

Josephina Bierl

Das archaisch-griechische Modell für Nietzsches Verständnis von ‚Rasse‘ und ‚Barbarei‘

Abstract: The Archaic-Greek Model for Nietzsche’s Understanding of ‚Race‘ and ‚Barbarism‘. In the vein of Romantic Philhellenism, Nietzsche champions his almost utopian idea to revitalize modern European life that, in his view, had degenerated into an anonymous mass-culture of democratic and socialist values under the socio-economic conditions of industrialism. In order to replace this supposed decadence of modernity he advocates a return to Greek Antiquity, associating its archaic and aristocratic values with the productive creation of culture and works of art. In the following, I will demonstrate that the concepts of ‚race‘ and ‚barbarism‘ are inextricably linked to Nietzsche’s critical project of cultural rejuvenation. More specifically, they are intertwined with Nietzsche’s very conception of antiquity. Emphasis will be laid on the opposition of the Apollonian and Dionysian principles, as defined in *The Birth of Tragedy*, as well as on the cultural and political theory proposed in the *The Greek State*.

1 Einführung

In seinen frühen kultur- und gesellschaftskritischen Schriften macht Nietzsche keinen Hehl aus seinem Ideal – den alten Griechen. Diese haben als „allerhöchste[] Lehrmeister“ (KGW III/1, S. 125) und „leuchtende[] Führer[]“ (KGW III/1, S. 143) absolute Vorbildfunktion und verkörpern archaisch-aristokratisch geprägte Werte. Nietzsche setzt diese in direkte Verbindung mit der Kunst- und Kulturproduktion der Antike und fordert sie in einem weiteren Schritt für die Moderne zurück. Besonders in seinem Frühwerk idealisiert Nietzsche die griechische Antike, wohingegen er in seinen späteren Jahren eine kritisch reflektierte Distanz einnimmt. Von Anfang an positioniert er sich außerdem gegen die humanistische Lehre an Schulen und Universitäten. Eingegrenzt werden müssen auch die Figuren und Epochen, auf die sich Nietzsche mit dem irreführenderweise verallgemeinernden Begriff der alten Griechen bezieht. Auch wenn diese als Gesamtheit in kulturellem Kontrast zur von christlich-demokratischen Werten geprägten Gegenwart zu stehen scheinen, differenziert Nietzsche zwischen verschiedenen Epochen der Antike, denen er jeweils einen unterschiedlichen Stellenwert zuschreibt. So hat Nietzsche eine besondere Vorliebe für die griechische Frühzeit

Homers, der Lyriker und der Vorsokratiker, deren soziales Milieu er in Anlehnung an Jakob Burckhardt als heroisch und *agonal* beschreibt (vgl. Ottmann 1999, S. 43). Nietzsches Epochenbildung des ‚tragischen Zeitalters‘, wie er es benennt, bleibt jedoch an und für sich problematisch, da sie eher ein normatives, anti-klassisches Modell begründet als eine historisch grundierte Reflexion. Historisch gesehen fragwürdig wäre so z. B. die Einordnung der Werke des Aischylos und Sophokles in sein tragisch-archaisches Zeitalter, da diese tatsächlich eher der Frühklassik bzw. Klassik zuzuordnen sind.¹ Die Klassik allerdings reduziert Nietzsche auf Sokrates und Platon, denen er das Vorherrschen der *ratio* über das Gefühl vorwirft; somit schreibt er ihnen den Verfall des Griechentums zu.

In Bezug auf diese Verherrlichung eines vermeintlich tragisch-archaischen Zeitalters zeige ich im vorliegenden Beitrag anhand ausgewählter Texte, wodurch sich Nietzsches Antikenbild in den frühen 1870er Jahren auszeichnet und inwiefern sein Gebrauch der Begriffe ‚Rasse‘ und ‚Barbarei‘ sich darauf zurückführen lässt.² Zunächst wende ich mich der Frage zu, inwiefern Nietzsche die Griechen als Rasse auffasst. Darauf aufbauend diskutiere ich anhand der 1872 publizierte *Geburt der Tragödie*, auf welche Art Nietzsche den ‚vornehmen‘ griechischen Kulturstaat mit dem Barbarischen in Verbindung setzt. Im Fokus soll dabei vor allem die Gegenüberstellung der von Nietzsche formulierten Prinzipien des Apollinischen und Dionysischen stehen. In einem letzten Schritt soll gezeigt werden, welche Rolle das Barbarische in Nietzsches politischem Ideal spielt, das er in der polemischen Schrift *Der griechische Staat* (1872) aufstellt.

2 „Rasegriechen“?

In einem ersten Schritt scheint es sinnvoll, einen Blick auf Nietzsches kulturtheoretische und historisierende Auffassung der griechischen Abstammung zu werfen, die er in seinem Frühwerk detailliert darlegt. Dies ermöglicht einen Aufschluss über seinen äußerst komplexen und häufig widersprüchlich verwendeten Rassebegriff. So heißt es in einem Fragment aus dem Nachlass:

Urbevölkerung griechischen Bodens: mongolischer Abkunft mit Baum- und Schlangenkult. Die Küste mit einem semitischen Streifen verbrämt. Hier und da Thrakier. Die Griechen haben alle diese Bestandtheile in ihr Blut aufgenommen, auch alle Götter und Mythen

¹ Vgl. dazu Schlegel 1979, S. 14–15, 55–64, 296–301, 537.

