/ 417) ist nicht nur im Tonfall bester Kynismus, sondern enthält neben einer Verachtung der verwissenschaftlichten Philosophie auch indirekt einen Angriff auf die dieser zugrundeliegende Geschichtsphilosophie Hegels - und damit den Repräsentanten des Systems schlechthin. Daß dabei ausgerechnet Diogenes Laertius (als eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis des antiken Kynismus) herangezogen wird, ist sicherlich nicht nur in dessen philologischer Fragwürdigkeit begründet, die aufzuhellen auch der junge Philologe Nietzsche beigetragen hatte, sondern auch inhaltlich beabsichtigt: „Mit Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaften eine solche Scheu“ vor ihnen (KSA 2/164). Dagegen bewahre sich gerade in den Anekdoten „jener Punkt aus jedem System“, „der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderstehlichen Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat:“, denn „an Systemen, die widerlegt sind kann uns nur noch das Persönliche interessieren. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszugeben, und gebe das Uebrige preis.“ (KSA 1/801+803)

In der Ablehnung der Systemphilosophie, die hier anklang, trifft sich Nietzsche ebenfalls mit dem antiken Kynismus: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ (KSA 6/63), denn für Nietzsche ist ein Systematiker „ein Philosoph, der seinem Geist nicht länger zugestehen will, daß er lebt...“ (KSA 11/417), für einen lebendigen Geist ist deshalb das, was der Systematiker am meisten fürchtet, der Widerspruch, geradezu eine Bedingung seines Denkens. So, wie es von Diogenes durchaus widersprüchliche Berichte und Aussagen gibt (die nicht nur ein Produkt unterschiedlicher Überlieferungen zu sein brauchen, sondern auch als ein Zeichen dafür gesehen werden können, daß hinter ihnen ein lebendiger Mensch steht), konnte sich auch über Nietzsche die Meinung bilden, zu jedem Satz finde sich bei ihm auch der Gegensatz. Auf den ersten Blick scheinen seine Äußerungen bezüglich des Cynismus dies sogar zu bestätigen.

Die Verbindung von Leben und Philosophie scheint somit sowohl für Nietzsche wie auch für Diogenes eine notwendig enge gewesen zu sein.

Tatsächlich ist der Inhalt des Philosophierens - nach Nietzsche - eine Philosophie zum Leben, womit weder eine philosophische „Rechtfertigung des Lebens“ noch eine des „Lebenskünstlers“ gemeint ist, sondern „ob man nach ihr leben könne“ (KSA 1/417), für Nietzsche „die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und auch etwas beweist“ und die „nie auf Universitäten gelehrt worden“ ist (ebd.). Die Frage: „Welches ist diejenige Erkenntnis der Welt und des Lebens, bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt?“ ist allen sokratischen Schulen gemeinsam und schied mit ihnen die Philosophie von der Wissenschaft (KSA 2/28) - wobei die am radikalsten auf das Leben bezogenen Nachfolger Sokrates' die Kyniker, in der „Reduktion auf die animalische Natur“ (HNP 1, S. 320) die radikalste Antwort nicht nur gaben, sondern auch lebten. Auch Nietzsche will sich im Gegensatz zu einem „früher“ sehen, als Erkenntnis dazu diene, „das Leben zu verneinen“ (KSA 12/396), denn: „Später wird man philosophische Meinungen einmal als Lebens- und Existenzfragen nehmen, wie bisher mitunter religiöse und politische“ (KSA 10/139).

Aber wenn das Leben - auch und vor allem das persönliche - derart zum Hauptinhalt und -ziel von Philosophie gemacht wird, stellt sich die Frage, wie sie mit dem Problem der Kontingenz des Lebens umgehen soll bzw. wird. Existenzielle Inversion ist der Terminus, unter dem sich die Beantwortung dieser Frage fassen läßt. Damit gehen sowohl Nietzsche als auch Diogenes bewußt über die stoische Ruhe hinaus, denn „für alle Lebenslagen und Ereignisse eine Haltung des Gemüths eine Gattung von Ansichten zu erwerben - das nennt man vornehmlich philosophische gesinnt sein.. Aber für die Bereicherung der Erkenntnis mag es höheren Werth haben, nicht in dieser Weise sich zu uniformieren...“ (KSA 2/349). Daß Nietzsche sich in dieser Haltung zum Leben mit der des Diogenes verwandt sieht, könnte aus zwei Stellen interpretiert werden, in denen er „die erste Nacht des Diogenes“ (KSA 7/739 + 752) notiert. Zwar ist über diese Nacht keine Anekdote überliefert, aber es scheint zulässig, sie als ein Metapher für die existenzielle Inversion zu lesen: in der ersten Nacht nach seiner Verbannung aus Sinope findet sich Diogenes erstmals in der für den antiken Polisbürger tödlichen Situation: ohne Haus und Obdach, ohne Besitz, gegen Willkür von Natur und Mensch ungeschützt - und er „dreht den Spieß um.“ Später wird er jemandem antworten, eben seiner Verbannung verdanke er es, Philosoph geworden zu sein. Nietzsche ist zwar nicht durch Verbannung oder anderen gesellschaftlichen Zwang zur Philosophie gekommen, aber es gibt einen ähnlichen Umstand in seinem Leben, der von ihm im Sinne einer existenziellen Inversion produktiv gemacht wurde: seine Krankheit. Sie zwang ihm nicht nur ein einsiedlerisches Dasein auf, sondern diene ihm, wie er immer wieder betont, zur Selbstbeobachtung und - in der Auseinandersetzung mit ihr - zur

