

---

Jürgen Große

## »Für mich ist er kein freier Mensch gewesen«

*Cioran, Nietzsche und der Nietzscheanismus*

---

»Je älter ich werde, um so mehr bin ich ganz gegen die Ideen von N. Ich mag immer weniger die rasenden Denker. Ich ziehe ihnen die Weisen und die Skeptiker vor, die ›nicht-inspirierten‹ schlechthin, die kein Schmerz erregt noch verwirrt. Ich liebe die Denker, die an erloschene Vulkane erinnern.«

E. M. Cioran, C 46<sup>1</sup>

*I. Nietzscheanismus.* – Die Aufspaltung von Nietzsches Werk in ein literarisches Stilphänomen und ein Konglomerat widersprüchlicher Ideen bestimmte die Rezeption schon frühzeitig.<sup>2</sup> Gewiss sprach aus solcher Spaltung ein Wunsch nach Eindeutigkeit, sicherlich auch nach Vereinnahmbarkeit, wovon keine Interpretation ganz frei sein kann. Andererseits schien seit je Nietzsches Werk stärker als andere auf gewisse Konjekturen seiner Entstehung zu verweisen. Von diesen ging ein unabweisbarer Anpassungsdruck aus. Die Nietzscheinterpreten literarischer wie philosophischer Provenienz, jedenfalls die prominentesten, suchten diesem Druck durch bestimmte geistige Attitüden zu entsprechen – durch Imitation oder durch Ideologisierung. Imitieren ließ sich Nietzsche, sofern man ihn primär als Stilisten, sein Schreiben eher nach der Haltung denn dem Gehalt betrachtete; ideologisieren konnte man sein Denken, indem man einigen dort nachweisbaren Versatzstücken aus der philosophischen Tradition den Vorzug vor anderen gab. Der Term ›Nietzscheanismus‹<sup>3</sup> stand auf lange Zeit für die Verführung zum Vereinheitlichen oder zumindest Vereinseitigen, die von diesem Werk auf seine Interpreten auszugehen und es schwer zu machen schien, eine autonome Sinnzone von Verfasserintentionen gegen ihre hermeneutische Überwölbung abzugrenzen. Die Ambition, gleichermaßen die Autonomie des Interpreten und die des Werkes zu garantieren, erfuhr einen mächtigen Aufschwung mit den philologisch-kritischen Bemühungen um Nietzsche nach 1945. Merkwürdigerweise ist aus dem Umkreis dieser Textkritik, die seit zwei Jahrzehnten durch eine massive Biographie-Hermeneutik verstärkt wird, wenig hervorgegangen, was an gedanklicher Durchdringung den – in puncto Textgrundlage so viel schlechter gestellten, aber mittlerweile für klassisch geltenden – Interpretationen von Andler, Klages, Löwith, Fink, Heidegger, Kaufmann oder Valéry gleichrangig wäre. Die Sterilität der akademischen Nietzsche-Hermeneu-

tik wird auch gern von einigen ihrer Protagonisten beklagt.<sup>4</sup> Sie mag einerseits in der hohen methodischen und thematischen Differenzierung des wissenschaftlichen Betriebs überhaupt gründen, scheint aber auch auf eine endlich gelungene Entkoppelung Nietzsches vom politischen Nietzscheanismus, sprich: seine Entnazifizierung zurückzugehen. Elisabeth sei an allem schuld, so lautet es häufig in Populär- wie Fachliteratur zum Thema.<sup>5</sup> Die Unbefangenheit der sekundärliterarischen Nietzsche-Verarbeitung korrespondiert mit einer bislang nicht dagewesenen Immunität gegen die Beunruhigung durch Nietzsches Philosophieren selbst. Nietzsches Werk fungiert heute eher als Zitatenschatz denn als politische, philosophische oder literarische Herausforderung, zumindest was die deutschsprachige Rezeption angeht. Bücher wie Collis *Nach Nietzsche* (1974) und zuvor Batailles *Nietzsche-Memorandum* (1945) – ein Nietzsche-Kommentar ohne Nietzsche-Zitate und eine Zitatensammlung ohne Rahmenkommentar – haben allerdings gezeigt, dass es auch anders geht. Und, in hartem Ringen mit dem Vorbild Nietzsche, der rumänischstämmige Dichterdenker E. M. Cioran (1911–1995).