² Winkler 2018a, S. 10 arbeitet den problematischen Status des Begriffs ‚Barbarei‘ heraus: Zum einen handle es sich aufgrund des affektiv aufgeladenen onomatopoetischen Lexems vielmehr um einen Pseudobegriff und zum anderen sei dessen rhetorischer Gebrauch bedenklich.

mit (in den Odysseusfabeln manches Mongolische). Die dorische Wanderung ist ein Nachstoß, nachdem schon früher alles allmählich überfluthet war. Was sind „Rassegriechen“? Genügt es nicht anzunehmen, daß Italiker mit thrakischen und semitischen Elementen gepaart Griechen geworden sind? (NL 1875, KGW IV/1, 5[198])

Gemäß Nietzsche waren die Griechen demnach zuerst ein heterogenes Volk verschiedener Rassen, das sich durch vorteilhaftes Kreuzen zu der edlen Rasse der Griechen entwickelt hat. Nietzsche positioniert sich damit gegen die damals weit verbreitete Annahme einer griechisch-indogermanischen Rassenreinheit und weist den Begriff der „Rassegriechen“ vehement zurück.³ Obwohl Nietzsche anhand einiger Termini der Biologie und Rassenforschung argumentiert, wertet er konventionelle Thesen über Rasse und Rassenreinheit um. Dabei vermischt er eine (pseudo-) naturwissenschaftliche mit einer kulturtheoretischen Perspektive, indem er sich nicht nur für die biologische, sondern auch für die kulturelle Beschaffenheit der Griechen interessiert. Auch das Konzept einer homogenen, ‚reinen‘ Kultur dementiert er, indem er nachdrücklich betont, die griechische Kultur und Religion seien aus der Synthese verschiedener Traditionen und Bräuche entstanden. Nietzsches Rassebegriff lässt sich in der Idee resümieren, dass Rasse nicht eine *res nata* – so der übliche Gebrauch des Rassebegriffs –, sondern eine *res facta* darstellt (vgl. Conway 2002, S. 170). Entscheidend ist also der Entwicklungsprozess an sich, aus dem eine Rasse entsteht. Unter der Annahme, dass sich eine Rasse erst ‚erschaffen‘ muss, besteht folglich aber auch die Gefahr einer Selbstauflösung oder Degeneration, wie man aus Nietzsches Kritik am späten Griechentum ableiten kann (vgl. Schank 2000, S. 72).

Beim Nachdenken über Nietzsches Verwendung des Rassebegriffs darf dessen uneinheitliche Verwendung allerdings nicht außer Acht gelassen werden. So kann der Begriff neben der biologischen auch eine soziale Komponente haben, die auf eine Klasse im Allgemeinen oder die ‚vornehme‘ Elite im Spezifischen bezogen ist (vgl. Martin 2004, S. 73).

³ Auch in *Morgenröthe* äußert sich Nietzsche zu dem Thema der Rassenreinheit. Hier heißt es: „Es gibt wahrscheinlich keine reinen, sondern nur reingewordene Rassen.“ (KGW V/1, S. 215). In dem Abschnitt problematisiert er allerdings Rassenkreuzungen und setzt diese keineswegs als Bedingung zur Entstehung eines vornehmen Volkes voraus. Wie Nicholas Martin zeigt, handelt es sich bei Rassenreinheit vielmehr um „a late, hard-fought achievement“, einer Art Läuterungsprozess also, aus dem die Griechen als exemplarisch *stark und schön* hervorgegangen sind (Martin 2004, S. 50).

3 Die *Geburt der Tragödie* und die Griechen

Es stellt sich allerdings die Frage, welche Charakteristika die Griechen in den Augen Nietzsches zu einer solch vornehmen Rasse auszeichnen. Aufschluss dazu kann in der *Geburt der Tragödie* gefunden werden: In Anlehnung an die von Nietzsche elaborierte metaphysische Kunsttheorie des Apollinischen und Dionysischen Prinzips bestünde die außerordentliche Errungenschaft der Griechen nämlich darin, durch ihren „hellenische[n] ,Wille[n]“ (KGW III/1, S. 34) Ordnung und Form in das zuerst herrschende Chaos gebracht und durch Zügelung des Dionysischen kulturelle Entwicklung angeregt zu haben. Die Essenz des daraus entstandenen vornehmen Griechischen lässt sich, wie Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* behauptet, in den Tragödien des Aischylos und des Sophokles wiederfinden: Diese seien nämlich aus der Vereinigung des formgebenden traumhaften Apollinischen mit dem rauschhaften zügellosen Dionysischen hervorgegangen, die sich in der Tragödie in Form des Dramas resp. der Musik manifestieren (vgl. Schülde 2000, S. 187–190).

Auf das Volk der Griechen bezogen wirft der Terminus des Dionysischen jedoch noch einige Definitionsschwierigkeiten auf. So stellt Nietzsche im zweiten Kapitel der Tragödienschrift eine Unterscheidung zwischen griechischem und barbarischem Dionysus-Kult auf: „Dagegen brauchen wir nicht nur vermutungsweise zu sprechen, wenn die ungeheure Kluft aufgedeckt werden soll, welche die *dionysischen Griechen* von den *dionysischen Barbaren* trennt.“ (KGW III/1, S. 27, hervorgehoben von J. B.)