Disziplinierung. Wer sich wie Nietzsche zu den „freien Geistern“ zählt, ist letztlich sogar dankbar „gegen Noth und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihrem ‚Vorurtheil‘ losmachte, (...)“ (KSA 12/197). Weiter unten soll versucht werden, die existenzielle Inversion als einen Ausdruck des umfassenderen Konzept der Umwertung zu sehen, das m.E. die Hauptgemeinsamkeit zwischen Nietzsche und dem antiken Kynismus darstellt.

Ein wichtiges Mittel in dieser Auseinandersetzung mit dem Leben und zu dessen Meisterung ist der philosophische Gebrauch der Vernunft, die dazu einer gewissen Einübung bedarf - einer Askese im ursprünglichen Sinne des Wortes als Einübung durch Techniken und Konzentration auf das Wesentliche. Bei Diogenes wird sie damit zum geeigneten Mittel, die Leidenschaften im Zaume zu halten, sie also nicht, wie in der späteren christlichen Asketik, zu unterdrücken oder gar zu vernichten, sondern mit ihnen zu leben: „Dem Schicksal“, sagt Diogenes „stelle ich den Mut, dem Gesetz die Natur, der Leidenschaft die Vernunft entgegen“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 38). Daß man diese Askese der Vernunft nur selbst vollziehen und nicht aus Büchern lernen kann, verdeutlicht die Episode, in der Diogenes dem Hegesias die Bitte, ihm Bücher zu leihen, unter Verweis auf die gemalten Feigen abschlägt. Daß die Askese sowohl bei Diogenes als auch bei Nietzsche aber zudem einen körperlichen Aspekt hat, ja von diesem gar nicht getrennt werden kann, wird an anderer Stelle deutlich. Für Nietzsche ist die Askese der erste einer Reihe von Punkten, die durch das Christentum verdorben wurden (KSA 13/584), weshalb es gelte, sie eine „Gymnastik des Willens“ Art von Askese eine Übermacht und Gewißheit in Hinsicht auf seine Willensstärke zu verschaffen.“ (KSA 13/68)

Durch die Askese wird die Vernunft somit erst tauglich gemacht zu jenem Werkzeug des aufklärenden Philosophen, dessen Metapher spätestens seit Diogenes die Laterne und das Licht sind. Diogenes zündete bekanntlich bei Tage ein Licht an, lief auf den Markt und rief: „Ich suche einen Menschen!“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 41), d.h. hier: jemanden, der seinem Menschenbild entspricht. Für Nietzsche ist nicht sicher, ob man noch ein verbindliches Menschenbild und eine allgemeingültige Vernunft benutzen könne, um den „Menschen“ zu suchen: so wäre jener Aphorismus aus „Menschliches, Allzumenschliches“ zu verstehen, in dem er fragt, ob es die Laterne des Diogenes wird sein müssen, mit der man sich auf diese Suche begeben kann. - Ein zweites Mal verwendet Nietzsche diese berühmte Anekdote aus dem Leben des Diogenes als Grundlage für seine Geschichte „Der tolle Mensch“ (KSA 3/480) am Ende der „Fröhlichen Wissenschaft“. Jener sucht bei Tage - in der Sprache der Lichtmetaphorik also wohl: im aufgeklärten Zeitalter - mit seiner Laterne Gott, um resignierend (?) festzustellen, daß die Menschen ihn getötet haben. „Endlich warf er seine Laterne zu Boden, dass

sie in Stücke sprang und erlosch.“ (ebd.) - Dies ist der Endpunkt jener Entwicklung, die die „Tyrannen des Geistes“ (KSA 2/214) eingeleitet hatten, als sie auf der Suche nach einer hellen Sonne als der des Mythos diese durch das Licht der Erkenntnis ersetzen zu können glaubten. Seitdem hat die Menschheit mit eben jener verabsolutierten Form von Erkenntnis „ein schönes Mittel zum Untergang“! (ebd.) Aber sollte man deshalb auf die Laterne verzichten? Wohl nicht: statt Ablehnung der Vernunft wird man also (auch) bei Nietzsche eher die Forderung nach ihrer radikalen und konsequenten Anwendung - und das heißt: auch auf sich selbst und ihre Grenzen - herauslesen dürfen. Als Indiz dafür mag gelten, das Nietzsche in einer Vorstufe der Erzählung vom tollen Menschen diese Rolle Zarathustra zugedacht hatte. Daß er diese Absicht änderte, ist also nicht nur als Verzögerung der Einführung dieser Gestalt zu deuten, sondern wohl ebenso als Ausdruck eines Erkenntnisprozesses. Man wird daher für Nietzsche - in allerdings relativierter Form - ähnlich wie für Diogenes die Alternative „logos é brochos“ - Vernunft oder Strick - annehmen dürfen. Für Diogenes ist derjenige, der nicht Philosophie in seinem Sinne treibt, ein armer Tropf. „Einem der sagte, ‚ich taue nicht zur Philosophie‘, entgegnete er: ‚Wozu also lebst du, wenn dir nichts daran liegt, dein Leben zu gestalten?‘“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 65)

