

In meiner Dissertation untersuche ich, wie Nietzsche als Antwort auf den "Tod Gottes" eine affektive Neuorientierung zu ermöglichen versucht. Lou Andreas-Salomé behauptete, dass „eine rechte Nietzsche-Studie in ihrer Hauptsache eine religions-psychologische“¹ sein muss, weil Nietzsches Kampf mit den emotionalen Folgen des Todes Gottes seine Philosophie derart bestimmt. Eine Vielzahl von eher biographischen Studien folgen dieser Spur, z.B. die Beiträge von Werner Ross. Solche Studien sind sehr lehrreich, aber vernachlässigen allzu viel Nietzsches eigenes psychologisches Denken. Zum Beispiel: Obwohl Hans Gerald Hödl darauf hingewiesen hat, dass Nietzsches Religionskritik und insbesondere seine Rede vom Tod Gottes „um Möglichkeiten des Menschseins kreist“, rechnet auch Hödl nur historische Kritik und Sprachkritik als Grundlagen von Nietzsches Religionskritik.² In meiner Dissertation biete ich eine ergänzende Perspektive auf Nietzsches Religionskritik. Erstens zeige ich, dass Nietzsches psychologisches Denken und seine Religionskritik so eng verknüpft sind, dass seine philosophische Psychologie als Grundlage für seine Religionskritik betrachtet werden muss. Viel wichtiger aber ist es, zweitens, zu zeigen, dass Nietzsches Denken über Affekte seinen Stil prägt. Es gilt also nicht nur die enge Verbindung zwischen Nietzsches psychologisches Denken und seine Religionskritik zu erhellen, sondern vor allem auch wie er durch seine Schriften bestimmte, nachchristliche, affektive Perspektiven eröffnet.

Dass Nietzsches Schreiben durch eine starke Affektivität geprägt ist, wird oft in der Forschung erwähnt.³ Dennoch ist der Umgang mit dieser Tatsache höchst unterschiedlich. Nach wie vor ist der Gefahr gross, dass die affektive Dimension als Vorwand dient, um esoterische Interpretationsansätze zu rechtfertigen. Damit meine ich Ansätze die mehr auf die Autorität des Interpreten als auf philologische Evidenz beruhen. Karl Jaspers z.B schrieb: "Nietzsche spricht aus seinen Zuständen heraus und kein Gedanke von ihm kommt einem Leser nah, der nicht unmerklich mit eintritt in den Zustand, aus dem er bei Nietzsche gedacht war"⁴. Obwohl diese Aussage als eine viel zu extreme Herausforderung für Interpreten verstanden werden kann, liegt Jaspers ohne Zweifel richtig, wenn er die Landschaft als der leichteste Zugang zum "Zauber Nietzsches und zu

1 Andreas-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien: C. Konegen. 1894; S. 38.

2 Hödl, Hans Gerald. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*, Berlin: De Gruyter, 2009; S. 361 & 341.

3 z.B. hat Friederike Reents neulich angedeutet, dass Nietzsches ganze Philosophie deshalb am besten als „Umstimmungsversuch“ zu verstehen sei. Siehe: Reents, Friederike. Zwischen Macht und Ohnmacht. Nietzsches Umstimmungsversuche, in: *Beiträge zur Nietzsche Forschung*, Bd. 18, hg. v. Christian Benne u. Enrico Müller. Basel: Schwabe, 2014; S. 411-423.

Dazu muss aber bemerkt werden, dass der Begriff Stimmung fast keine Rolle in Nietzsches späte Philosophie spielt; vielmehr geht es ihm um Affekte. Vgl. Corngold, Stanley: Nietzsche's Moods. In: *Studies in Romanticism* 29 (1990), S. 67-90.

4 Jaspers, Karl. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4., unveränderte Auflage. Berlin & New York: De Gruyter, 1981; S. 338.

der Stimmung, der Voraussetzung alles Verstehens ist”⁵ beschreibt. Jaspers kümmerte sich nicht viel darum, seine These zu belegen. Die philologische Evidenz ist aber eindeutig; Nietzsches Landschafts-Metaphern, insbesondere aus der Bergwelt, dienen vor allem dazu, einen Zugang zu seiner Philosophie der Umwertung zu eröffnen.