Dem folgt eine längere Auflistung verschiedener, von Wollust und Grausamkeit geprägter Bräuche, die Nietzsche den barbarischen, d. h. orgiastisch-orientalischen, Anhängern des Dionysus-Kults zuschreibt. Wie Winkler zeigt, ließe sich dies als eine orientalistische Vorstellung deuten, gemäß derer die edle Verfassung der Griechen der Maß- und Sittenlosigkeit des Orients gegenübergestellt würde (Winkler 2018b, S. 266–267).⁴ Der Begriff des Barbaren, den die Griechen zur Bezeichnung der Nicht-Griechen verwendeten, hatte ursprünglich keine pejorative Konnotation, sondern diente lediglich zur Differenzierung. Erst mit den Perserkriegen hätte der Barbarenbegriff die semantische Erweiterung von ‚primitiv‘ und ‚unkultiviert‘ erfahren, die er später vermischt mit leichter Bewunderung auch unter den Römern besäße, so Ottmann (Ottmann 1999, S. 258). Auch wenn Nietzsches Verwendung des Barbarenbegriffs sehr viel komplexer und vor allem selten einheitlich ist, lässt sich eine ähnliche semantische Verschiebung bereits in Nietzsches Frühwerk erkennen. Zwar verwendet er den Terminus hier

⁴ S. auch Abschnitt 2 in Winklers Beitrag zum vorliegenden Band, S. 29–30.

noch häufig in seiner ursprünglichen Bedeutung, doch wird der Begriff des Barbaren z.B. im obenstehenden Passus durch die Semantik des Exzesses, des Rausches und der Maß- und Formlosigkeit erweitert.⁵

Im Gegensatz zum barbarischen Kult wäre der griechische Dionysus-Kult demnach gezügelter und ebenso wie das Apollinische aus der griechischen Kultur selbst entstanden.⁶ Obwohl es sich bei dieser scharfen Trennung eindeutig um einen Versuch handelt, das Griechische, d. h. den griechischen Kulturstaat, vom Barbarischen abzugrenzen, scheint dies wenig plausibel und selbst in der Tragödienschrift nicht haltbar. Tatsächlich erscheint die Distinktion an und für sich bereits paradox, da der Kult um Dionysus, den Barbaren *par excellence*, immer auch an das Barbarische grenzt. Dies lässt sich auch anhand des vierten Kapitels der *Geburt der Tragödie* zweifelsfrei belegen, da Nietzsche hier seine vorangehende Aussage relativiert und Griechentum an Barbarei assimiliert. Die Tatsache, dass keine klare Abgrenzung zwischen den übrigens unscharf definierten Begriffen des Dionysischen und Barbarischen erfolgt, sondern diese in der Textstelle fast gleichgestellt werden, stützt ferner die Annahme, dass das Barbarische ein fester Bestandteil des dionysischen Griechischen ist:

„Titanenhaft“ und „barbarisch“ dünkte dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das Dionysische erregte: ohne dabei sich verhehlen zu können, dass er selbst doch zugleich auch innerlich mit jenen gestürzten Titanen und Heroen verwandt sei. Ja er musste noch mehr empfinden: sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysus leben! Das „Titanische“ und das „Barbarische“ war zuletzt eine eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische! (KGW III/1, S. 36)

5 Im zweiten Kapitel der GT werden die ‚barbarischen‘ Bräuche aufgelistet und mit jenen des griechischen Dionysus-Kults kontrastiert: „Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familienthum und dessen ehrwürdige Satzungen hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ‚Hexentrank‘ erschienen ist“ (KGW III/1, S. 28).

6 Buybeck, Praet und Vanden Poel greifen Nietzsches Unterscheidung zwischen griechischen und barbarischen Dionysiern auf, gehen aber so weit, von zwei verschiedenen Dionysos-Figuren zu sprechen: Eine, die sich durch Gewalt und Zerstörung ausweise und eine zweite, die erst durch den interkulturellen Austausch entstanden sei. Diese Trennung ist jedoch höchst problematisch; nicht nur, weil sie bei Nietzsche selber nicht haltbar ist, sondern auch, weil Nietzsche niemals von verschiedenen Götterfiguren, sondern lediglich von verschiedenen Kulturen und Bräuchen spricht (Biebuyck/Praet/Vanden Poel 2004, S. 164).

Paradoxerweise versucht Nietzsche hier, den Gegensatz zwischen Barbaren und Griechen aufzuheben, indem er den Begriff des Barbarischen durch das *Titanische* erweitert und somit den barbarisch-titanischen Ursprung des Griechentums betont. Das Titanische lässt sich hier fast in Analogie zum Barbarischen verstehen, einzig mit dem Unterschied, dass Nietzsche das titanische Zeitalter als „vorapollonisch[]“, das barbarische jedoch als „ausser-apollonisch[]“ beschreibt (KGW III/1, S. 36). Diese Differenzierung wird in einem weiteren Schritt allerdings relativiert, da sich aus der Perspektive des apollinischen Griechen beide durch Übermaß charakterisieren und es ferner heißt, jener erfahre das Dionysische als titanisch wie auch als barbarisch (vgl. KGW III/1, S. 36). Folglich liegt eine Umwertung des ursprünglichen Barbarenbegriffs vor, da das „Titanische“ oder „Titanenhaft[e]“ durch den mythologischen Verweis auf die vorolympischen Titanen als „monumental und gewaltig“ konnotiert wird. Damit deutet Nietzsche die Stärke und Gewalt an, die er an anderen Stellen ebenso den Barbaren zuschreibt. Dabei schwingt stets ein bewundernder Ton mit, und die ursprünglich als negativ und primitiv definierte Gewalt erfährt eine Umwertung zur kulturtreibenden Kraft. Interessant ist die Einführung des Titanischen auch im Hinblick auf die Bezeichnung der mythologischen Figur Prometheus als ‚Barbar aus der Höhe‘.⁷ Sie scheint die These einer Analogie zwischen Titan und Barbar zu stützen.