Als ein weiteres gemeinsames Ziel des Philosophierens wird man für Nietzsche wie für den Kyniker die Autarkie ansehen dürfen. Diogenes galt schon in der Antike als der Lehrer der Autarkie schlechthin und soll z.B. auch auf seinem Grabstein als dieser bezeichnet worden sein. Ein Höchstmaß an Unabhängigkeit ist auch nach Nietzsche eine Voraussetzung für das Philosophieren. Aber „es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: - es ein Vorrecht der Starken.“ (KSA 5/47). Man kann sie auch deuten als „die Form der Entsagung, welche der Herrschsüchtige endlich annimmt, - er der lange Das gesucht hat, was er beherrschen könnte; und nichts gefunden hat, als sich selber.“ (KSA 3/202) - Wie weit Nietzsches Forderung nach der Autarkie des Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten -, und ihre Aufgabe (...) darin gefunden (haben), das böse Gewissen der Zeit zu sein“, und zwar, „indem sie gerade den Tugenden der Zeit das Messer vivisektorisch auf die Brust setzten“ (KSA 5/145f.)

Die Autarkie wird also bei Nietzsche nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als Mittel, sich in größtmögliche kritische Distanz zur Gesellschaft begeben zu können. Wie weit die dazu notwendige Freiheit reicht, zeigt seine Auflistung all dessen, was er „als radicaler Philosoph radicaliter nöthig habe - Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat, Glauben, Freiheit fast von Liebe und Haß -“ (KSA 6/59).

Ehelosigkeit aus Überzeugung (um nicht zu sagen: philosophischer Konsequenz) ist ein beiden - Nietzsche wie Diogenes - gemeinsames Merkmal: „um allein zu leben, muss man Thier oder Gott sein - sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein - Philosoph“, sagt Nietzsche in der „Götterdämmerung“ (KSA 6/59) Allerdings treffen sich Nietzsche und Diogenes auch in ihren Boshaften, herabsetzenden und oftmals doch sehr überzogenen Äußerungen über das „Weib“, die heutigen Leserinnen den Zugang zu ihrem Denken bestimmt nicht erleichtern - aber zumindest Nietzsche schrieb ja zuletzt angeblich nicht mehr für Leser oder Leserinnen, sondern nur noch für sich selbst.

Was die Unabhängigkeit von einem Beruf anbelangt, stellt sich natürlich die Frage, wovon der Philosoph dann leben solle. Diogenes wie Nietzsche geben darauf eine fast gleichlautende Antwort: „Wenn er Geld brauchte, so ließ er es sich von seinen Freunden geben, aber, wie er sagte, nicht als Gabe, sondern als Rückgabe“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 46), wird von Diogenes berichtet; und Nietzsche legt den philosophischen Musen Folgendes in den Mund: „Mögen die Menschen uns erhalten, während wir für sie sorgen und denken.“ (KSA 9/409).

Heimatlosigkeit, Unabhängigkeit von Staat oder Polis wäre als weiterer Bestandteil des philosophischen Autarkiestrebens zu sehen: Diogenes bezeichnet sich selbst als Kosmopolit, also im wörtlichen Sinne als Weltbürger, im Unterschied zum Polisbürger, der unabhängig von seiner Polis im antiken Griechenland kein Mensch war und von jedermann zum Sklaven gemacht werden konnte. Dieser Kosmopolitismus ist bei Diogenes aber - laut Legende - kein freiwillig erreichter Zustand. Er verlor seine Polis-Bürgerschaft aufgrund eines Vergehens, des „paracharratein to noumismā“. Dies wird üblicherweise mit „Falschmünzerei“ übersetzt, kann aber auch als Umwerten der (gesellschaftlichen) Werte verstanden werden. Somit wäre Diogenes nicht aufgrund eines Finanzdeliktes - für das man sogar archäologische Spuren glaubt gefunden zu haben - sondern wegen seines ihn außerhalb der Polisgemeinschaft stellenden Gebarens zum Kosmopoliten geworden. Daß die Polis in Fällen der permanenten Verletzung - bzw. von Seiten der Philosophen: der permanenten Infragestellung - ihrer Regeln nicht nur mit Ausweisung sondern sogar mit dem Tode drohen konnte, ist aus dem Falle des Sokrates hinlänglich bekannt.