Das Engadin hatte eine besondere Bedeutung für Nietzsches eigene Gesundheit, aber auch für seine Versuche, neue affektive Perspektiven mitzuteilen. Schon in der Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* wird die „Höhenluft“ eine wichtige Metapher.⁶ In einem Brief an Mathilde Maier versucht Nietzsche seine Metaphysikkritik in *MA* mit Hinweis auf eine neu gefundene, durch die Höhenluft bedingte, Stimmung zu rechtfertigen und verständlich zu machen (KSB 5, Nr. 734, 337-339). Dass es Nietzsche schon hier um Affektive Kommunikation geht, bezeugt ein Nachlass-Notiz von 1878. Nietzsche schreibt: „Ich sehe die Leidenden, die in die Höhenluft des Engadin sich begeben. Auch ich sende die Patienten in meine Höhenluft — welcher Art ist ihre Krankheit?“ (NF 1878 27 [21], KSA 8, 490). In *Ecce Homo* beschreibt Nietzsche schliesslich die Luft seiner Schriften als eine Luft der Höhe und *Also Sprach Zarathustra* als „das eigentliche Höhenluft-Buch“ (EC 3 & 4, KSA 6, 258-261). Das ist von grosser Bedeutung, denn in *EC* meint er, dass „der Sinn jedes Stils“ ist, einen inneren Zustand mitzuteilen (EC, KSA 6, 304). Nun aber ist die Stimmung von *MA* kühl und fern aller Religiosität, während manche Interpreten *Z* und *EC* zum Anlass nehmen, Nietzsche als Gründer einer neuen Religiosität zu betrachten. So auch Ross, wenn er die Motivation hinter *Zarathustra* beschreibt: „Der Denker Nietzsche ist nur als Religionsstifter ganz zu verstehen“ (Ross 1980, 584). Die entscheidenden Fragen lauten also, ob Nietzsche ein bestimmtes affektives Ideal mit der Höhenluft verbindet und ob das vermutete Ideal durch die Jahren wesentlich unverändert bleibt. Ganz genau: Verändert Nietzsches „Erfahrung“ der ewigen Wiederkunft seine Interpretation der „Höhenluft“? Diese Fragen könnten neue Perspektiven auf Nietzsches Religionskritik öffnen, weshalb ich sie im Rahmen des Werner Ross-Stipendiums nachgehen möchte. Das Nietzsche-Haus in Sils-Maria scheint mir der allerbeste Ort der Welt zu sein, um diese Fragen zu fragen und um Antworten zu finden.

Ich würde also an einem Text arbeiten, der das letzte Kapitel meiner Dissertation wird. Es geht um Nietzsches späte Philosophie in *Antichrist* und *Ecce Homo*, und insbesondere um die Frage, wie sich die affektive Perspektiven, die Nietzsche dort eröffnet, von denen in Nietzsches früheren Schriften unterscheiden. Wie ich schon angedeutet habe, folge ich die Tradition der historisch-kritischen philosophischen Interpretation, weshalb ich Transparenz besonders hoch schätze. Gerade wenn es um die Affektive Dimension von Nietzsches Texten geht, müssen Interpretationen vor- und

5 Ibid. S. 368.

6 Ross, Werner. *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. 2. Auflage. Stuttgart: Dtv, 1980; S. 529.

durchsichtig sein, denn sonst wird die Diskussion esoterisch. Die kritische „peer-review“ und Veröffentlichung von Texten spielt hier eine wichtige Rolle. Deshalb werde ich mich darum bemühen, den fertigen Text zu veröffentlichen, z.B. in *Nietzsche-Studien*.

Zum Schluss möchte ich noch einen weiteren Grund nennen, warum ich mich für das Werner-Ross-Stipendium bewerbe. Die Bibliothek des Hauses wäre sehr hilfreich für meine Arbeit. Besonders wichtig für meine Forschung ist ein sehr seltener Schrift, nämlich: “Riedmann, Max. Friedrich Nietzsche als Psychologe “ von 1911. Der Schrift ist weder in Österreich noch Finnland erhältlich und ist ein wichtiges Zeugnis der frühen kritischen Rezeption von Nietzsches psychologischen Ideen. Ich interessiere mich für die frühe Rezeption von Nietzsches psychologischen Denken, weil diese Schriften in der englischsprachigen Forschung überhaupt nicht beachtet worden sind. Zur Zeit schreiben sehr viele englischsprachige Forscher über Nietzsches Psychologie, aber als Vorläufer werden immer nur Ludwig Klages und Walter Kaufmann genannt. Diese Erzählung gilt es zu hinterfragen.