In der *Geburt der Tragödie* stellt Nietzsche eine kausale Verbindung zwischen der attischen Tragödie und des alten Griechentums auf, indem er beiden das künstlerisch-metaphysische Konzept der Opposition des Dionysischen und Apollinischen zugrunde legt. Wie bereits erwähnt wurde, stellt Nietzsche diesem Ideal, das die attische Tragödie und das tragische Zeitalter verkörpern, die Vorstellung eines spätzeitlich-epigonalen Niedergangs kritisch gegenüber: Dieser erfolge einerseits unter Sokrates⁸ und Euripides, mit denen Nietzsche den Untergang der Tragödie und gleichsam den Verfall des vornehmen Griechentums assoziiert. Andererseits sind damit auch die Verfallserscheinungen – in seinem späteren Werk als *décadence* bezeichnet – der Moderne gemeint. Beeinflusst von Jakob Burckhardt reiht er sich zwar in eine Tradition ein, in der die Moderne

7 „Ich zeige auf etwas Neues hin: gewiß, für ein solches demokratisches Wesen giebt es die Gefahr des Barbaren, aber man sieht sie nur in der Tiefe. Es giebt auch eine andere Art Barbaren, die kommen aus der Höhe: eine Art von erobernden und herrschenden Naturen, welche nach einem Stoffe suchen, den sie gestalten können. Prometheus war ein solcher Barbar. —“ (NL 1885, KGW VII/3, 34[112]).

8 Ottmann kritisiert Nietzsches Antisokratismus als historisch und philosophisch unkorrekt und folgert aus der Ähnlichkeit des Bildes, das Nietzsche von Sokrates liefert, zu den modernen Bildungsphilistern, dass es sich vielmehr um eine Gegenwartskritik handelt (Ottmann 1999, S. 38).

am Vorbild der Griechen kritisch perspektiviert wird,⁹ gleichzeitig sagt sich Nietzsche jedoch vom Klassizismus Goethes, Schillers und Winckelmanns los. Diesen wirft er im 20. Kapitel der Tragödienschrift eine Entartung der Antike durch oberflächliches und harmonisierendes Epigontentum vor. Im Gegensatz dazu postuliert Nietzsche eine „Wiedergeburt des hellenischen Alterthums“ (KGW III/1, S. 127) aus dem Dionysisch-Irrationalen, das epigonale und ermüdete Gegenwartskultur mit neuem Leben füllen soll.

4 *Der griechische Staat*

Die Vorstellung des Barbarischen als wiederbelebende und Kultur erzeugende Kraft thematisiert Nietzsche ebenso in der gleichzeitig wie die *Geburt der Tragödie* verfassten Schrift *Der griechische Staat* (NL 1872, KGW III/2, S. 258 – 271). Diese war ursprünglich ein Geschenk an Richard Wagners Frau Cosima und wurde womöglich aufgrund ihrer vehementen Kritik aus dem Werk entfernt und erst posthum als dritte der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* veröffentlicht. Tatsächlich bricht Nietzsche in der Schrift vollständig mit Wagners Konzeption der griechischen Polis, die sich, wie Martin Ruehl aufzeigt, an einem klassischen und demokratischen Altertum orientiert (Ruehl 2004, S. 84 – 85). Nietzsche hingegen plädiert neben einer Rückkehr zur antiken Tragödie und Lebensform vor allem für eine kriegerische, aristokratische und anti-demokratische bzw. anti-sozialistische Staats- und Gesellschaftsform, die der Kultur untergeordnet zu sein habe. Ottmanns Untersuchungen zeigen, dass Nietzsches rückwärtsgewandte und zugleich utopische Vorstellung des griechischen Staats in dieser Hinsicht bestimmte Elemente von Platons *Politeia* enthält (Ottmann 1999, S. 45). Auch Platon sieht einen aristokratischen Sklaven- und Kriegerstaat vor, der von einer qualifizierten Elite, den Philosophen-Königen, regiert werden soll. Aufgabe des Staats sei es, diese Philosophen-Könige einerseits hervorzubringen und andererseits zu schützen. Anders als bei Platon sollen bei Nietzsche die Künstler nicht vertrieben werden, sondern eben jene Führungselite stellen. Auch wenn Nietzsche in anderen Texten Platon eher kritisch gegenübersteht, zeugt das Ende seiner Schrift

⁹ Wie Ottmann in seiner Studie nachweist, sind weitere Elemente, die Nietzsche von Jakob von Burckhardt übernimmt, z. B. die Gegenüberstellung von Streben nach Macht und Reichtum der Moderne und Genuss und Maß der Antike, die Präferenz des „agonalen“ Zeitalters sowie die Verbindung von Kultur und Gewalt, in der letztere als Katalysator von Kultur betrachtet wird. Den entscheidenden Unterschied erkennt Ottmann jedoch darin, dass bei Burckhardt Staat, Religion und Kultur als gleichgestellte Kräfte herrschen, bei Nietzsche alles der Kultur als letztes und edelstes Ziel untergeordnet wird (Ottmann 1999, S. 19).

von höchster Anerkennung, da er Platon lobt, das „eigentliche Ziel des Staates, die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius [...] [durch] dichterische Intuition gefunden“ (NL 1872, KGW III/2, S. 270) zu haben. Einzig die Übernahme sokratischer Prinzipien, wie die vorrangige Position der Weisen in seinem Staatsmodell, lastet er Platon an.

Der Begriff des Barbaren ist für Nietzsches platonisierenden Sklaven- und Kriegerstaat fundamental und wird hier mit Gewalt und Grausamkeit gleichgesetzt. Dabei bezieht er sich unabhängig von der in der Antike begründeten Bedeutung auf den Beginn eines jeglichen Volkes, also auch des griechischen. Der griechische Staat wie jeder andere habe folglich barbarische Züge, denn er sei erst dadurch zustande gekommen, dass eine barbarische, d.h. starke und wilde Gruppe von Eroberern eine andere überwältigt und eine gesellschaftliche Hierarchie errichtet habe.