Europäertum ist der Ausdruck Nietzsches, der äquivalent zum Kosmopolitismus des Diogenes gesehen werden könnte, denn „Cosmopolitismus“ ist bei Nietzsche ein eher negativ besetzter Begriff. Ein Fragment zählt die „Kosmopoliten“ zu den Händlern, Zwischenpersonen, Vertretern, Literaten, Exotikern und Historikern“ (KSA 12/434 + 464) - bei Nietzsche keine schmeichelhafte Gesellschaft. Dagegen fordert er nur an

einer Stelle: „Im Grunde muß der Kosmopolitismus um sich greifen“ (KSA 7/693). Aber auch bei Nietzsche wird mit einer existenziellen Inversion auf die Heimatlosigkeit als eine Seite der Unabhängigkeit reagiert: „Wir Heimatlosen - ja! Aber wir wollen die Vortheile unserer Lage ausnutzen und, geschweige an ihr zu Grunde gehen, uns die freie Luft und mächtige Lichtfülle zu Gute kommen lassen.“ (KSA 12/163)

A-politisch sind Nietzsche und Diogenes in dem Sinne, wie der Ausdruck heute gebraucht wird, aber eher mit einem Akzent zum Anti-Politischen. In einem ähnlich scharfen Ton, wie der, in welchem Diogenes Demosthenes und andere Repräsentanten der Politik angreift, äußert sich auch Nietzsche abwertend über die Politik und die Politiker seiner Zeit. In Bezug auf die auch in der deutschen Universitätsphilosophie bejubelte Reichsgründung schreibt er: „Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereignis das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spass- und Afterphilosophie. (...) Glaubte aber jemand recht von Herzen, dass dies möglich sei, so soll er sich nur melden: denn er verdient wahrhaftig, Professor der Philosophie an einer deutschen Universität, (...) zu werden.“ (KSA 1/365) Die bewußt gewählte oder in einer existenziellen Inversion erreichte Heimatlosigkeit, deren Hauptkonsequenzen ein distanziertes Verhältnis zur Polis bzw. zum Staat und zur Politik im weitesten Sinne sind, wird aber sowohl bei Nietzsche als auch bei Diogenes als ein Auf-dem-Weg-Sein gesehen, dessen Metapher der Wanderer ist und das ebenso für den Wechsel des Wohnsitzes wie für den der Anschauungen und Perspektiven auf dem Weg der Erkenntnis steht. Von Diogenes wird berichtet, daß sein Vorbild in der Lebensführung der herumwandernde Herakles gewesen sei, „der nichts höher hielt als die Freiheit“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 71). Von größerer Bedeutung ist die Wanderer-Metapher bei Nietzsche, denn der „Wanderer und sein Schatten“ (KSA 2/540-704) können sicherlich beide als „Masken Nietzsches“ (HNP 1, S. 328) angesehen werden. Am Ende dieses Teiles des zweiten Buches von „Menschliches, Allzumenschliches“ nimmt Nietzsche sogar direkt auf die berühmte Antwort des Diogenes an Alexander bezug. Dabei ist m.E. von besonderer Bedeutung, daß der Altphilologe Nietzsche, von dem man erwarten dürfte, daß ihm die richtige Übersetzung („nimm den Schatten von mir“) bekannt ist, den Schatten auf die Frage des Wanderers hin die bekanntere, aber den Sinn verkürzende Antwort („Geh' mir aus der Sonne!“) geben läßt (KSA 2/704), noch dazu mit dem Zusatz: es ist mir zu kalt.“ (ebd.) Offensichtlich ging es Nietzsche hier nicht vordergründig um sein Verhältnis zur Macht (die auf jeden Philosophen einen „Schatten“ wirft, sobald er sich mit ihr einläßt), sondern um die „Philosophie des Parvenu“: „Will man einmal eine Person sein, so muß man auch seinen Schatten in Ehren halten.“ (KSA 2/409) - d.h. auch die „dunklen Seiten“

gehören zu seiner vollständigen Persönlichkeit, und - wie im Einführungsdialog zwischen Wanderer und Schatten deutlich wird - geht es genau um deren Beitrag zur Erkenntnis. Hier könnte man eine deutliche Divergenz zwischen den Anschauungen Diogenes' und Nietzsches herauslesen, denn jener stellte sich offen z.B. gegen die orgiastischen Feiern, die in der Antike zum Polisalltag gehörten. Allerdings wird die Differenz verständlicher, wenn man das Verhalten des Diogenes aus seiner Ablehnung der Polisgesetze allgemein versteht.

Im Falle Nietzsches wiederum könnte man die Akzeptanz der Schattenseiten, des Unvernünftigen, als Teil seines Verständnisses von Askese deuten, als eine Möglichkeit, den Körper nicht als Gegensatz zur Vernunft zu begreifen.