Diesbezüglich bietet es sich an, eine Parallele zu der in der *Geburt der Tragödie* elaborierten Kunsttheorie Nietzsches zu ziehen: Der metaphysischen Annahme, dass nur durch die Mäßigung des chaotisch-rauschaften Dionysischen durch das formgebende Apollinische wahre Kunst entstehe,¹⁰ entspricht die von Nietzsche im *Griechischen Staat* dargestellte Kulturtheorie. Dementsprechend könnten die ‚Barbaren‘ oder ‚Erobernden‘ sich nur unter dem zügelnden, formgebenden Einfluss der ‚Eroberten‘ zu der Klasse der ‚Vornehmen‘ bzw. der ‚Herrenrasse‘ weiterentwickeln.¹¹ Die Zügelung der reinen Barbarei durch die Bindung der entgegengesetzten Kräfte der Erobernden und Eroberten – ein Gegensatz, der an die Opposition von Apollinischem und Dionysischem erinnert – ermöglicht erst die Kultivierung und Verfeinerung der anfangs animalischen und primitiven Barbarei. Außerdem begünstigt sie die Gründung einer funktionierenden und als exemplarisch hervorgehobenen Kulturgesellschaft, wie es jene der Griechen war (vgl. Lepers 2009, S. 122). Dieselbe Energie, die zwischen Erobernden und Eroberten herrscht, übertrage sich außerdem auf die vornehmste, führende Ge-

10 Wie Nietzsche in der Tragödienschrift verdeutlicht, würde eine Unterdrückung des Dionysischen zu Gunsten des Apollinischen zu einer Erstarrung führen. Lasse man aber dem Dionysischen die Überhand, habe dies Chaos und Zerstörung zur Folge. Laut Nietzsche kann das Dionysische, welches in Verbindung mit dem Rausch zur Selbstauflösung tendiert, erst durch das formgebende Apollinische fortbestehen, wohingegen das Apollinische nur durch das Dionysische sein volles Potenzial entfalten kann. Beide Prinzipien sind daher aufeinander angewiesen und sollten idealerweise mit ihrem Gegenteil verbunden werden. Zu beachten ist allerdings, dass es sich keineswegs um eine harmonische Union oder Gesamtheit handelt, sondern dass gerade die zwischen den beiden Prinzipien herrschende Spannung künstlerisches Potenzial enthält (vgl. Schülde 2000, S. 187–190).

11 Vgl. NL 1872, KGW III/2.

sellschaftsschicht und sporne diese dazu an, ihre Kunst in stetigem Wettkampf zwischen ihren Mitgliedern hervorzubringen.

Wie die vorangehende Lektüre zeigen konnte, wird der Begriff des Barbaren im *Griechischen Staat* grundlegend umgewertet und mit der neuen Semantik einer Kultur erzeugenden und fördernden Kraft behaftet.

Am Rande sei auch erwähnt, dass Nietzsche in seiner Schrift weniger das Ziel einer historischen Untersuchung zum antiken Staatswesen als eine vehemente Kritik an der Moderne verfolgt. So stellt er von Anfang an das Ideal des antiken Griechentums der demokratisch-sozialistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit kritisch gegenüber. Zentral sind dabei Begriffe wie die „Würde der Arbeit“ und die „Würde des Menschen“ (NL 1872, KGW III/2, S. 258), die Nietzsche als „Begriffs-Hallucinationen“ (NL 1872, KGW III/2, S. 259) zu entlarven versucht. In dieser Hinsicht argumentiert er, der Notstand zwingt den modernen Menschen dazu, Arbeit und Elend als ehrenvoll zu bezeichnen, um seine Position der Schwäche zu legitimieren und umzuwerten. In der Antike hingegen wurde Arbeit als schmachvoll abgelehnt:

Das künstlerische Schaffen fällt für den Griechen ebenso sehr unter den unehrwürdigen Begriff der Arbeit, wie jedes banausische Handwerk. Wenn aber die zwingende Kraft des künstlerischen Triebes in ihm wirkt, dann muß er schaffen und sich jener Noth der Arbeit unterziehen. (NL 1872, KGW III/2, S. 260)

Damit verweist Nietzsche auf die Tatsache, dass in der Antike jegliche Art von künstlerischer Tätigkeit mit handwerklichem Schaffen unter dem Begriff der τέχνη (*téchne*) zusammengefasst wird. Folglich wird selbst die Kunstproduktion als Arbeit verstanden; sie muss in der Antike durch den Verweis auf eine äußerlich einwirkende ‚zwingende Kraft‘ bzw. durch göttliche Inspiration zusätzlich legitimiert werden. Hier sei hervorgehoben, dass Nietzsche an dieser Stelle die Kunst in unmittelbarer Verbindung zur Barbarei denkt:

In diesem Schamgefühl birgt sich die unbewußte Erkenntniß, daß das eigentliche Ziel jener Voraussetzungen bedarf, daß aber in jenem Bedürfnisse das Entsetzliche und Raubthierartige der Sphinx Natur liegt, die in der Verherrlichung des künstlerisch freien Kulturlebens so schön den Jungfrauenleib vorstreckt. (NL 1872, KGW III/2, S. 261)

Das Raubtier oder die Bestie stehen bei Nietzsche in einer engen semantischen Beziehung zur Barbarei. Der Text suggeriert folglich, dass das Bedürfnis nach Kultur im Grunde genommen grausam und barbarisch sei, weil es auf einer Dynamik von Eroberung und Unterdrückung beruhe. In einer fast darwinistischen anmutenden Aussage bezeichnet Nietzsche das Leben als einen „entsetzlichen Existenz-Kampf[]“ (NL 1872, KGW III/2, S. 258), in dem Einzelne zwingend