Die Askese der Vernunft im Sinne von Einübung wurde schon als eine bei Nietzsche und Diogenes für wesentlich erachtete Voraussetzung der Autarkie dargestellt. Die Askese des Körpers gehört bei beiden ebenfalls untrennbar dazu. Diogenes bezeichnet sie direkt als eine Seite der „doppelten Einübung“ (Diogenes Laertius VI, 70). Von Nietzsche ist bekannt, daß er seine labile Gesundheit mit strenger Diät, minutiös festgelegten Tagesplänen und Übungen, die man heute vielleicht unter Autogenes Training oder Yoga einordnen würde, zu stabilisieren versuchte. Aber nicht nur aufgrund seiner Krankheit setzt sich Nietzsche mit Askese auseinander, sondern er ist sich der Bedeutung einer richtig angewandten Askese für die Philosophie durchaus bewußt (vgl. GM, 3. Abhandlung, KSA 5/365). Und schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ betont er die Wichtigkeit einer „nöthigsten Gymnastik“ zum Erhalt und zur Steigerung der Selbstbeherrschung, die somit also dem kynischen Askesis-Verständnis weitgehend entsprechen dürfte (KSA 2/689). Hierher gehört aber auch die Einstellung zum Freitod, der für den antiken Kynismus den Gipfelpunkt der Autarkie darstellt. Jedenfalls könnte man so eine der allegorischen Todesanekdoten des Diogenes verstehen, derzufolge dieser durch Anhalten des Atems sein Leben beendet habe. Damit hat er nicht nur den Zeitpunkt seines Todes selbst bestimmt, sondern seine Unabhängigkeit außerdem dadurch bewiesen, daß er keinerlei Hilfsmittel benutzte. Wichtigstes Moment an dieser Anekdote scheint aber der Umstand zu sein, daß Diogenes letztendlich auch über das Geschenk des Prometheus, den lebenspendenden Atem, frei verfügt. - Nietzsches Verhältnis zum Freitod ist natürlich kein so symbolträchtiges wie das des Kynikers, aber auch für ihn ist der selbstbestimmte Tod der menschenwürdigere und ein „Sieg der Vernunft“ (KSA 3/ 548), denn es ist besser, sich „auszublasen um nicht auszubrennen (ebd.). Nur die „Selbstmörder machen den Selbstmord verrufen - nicht umgekehrt“, sagt er in einer Nachlaßnotiz (KSA 10/74). Durch das Christentum ist der Selbstmord vereinnahmt, instrumentalisiert und auf zwei Möglichkeiten

eingeschränkt worden: „das Martyrium und die langsame Selbstentlebung des Asketen.“ (KSA 3/485). Statt dessen wäre „der Tod umzugestalten als ein Mittel des Sieges und des Triumphes“ (KSA 10/21) und „der Selbstmord als eine übliche Todesart des Menschen (...) der sich sein Ende setzt und eine neue Festfeier erfindet - das Ableben“ (KSA 9/472) einzuführen.

In den Vorstellungen über das Wirken des Philosophen nach außen lassen sich bei Nietzsche und Diogenes ebenfalls Parallelen entdecken; man könnte das Verständnis von Philosophie, das bei beiden mit aller Radikalität zum Ausdruck kommt, auf die Formel „Philosophie als Angriff“ bringen.

Nietzsche unterscheidet „unter den philosophischen Menschen zwei Gattungen: die einen sinnen immer über ihre Vertheidigung nach, die anderen über einen Angriff auf ihre Feinde“ (KSA 10/117). Und zu welcher der beiden Arten er sich selbst zählt, wird spätestens im „Ecco Homo“ deutlich: „Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten.“ (KSA 6/ 274) - eine Stelle, die außerdem ein „bezeichnendes Licht auf Nietzsches Sinne des Wortes „Krieg“ wirft, das ja immer wieder Anlaß zu Mißdeutungen gegeben hat, hier aber deutlich im weiteren Sinne des griechischen „polemos“ gemeint ist. Interessanterweise notiert Nietzsche in der dritten UB auch einen Ausspruch Diogenes', der, „als man einen Philosophen lobte, seinerseits einwendete: ‚Was hat er denn Großes aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch Niemanden betrübt hat?‘“ (KSA 1/426). - Daß Diogenes selbst seine Zeitgenossen immer wieder scharf angriff, erfährt man aus einer ganzen Reihe von Anekdoten: in kaum einer wird man Diogenes als den Passiven erleben.

Damit ist schon auf ein Mittel zur Umsetzung dieser angreifenden Philosophie hingewiesen: die Existenz des Philosophen als öffentliche. Es mag Erstaunen, dafür bei jemandem wie Nietzsche Bei-spiele finden zu wollen, der durch seine Krankheit zu ständiger Zurückgezogenheit gezwungen war und als geradezu menschenscheu gelten könnte. Aber was für Diogenes die Agora von Athen oder der Sklavenmarkt von Korinth war, sein Forum in der Öffentlichkeit, könnte man bei Nietzsche in Form seiner Publikationen verwirklicht sehen: sie stellten seine Angriffe auf die Umwelt dar und wurden ja auch oft genug als solche empfunden.

Um aber in der Öffentlichkeit überhaupt wahrgenommen zu werden, mußte man schon in der Antike Übertreibung und Propaganda einzusetzen verstehen: so, wie Diogenes von sich sagt, er ahme die Chormeister nach, „denn auch diese gingen im Tonangeben über das eigentliche Maß hinaus, damit die übrigen den richtigen Ton trafen.“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 35) - sagt Nietzsche, man müsse „tyrannisieren um überhaupt zu wirken“ (KSA 12/ 470); Propaganda machen sei zwar „unanständig, aber klug! aber klug!“ (KSA 12/521)

Ein der Propaganda verwandtes Mittel, das aber wegen seiner Bedeutung sowohl für Nietzsche als auch für Diogenes besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist die Provokation, die auch als "existenzielles Argument" in Erscheinung tritt, die Provokativ ist nicht nur die berühmte Antwort des Diogenes an Alexander, sondern beispielsweise auch die an dessen Vater Philipp nach der Schlacht von Chaironeia. Überhaupt ähneln sich Diogenes und Nietzsche hinsichtlich ihres provozierenden Tons, der eine z.B. in der Auseinandersetzung mit Platon, der andere in der mit Wagner, wobei interessant ist festzustellen, daß ausgerechnet im letzteren „Fall“ Nietzsche gegen Wagners Musik „physiologische“ Einwände geltend macht, und dies unter der Überschrift: „Der Cyniker redet“ (KSA 3/616) - und physiologische Einwände haben gerade für Nietzsche „existenziellen“ Charakter.