überlegen seien.¹² Demnach herrsche die Kultur schaffende Minderheit über den Sklavendienst der breiten Masse, woraus Nietzsche die Notwendigkeit von Sklaverei als wichtigem Bestandteil eines funktionierenden Kulturstaates ableitet:

[D]urch ihre [der „Mehrzahl“] Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampf entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen. Demgemäß müssen wir uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hinzustellen, daß zum Wesen einer Cultur das Sklaventhum gehöre. [...] Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen. (NL 1872, KGW III/2, S. 261)

Nietzsche versucht ferner, sein Plädoyer für Sklaverei zu legitimieren, indem er argumentiert, Sklaverei sei nur in dem christlichen Moraldenken der Neuzeit, nicht aber unter den Germanen und frühen Christen als anstößig betrachtet worden. Indem Nietzsche die Rückkehr zur aristokratischen Hierarchie der antiken Gesellschaft fordert, wendet er sich gegen die Demokratie und den Sozialismus seiner Zeit, die am „Mangel des Sklaventhums zu Grunde“ (NL 1872, KGW III/2, S. 263) gehe.

Bereits hier stellt Nietzsche einen klaren Zusammenhang zwischen Kultur und Staats- bzw. Gesellschaftsform auf. So sei es Aufgabe des Staats, den oben erläuterten Gesellschaftsprozess in Gang zu setzen. Des Weiteren hält Nietzsche die Kriege der agonalen Stadtstaaten hoch:

[J]ene unablässige Erneuerung jener trojanischen Kampf- und Greuelszenen, in deren Anschauung Iust voll versunken Homer der typische Hellene vor uns steht – wohin deutet diese naive Barbarei des griechischen Staates, woher nimmt er seine Entschuldigung vor dem Richterstuhle der ewigen Gerechtigkeit? (NL 1872, KGW III/2, S. 265–266)¹³

Wie der vorliegende Passus zeigt, ist die frühgriechische Polis im *Griechischen Staat* eindeutig barbarisch, wohingegen Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* noch bemüht ist, Griechentum und Barbarei voneinander abzugrenzen. ‚Naive Barbarei‘ wäre eigentlich ein überaus kritischer Ausdruck, wenn man die überwiegend negative Konnotation beider Wörter bedenkt. Jedoch meint Nietzsche hier den primitiven, aber auch positiv umgewerteten Kampfgeist der frühzeitlichen homerischen Helden, der für Macht und Stärke steht. Dies lässt wiederum erkennen, wie irreführend und uneinheitlich Nietzsche sich des Begriffs der Barbarei be-

¹² Zu Nietzsches Positionierung gegenüber dem Darwinismus siehe auch: Gilbert 2009, S. 125–145.

¹³ Zu diesem Passus s. auch Teil 2 von Markus Winklers Beitrag zum vorliegenden Band, S. 30.

dient. Ferner mythisiert er eine eigentlich historisch anmutende Perspektive, indem er die mythologischen Helden Homers, sowie es auch bei Homer selbst geschieht, wie historische Figuren behandelt.

Der Bezug auf Homer erlaubt, das bereits gebildete Paar Kulturproduktion – Staatsform durch den Begriff des Krieges zu erweitern. Dieser Zusammenhang wird im Folgenden weiter ausgebaut. So heißt es:

Bei diesem geheimnißvollen Zusammenhang, den wir hier zwischen Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk ahnen, verstehen wir, wie gesagt, unter Staat nur die eiserne Klammer, die den Gesellschaftsproceß erzwingt: während ohne Staat, im natürlichen bellum omnium contra omnes, die Gesellschaft überhaupt nicht in größerem Maße und über das Bereich der Familie hinaus Wurzel schlagen kann. Jetzt, nach der allgemein eingetretenen Staatenbildung, concentrirt sich jener Trieb des bellum omnium contra omnes von Zeit zu Zeit zum schrecklichen Kriegsgewölk der Völler und entladet sich gleichsam in seltneren, aber um so stärkeren Schlägen und Wetterstrahlen. In den Zwischenpausen aber ist der Gesellschaft doch Zeit gelassen, unter der nach innen gewendeten zusammengedrängten Wirkung jenes bellum, allerorts zu keimen und zu grünen, um, sobald es einige wärmere Tage giebt, die leuchtenden Blüten des Genius hervorsprießen zu lassen. (NL 1872, KGW III/2, S. 266)

Mit *bellum omnium contra omnes* greift Nietzsche die Gedanken auf, die Hobbes in *De Cive* und *Leviathan* zum „state of nature“ äußert (Hobbes 1839, S. 148). Allerdings handelt es sich bei Nietzsche wohlgermerkt nicht mehr um eine vorzivilisatorische Zeit, in welcher jeder sich mit jedem maß, sondern um eine Epoche der Zivilisation, in der Kriege zwischen in Staaten organisierten Gesellschaften und Völkern geführt werden. Aufgabe des Staats sei es, für inneren Frieden zu sorgen, indem er diese kriegerischen Instinkte kontrolliert und gezielt nach außen richte (vgl. Ruehl 2004, S. 82).

Auffällig ist, dass Nietzsche in der Antike einen notwendigen Zusammenhang zwischen Politik, Staat und der in ihrem Rahmen entstehenden Kultur sieht, wobei er die Begriffe „Staat“ und „Kunst“, „politische Gier“ und „künstlerische Zeugung“, „Kunstwerk“ und „Schlachtfeld“ in ein Verhältnis ‚geheimnisvoller‘ Korrelation stellt. Obwohl sich Nietzsche bezüglich der Moderne von der Politik eher distanziert, scheint ihm diese hinsichtlich der Griechen unumgänglich, die für ihn „die ‚politischen Menschen an sich‘“ (NL 1872, KGW III/2, S. 265) darstellen. Tatsächlich sieht er in ihrem übermäßig vorhanden Politiktrieb den Ursprung der Gewalt, des Wettstreits und der Kriege. Dieser Politiktrieb oder Staatsinstinkt verweist dabei auch auf die Metapher des Raubtiers, mit welchem das Barbarische häufig assoziiert wird. Nietzsche geht dabei tatsächlich so weit zu behaupten, „der Krieg [sei] für den Staat eine ebensolche Nothwendigkeit [...], wie der Sklave für die Gesellschaft“ (NL 1872, KGW III/2, S. 268).

Es sind folglich der Staat und die ihm übergeordnete Kunst- und Kulturentwicklung, welche die Gewalt, Unterdrückung und Barbarei legitimieren. Nietzsche spricht hier zwar vom griechischen Staat, doch verleihen sowohl das gnomisch anmutende Präsens als auch die Abwesenheit des Adjektivs ‚griechisch‘ dem Satz eine verallgemeinernde Tendenz. Demzufolge wäre die Notwendigkeit von Krieg und Sklaverei auch für Nietzsches Zeit noch gültig. Tatsächlich liest sich *Der griechische Staat* weniger wie eine historische Abhandlung als wie eine Auseinandersetzung mit der Moderne. Indem Nietzsche den griechischen Staat als Desiderat in scharfer Opposition zur Moderne rekonstruiert, arbeitet er nämlich die Mängel und Schwachstellen seiner Zeit heraus. Die Dekadenz seiner zeitgenössischen Gesellschaft könne einzig der Krieg als „zeitweiliger Rückfall[] in die Barbarei“ (KGW IV/2, S. 322), wie es später in *Menschliches Allzumenschliches I* heißen wird, beenden und als Kultur erzeugende Kraft wiederbeleben.

Doch muss man mit der Auslegung der radikalen Forderungen Nietzsches bezüglich Sklaverei und Krieg vorsichtig sein: Ottmann plädiert u. a. dafür, Sklaverei und Krieg als übersteigerte Gegenbilder zum Sozialismus der Moderne aufzufassen, da sie in sich das Ideal des archaisch-agonalen Griechentums tragen (Ottmann 1999, S. 30). Ebenso kritisch hinterfragen sollte man den Antisemitismus Nietzsches, der an mehreren Stellen zwischen den Zeilen des *Griechischen Staats* zum Vorschein tritt. So entspricht die beißende Kritik an „jene[n] wahrhaft internationalen heimatlosen Geldeinsiedler[n] [...], die [...] es gelernt haben, die Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate ihrer selbst zu mißbrauchen“ (NL 1872, KGW III/2, S. 268) zwar eindeutig dem antisemitisch geprägten Klischee, mit welchem das Judentum zu Nietzsches Zeiten und bis Mitte des 20. Jahrhunderts oft assoziiert wird.¹⁴ Allerdings ist die Forschung sich im Allgemeinen einig, dass Nietzsche zumindest in seinem Spätwerk als dezidiert Gegner des Antisemitismus auftritt. Was sein Frühwerk betrifft, unter das auch *Der griechische Staat* fällt, sind die Meinungen geteilt. Es kann allerdings davon ausgegangen werden, dass die wenigen antisemitischen Äußerungen dem Einfluss Wagners zuzuschreiben sind (vgl. Niemeyer 1997, S. 140).

¹⁴ Zu diesem Passus s. auch Abschnitt 2 im Beitrag von Markus Winkler zum vorliegenden Band, S. 31.

5 Ausblick

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nietzsches Reflexion über die Barbarei sowohl in der *Geburt der Tragödie* als auch im *Griechischen Staat* eng an sein Verständnis der Antike gebunden ist. Dabei schlägt er eine Kulturtheorie vor, die von einer zyklischen Entwicklung ausgeht. Nietzsche beschreibt die Geschichte der Menschheit als Verfallsgeschichte, in welcher sich Moderne und archaisch-homerisches Griechentum als Gegenpole gegenüberstehen. Während er die Dekadenz der Moderne vehement kritisiert, stellen die Griechen für Nietzsche einen Idealzustand dar. Diese rückwärtsgewandte Utopie beruht auf dem hohen Potenzial an Kulturschöpfung, das Nietzsche den antiken Griechen aufgrund ihrer aristokratischen, kriegerischen und anti-demokratischen Staatsform zuschreibt, wie er im *Griechischen Staat* deutlich macht. Der Begriff des Barbaren spielt für Nietzsches Verehrung der alten Griechen eine wichtige Rolle. Auch wenn Nietzsche zu Beginn des zweiten Kapitels der Tragödienschrift noch versucht, den griechischen Dionysos-Kult von der pejorativen Vorstellung eines maßlosen, zuchtlosen und rauschhaften barbarischen Kultes abzugrenzen, löst er sich danach von dem gängigen Konzept der Barbarei und kommt schließlich im vierten Kapitel zur Einsicht, das Barbarische sei ein fester Bestandteil des griechischen Dionysos-Kultes. Dabei erfährt der zu Beginn pejorativ verwendete und moralisch besetzte Begriff eine radikale Umwertung, die vor allem im *Griechischen Staat* zum Ausdruck kommt: Tatsächlich lässt sich in der Beschreibung der Barbaren als Eroberer eine Bewunderung für ihre Kraft und Stärke, aber auch für ihre primitiven, einem Raubtier ähnlichen Instinkte erkennen. Was den antiken griechischen Staat in seinen Augen allerdings so einzigartig macht, ist die Überzeugung, dass er anhand einer aristokratischen Staatsform das den Griechen innewohnende Barbarische, das sich u. a. im Dionysos-Kult zeige, durch die antagonistisch wirkende Kraft der sklavischen Massen zügeln und in dieser Verbindung den Nährboden für wahre Kunst lege. Die dem Zwecke der Kultur untergeordnete Staatsform legitimiert und erfordert folglich die Barbarei. Um hingegen die dekadente Gesellschaft der Moderne wiederzubeleben, in der die Sklaven die Überhand ergriffen hätten, plädiert Nietzsche für eine Rückkehr zum Barbarisch-Dionysischen. Einzig dieses besitze das Potenzial, die ermüdete und erschlafte Gegenwartsgesellschaft wie mit einem Sturmwind (vgl. KGW III/1, S. 128) – so eine in der *Geburt der Tragödie* verwendete Metapher – wiederzubeleben. Im Blick auf Nietzsches Gesamtwerk lässt sich diese rückwärtsgewandte Utopie ganz im Sinne des im Nachlass formulierten Rufs nach den „Barbaren des 20. Jahrhunderts“ (KGW VIII/2, S. 259–260) lesen. Problematisch werden diese Gewaltverherrlichung und die Aufwertung des Krieges als Mittel der Kulturerneuerung besonders