Philosophische Gegner, gegen die sich das existenzielle Argument geradezu anbietet, sind die Religion und der Idealismus. So gibt es z.B. auch für die Anekdote, in welcher Diogenes Platon Feigen anbietet, bei Nietzsche eine Parallele: „Kein idealistischer Philosoph läßt sich über sein Mittagessen täuschen, als sei es nur eine perspektivische und von ihm ausgedachte Erscheinung.“ (KSA 11/ 265). Auch im Angriff auf die Religion bzw. deren Priester, sind sich Diogenes und Nietzsche einig: der eine, indem er diese die großen Diebe nennt, der andere, indem er sich immer wieder, nicht nur im „Antichrist“, gegen das Priestertum mit den schärfsten Worten wendet. Und die Bedeutung von „Gott ist tot“ ist ja auch als eine Art existenzieller Angriff auf alles Priestertum interpretierbar. Natürlich eignet sich das existenzielle Argument ebensogut gegen die angeblichen Vertreter des Vernunftgebrauchs bzw. des intelligenten Denkens (was ja nicht unbedingt dasselbe ist), besonders wenn diese mit dem Absolutheitsanspruch unbezweifelbarer Wahrheit auftreten: Diogenes widerlegt die Unmöglichkeit der Bewegung, indem er während der Beweisführung vor seiner Tonne auf und ab geht. Wiederum in einem eher übertragenen Sinne findet sich eine Parallele bei Nietzsche: Im Aphorismus 22 aus JGB stellt er den Welterklärungsanspruch der Physik einfach dadurch in Frage, daß er auf deren Interpretationscharakter verweist und dabei die Physiker - als mögliche Leser - ihrem eigenen Einwand, aussetzt: „Gesetzt, dass auch dies (die Interpretation ist - allen Geschehens als „Tyrannei“ des Willens zur Macht - B.K.) nur einzuwenden? - nun, umso besser.“ (KSA /37)

Zu Provokation und existenziellem Argument gesellt sich unter den Mitteln der „Philosophie als Angriff“ auch die Parrhesie, die offene Rede gegen jedermann, die nicht selten einen ausgesprochenen Mut erfordert. Diogenes praktiziert sie und lobt sie als „das Schönste unter Menschen“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 69). Und Nietzsche reimt unter der Überschrift „Heraklitismus“: "Alles Glück auf Erden, / Freunde, giebt der Kampf! / Ja, um Freund zu werden, / braucht es Pulverdampf!" (KSA 3/362), damit auf das

Diktum Heraklits vom Krieg als Vater aller Dinge anspielend. Wer allerdings die Parrhesie in den Augen seiner Mitmenschen übertreibt, kann schnell für verrückt gehalten werden. Sokrates fiel bei den Athenern wegen seiner bohrenden Fragen in Ungnade - so ist es verständlich, daß Platon (angeblich) für Diogenes, der nicht mehr nur fragte sondern allen seine Wahrheiten schon durch seine bloße Existenz und Anwesenheit, geschweige denn durch sein Verhalten aufdrängte, den Ausdruck „Sokrates mainomenos“, der verrücktgewordene Sokrates, prägte.

Nietzsche meint: „ ‚Mensch‘ bedeutet, ‚Denker‘: da steckt die Verrücktheit.“ (KSA 7/102). So wird das philosophische Leben „mißgedeutet“, denn „in dem Augenblick, wo Jemand anfängt mit der Philosophie Ernst zu machen, glaubt alle Welt das Gegentheil davon“ (KSA 2/ 527); und in den „Cynismus flüchtet sich der, welcher es in der Ironie nicht mehr aushalten kann“ (KSA 1/312). Diese Auffassung, daß der „Cynismus“ eine Steigerung und Übertreibung der Ironie sei, dem Attribut des Sokrates, findet sich bei Nietzsche auch an anderer Stelle (KSA 1/279).

Sokrates sah sich bekanntlich als Arzt der Menschen. Darüber geht nicht nur Diogenes - auch im Verständnis seiner Zeitgenossen - hinaus. Inwieweit auch Nietzsches Philosophieverständnis darüber hinausreicht, erhellt aus einer Nachlaßnotiz, die eine bemerkenswerte und daher genauer zu untersuchende Einteilung aufstellt (KSA 11/521):

„Neue Barbaren. Man sieht immer nur die schwächenden verzärtelnden verkränkelnden Wirkungen des Geistes: aber es kommen nun:

Die Cyniker	Vereinigung der geistigen
Die Versucher	Überlegenheit mit
Die Eroberer	Wohlbefinden und
	Überschuß an Kräften“