im Hinblick auf die dunkle Seite der Nietzsche-Rezeption. Jedoch bleibt unklar, ob es sich bei dem *Griechischen Staat* tatsächlich um ein politisches Programm oder lediglich um eine rückwärtsgewandte Utopie handelt. Für letzteres würde die über- und apolitische Dimension des Textes sprechen. Ottmann führt z. B. auf, dass ästhetische Ideale gegenüber einer praktischen Staatslehre überwiegen und sowohl der *Geburt der Tragödie* als auch dem *Griechischen Staat* die Idee einer Artistenmetaphysik zugrunde liegt, die sowohl Dasein als auch Politik einzig und allein durch Kunst und Kultur rechtfertigt (Ottmann 1999, S. 43–45). Jene überpolitischen Forderungen würden sich höchstens in der Idee einer ‚Kulturpolitik‘ resümieren lassen. Erschreckend ist allerdings, mit welcher Radikalität jenes überpolitische Ideal einer Kulturgesellschaft in Nietzsches Schrift mit politischen Forderungen einhergeht.

Literaturverzeichnis

- Biebuyck, Benjamin/Praet, Danny/Vanden Poel, Isabelle (2004): „Cults and Migrations. Nietzsche’s Meditations on Orphism, Pythagoreanism, and the Greek Mysteries“. In: Paul Bishop (Hrsg.): *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, S. 151–169.
- Conway, Daniel W. (2002): „The Great Play and Fight of Forces. Nietzsche on Race“. In: Julie K. Ward u. Tommy L. Lott (Hrsg.): *Philosophers on Race*. Oxford, S. 167–194.
- Gottwein, Egon: „Griechisches Wörterbuch Online“. <http://www.gottwein.de/GrWk/Gr01.php?qu=τεχνη&ab=Hui> (zuletzt abgerufen am: 11.03.2021).
- Hobbes, Thomas/Sir Molesworth, William (1839): „De Cive“. In: John Bohn (Hrsg.): *Opera philosophica quae latine scripsit omnia: in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*. London, S. 157–432.
- Lepers, Philippe (2004): „Nietzsche and the Barbarians“. In: *Neue Beiträge zu Nietzsches Moral-, Politik- und Kulturphilosophie*. Hrsg. v. Isabelle Wienand. Fribourg, S. 110–130.
- Martin, Nicholas (2004): „Breeding Greeks: Nietzsche, Gobineau, and Classical Theories of Race“. In: Paul Bishop (Hrsg.): *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, S. 40–53.
- Merlio, Gilbert (2009): „Nietzsche, Darwin et le Darwinisme“. In: *Revue Germanique Internationale* 10, S. 125–145.
- Niemeyer, Christian (1997): „Nietzsches rhetorischer Antisemitismus“. In: *Nietzsche-Studien* 26, S. 139–162.
- Ottmann, Henning (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, Boston.
- Ruehl, Martin A. (2004): „Politeia 1871. Young Nietzsche on the Greek State“. In: Paul Bishop (Hrsg.): *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, S. 79–97.
- Schank, Gerd (2000): „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche. Berlin, New York.
- Schlegel, Friedrich (1979): „Über das Studium der griechischen Poesie“. In: Ders.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Bd. 1: *Studien des Klassischen Altertums*. Ernst Behler (Hrsg.). München, Paderborn, Wien, Zürich.

- Schmidt, Jochen (2012): Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* = *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Hrsg. v. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd. 1/1. Berlin, Boston.
- Schülde, Christian (2000): „Apollinisch-dionysisch“. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. v. Henning Ottmann. Stuttgart, Weimar, S. 187–190.
- Sommer, Andreas Urs (2016): Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* = *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Hrsg. v. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd. 5/1. Berlin, Boston.
- Winkler, Markus (2018a): „Theoretical and Methodological Introduction“. In: Markus Winkler in collaboration with Maria Boletsi, Jens Herlth, Christian Moser, Julian Reidy, and Melanie Rohner: *Barbarian: Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts*. Bd. I: *From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century*. Stuttgart, S. 1–44.
- Winkler, Markus (2018b): „Nietzsche’s Concept of Barbarism: From Rhetoric to Genealogy“. In: Markus Winkler in collaboration with Maria Boletsi, Jens Herlth, Christian Moser, Julian Reidy and Melanie Rohner: *Barbarian: Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts*. Bd. I: *From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century*. Stuttgart, S. 258–284.