Und etwas später notiert er: „Grundgedanke: die neuen Werthe müssen erst geschaffen werden - dies bleibt uns nicht erspart! Der Philosoph muß wie ein Gesetzgeber sein.“

Der erste Schritt in dieser Entwicklung ist also der Cyniker. Und tatsächlich geht Diogenes über Sokrates hinaus. Er nimmt ja gerade für sich in Anspruch, den Menschen einen Grund legen zu können, ihm vorangehen, ihn anleiten zu können: Anthropon archein, wie er seinem Käufer Xeniades auf dem Skalvenmarkt auf die Frage antwortet, was er denn könne. Dies ist nicht nur als existenzielle Inversion seines Sklavenstandes von Bedeutung, sondern auch also eine Antwort aus einer philosophischen Grundhaltung heraus. Für Diogenes ist es durchaus denkbar, er „habe die Wahrheit“ im Sinne, daß er wüßte, wie der Mensch eigentlich sein sollte. Für Nietzsche stellt sich dagegen das Problem, ein Versucher sein zu müssen, denn „wer zu bellen und zu beißen versteht“, wie der philosophische Hund, taugt nur zum „Hund der Heerde“ (KSA 10/119). „Wir neuen Philosophen, wir

Versuchenden, denken anders - und wir wollen es nicht beim Denken belassen.“ (KSA 5/145) und zu ihnen rechnet sich Nietzsche zu diesem Zeitpunkt sicherlich noch nicht, denn seine „Umwertung aller Werthe“ steht erst noch bevor. Ein solches Verständnis von der Aufgabe des Philosophen zeichnet sich schon in der dritten UB ab, denn „die Arbeit aller grossen Denker (sei es) gewesen, Gesetzgeber für Maass, Münze (!) und Gewicht zu sein.“ (KSA 1/360). Damit ist sicherlich kaum unbewußt auf das kynische „Umprägen der Münze“ angespielt. Daß Nietzsche sich später von dem Gedanken der Möglichkeit und Notwendigkeit zur Neuschöpfung von Werten löst und statt dessen nur eine Umwertung vorhandener Werte vorgenommen wissen will, ist weniger als Annäherung an den Kynismus zu interpretieren denn als Ergebnis einer philosophischen Einsicht, daß es unmöglich ist Werte für das menschliche Leben völlig neu zu setzen. Derjenige, welcher sich absichtlich wirklich neue Werte schüfe und nach ihnen lebte, wäre insofern also nicht mehr Mensch, sondern vielleicht schon der „Übermensch“: denn „Zum kategorischen Imperativ gehört ein Imperator!“ (KSA 11/632)

Dieser Entwicklungsprozeß läßt sich in Nietzsches Schriften gut verfolgen; bemerkenswert ist, daß dabei die Metapher der Münzfälschung immer wieder an einschlägigen Stellen erscheint, zumeist im pejorativen Sinne. Denn eine „Entwerthung der bisherigen Werthe“ kann zur Ursache für den Nihilismus werden, „der Gefahr der Gefahren: alles hat keinen Sinn.“ (KSA 12/122). Er ist der „Untergang einer Gesamtwertung (nämlich der moralischen).“ (KSA 12 238)

Der Vorwurf der Falschmünzerei wird von Nietzsche sogar als Reaktion auf seine in Angriff genommene Umwertung vorausgesehen. Hier wird m.E. deutlich, daß Nietzsche sich der Möglichkeit, in die Nähe des Kynismus gerückt bzw. als Zyniker bezeichnet zu werden, durchaus bewußt war (vgl. HNP 1, S. 336)

Wird der Begriff „Zyniker“ oder Neo-Cyniker“ - als eine eher philosophiehistorische Einordnung - dem Denken Nietzsches gerecht? Diese Frage ist m.E. zu verneinen. Daß Nietzsche sich nicht selbst als solcher gesehen haben dürfte, wird aus der Vielzahl der pejorativen und neutralen, distanzierenden Aussagen deutlich, für die Heinrich Niehues-Pröbsting Belege anführt. Und die wenigen affirmativen Äußerungen lassen auch andere Deutungen zu. Da die Selbstzuschreibung aber kein notwendiges Kriterium für die Berechtigung einer solchen Bezeichnung ist bleibt die inhaltliche Analyse unverzichtbar. Diese ergibt eine Reihe von Berührungspunkten und Entsprechungen in Grundpositionen, trotzdem lassen sich aber auch einige wesentliche Divergenzen bemerken:

Dies betrifft z.B. die Form der Kynischen Existenz: die meisten Kyniker waren Sklaven, Bettler und entstammten niedrigen Schichten. In Nietzsches auf

Eliten und „höhere Menschen“ fixiertem Weltbild kann Kynikern somit kaum eine entscheidende Rolle zufallen. Sie sind bestenfalls eben als „Abkürzer des Erkenntnisweges“ (s.O.) akzeptabel. Die Unreinheit, die viele von ihnen bewußt als äußeres Zeichen ihrer Ansichten herausstellten, ist ebenfalls etwas, das Nietzsche zutiefst suspekt war. Auch hat Nietzsche ein gänzlich anders geartetes Verhältnis zum Rausch: „die antiken Phil(osophen) bekämpfen alles, was berauscht - was die absolute Kälte und Neutralität des Bewußtseins beinträchtigt (...) sie waren consequent auf Grund einer falschen Voraussetzung: daß das Bewußtsein der hohe, der oberste Zustand sei, die Voraussetzung der Vollkommenheit, während das Gegentheil wahr ist —“ (KSA 13/311). Bekannt ist auch, daß Nietzsche mit Drogen experimentiert haben soll, und dies - diesem Zitat zufolge sicherlich nicht nur aus gesundheitlichen Gründen.

In der Ablehnung des Stilgemischs in der kynischen Literatur als Zeichen der Dekadenz zeigt sich vordergründig eine klare Distanzierung Nietzsches von den Kynikern: Denn für jemanden, dem „Kultur (...) Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes (KSA 1/163) bedeutet, ist nicht nur „Plato (...) ein erster *décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die *satura Menippea* erfanden“ (KSA 6/155), sondern Stilunreinheit schlechthin ein Grund zur Distanzierung. - Der Vorwurf trifft aber nicht nur eine Reihe prominenter Autoren seit der Antike, sondern wohl auch Nietzsche selbst, der sich des ganzen Arsenal literarischer Mittel in Form und Inhalt bediente und die Möglichkeit des Vorwurfs wohl auch gespürt und sich in „*Ecco Homo*“ dagegen zu verteidigen gesucht hat: „Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“ (KSA 6/266)

Doch der bedeutendste Unterschied zwischen dem antiken Kynismus und Nietzsche - und vielleicht aller Philosophie vor ihm - liegt m.E. in der Zielsetzung dieses Philosophierens, seines Sinnes, um dessentwillen es überhaupt betrieben wird: Dies ist im Fall des antiken Kynismus die *kalogatheia*, das Schöne-und-Gute als Preis der (kynischen) Tugend im weitesten Sinne. Für Nietzsche jedoch sind „Glück und Tugend (...) keine Argumente“ (KSA 5/56). Es heißt bei ihm sogar:

„Was die Falschmünzerei der Moral? Sie giebt vor, etwas zu wissen, nämlich, was gut und böse sei“ (KSA 13/442), was durch die Bezugnahme auf die Falschmünzerei direkt auf den Kynismus „gemünzt“ zu sein scheint: Auch dieser macht sich also durch die Präntention moralischer Gehalte eines falschen „*paracharratein to noumisma*“ schuldig. Über ein solches Ziel des Philosophierens weiß Nietzsche sich also hinaus - doch ist nicht auch seine Philosophie eine der Aufklärung, die letztlich mit der Umwertung aller Werte die Welt nicht nur neu interpretieren, sondern auch verändern - und zwar zu ihrem Besseren - will?

Ist Nietzsche also (doch) ein „Neo-Cyniker“?

Ich denke, daß dieser Ausdruck allein schon formal unangebracht ist, da allen „Neo-ismen“ der abwertende Aspekt des unoriginalen, plagierenden, epigonenhaften Wiederholens anhaftet, sie zudem meist anachronistisch wirken und nicht selten mit der Einstellung dessen, als dessen legitime Nachfolger sie sich geben, einhergehen.

Das „Neo-Cyniker“ inhaltlich nicht zutrifft, hoffe ich gezeigt zu haben. Zwar wird man in Vielem Parallelen zwischen Diogenes bzw. dem Kynismus und Nietzsche finden, aber - um im geome-trischen Bild zu bleiben - zwischen diesen liegen eben auch unüberbrückbare Abstände, die deutlich erkennbar und nicht zu überbrücken sind. Selbst „im Unendlichen“, wenn man damit ein Fernziel meint, schneiden diese Parallelen sich nicht: man wird bei Nietzsche sicherlich genug explizite Äußerungen und Indizien finden, die eine Möglichkeit, aus seinen Schriften eine versteckte Utopie herauszu-lesen, immer wieder untergraben.

Aber man wird nicht fehlgehen, den Cynismus bei Nietzsche, der nie ein „gereinigter“ ist, sondern immer eben auch seine boshafte, „zynische“ Seite hat, als einen nicht unwesentlichen Aspekt seines Philosophierens zu sehen, das in entscheidenden Punkten, die hier nicht weiter erörtert werden können, wie z.B. dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr, den sprach-philosophischen Auffassungen, den erkenntnistheoretischen Bestrebun-gen u.a., über Inhalt und Anspruch eines bloßen Kynismus hinausgeht. Nietzsches Nähe zum Kynismus entstammt m.E. auch nicht einer bewußten Anknüpfung an die antike Tradition (obwohl Anregungen sicherlich vorkom-men und im Begriff der „Umwertung aller Werte“ sicherlich eine direkte Übernahme vorliegt), sondern hat seine Wurzeln eher in Nietzsches ständi-gem kritischen und selbstkritischen Denken und seiner „Leidenschaft der Erkenntnis“.

Anmerkungen

- 1 Nietzsche wird in Folgenden nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari unter Angabe von Band- und Seitenzahl in einer nachgestellten Klammer zitiert.
- 2 Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXIV (1980), S. 103ff.. sowie: Anekdote als philosophie-geschichtliches Medium, in Nietzsche-Studien Band XII (1983), S. 255ff.