2. *Rezeptionsgeschichte.* – Von Ciorans Nietzscheverhältnis war verstärkt erst die Rede, nachdem ihn die intellektuellen Massenmedien – TV-Kulturkanäle, Literaturzeitschriften, das Großfeuilleton – entdeckt hatten. Seit den 1970er Jahren verhalfen Aphorismenbücher wie *Vom Nachteil, geboren zu sein* (*De l'inconvénient d'être né*, 1973), *Gevierteilt* (*Écartèlement*, 1979) und *Der zersplitterte Fluch* (*Aveux et Anathèmes*, 1987) Cioran zu einer – bescheidenen – Prominenz, zu der auch Übersetzungen ins Englische beitrugen. Neuauflagen der Essay-sammlungen *Lehre vom Zerfall* (*Précis de décomposition*, 1949), *Dasein als Versuchung* (*La tentation d'exister*, 1956) sowie *Geschichte und Utopie* (*Histoire et utopie*, 1960) folgten in Frankreich wie in der Bundesrepublik. Namentlich das Feuilleton sowie die akademische Rezeption in Übersee bestritten Cioran jedoch zugleich die philosophische Originalität, wobei die Nietzsche-Nähe als wichtigstes Indiz galt. Ein »unvollendeter Nietzscheaner« oder »Nach-Nietzscheaner« heißt Cioran selbst bei wohlwollenden Interpreten wie Patrice Bollon.<sup>6</sup> Ironischerweise traf diese Rezeption Cioran in einer Lebensphase an, da er sich von Nietzsche längst abgewandt hatte. Vom »armen Meister« Nietzsche liest man in seinem Gästebuch-Eintrag in Sils-Maria 1981;<sup>7</sup> in einem zwei Jahre später geführten Interview nennt Cioran sein ehemaliges Idol schlicht einen »armseligen Kerl«: Nietzsche ist für Cioran zu diesem Zeitpunkt weder ein stilistisches noch ein existentielles Vorbild mehr, er interessiert ihn nur noch als psychologischer Fall. Nietzsche ist ihm ein Extremist des Denkens und des Schreibens, dessen reales Dasein von dieser Überanstrengung unberührt blieb und der demgemäß nur in seinem uneingestandenem Scheitern, in den Äußerungen außerhalb des Werks, eine gewisse Anteilnahme verdient. »Nietzsche hatte in meiner Jugend

auf mich einen großen Einfluß. Jetzt fühle ich mich sehr fern von ihm. Warum? Weil er seine Theorie konstruierte. Er hat ein Ideal, eine Idee vom Menschen, von den Werten *en fonction de* – wie die Franzosen sagen – in Abhängigkeit von dieser Vision geschrieben, gefaßt, elaboriert. Und so bekam ich den Eindruck, daß alles etwas falsch ist. Als Prophet und sogar als Analytiker – auch wenn er Analytiker ist, ist er noch Prophet – wollte er unbedingt etwas ›bringen‹, etwas schaffen, eine Rolle in der Kultur spielen usw. Und stellen Sie sich vor: Jetzt kann ich nur seine Briefe noch mit Vergnügen lesen, denn in seinen Briefen ist er das Gegenteil von dem, was er in seinen Schriften ist. In seinen Briefen sieht man, wie er war: ein armseliger Kerl.« (*Scheitern* 88) Und dennoch: Ciorans *Cahiers* verzeichnen über die Jahrzehnte hinweg geradezu regelmäßige Nietzsche-Lektüren. Die nicht allzu zahlreichen Namensreferenzen, die sich im veröffentlichten Werk Ciorans finden, gelten oft Nietzsche als Denk- wie als Daseinstypus. Der alte Cioran begreift sich als Nietzsches Antipoden, denn seine eigene Geistesbiographie habe vom Rausch zur Ernüchterung geführt – die keinesfalls beruhigende Weisheit bedeute! »Nietzsches großes Glück, so geendet zu haben, wie er geendet hat. In der Euphorie!« (*N* 22)<sup>8</sup>

Denken (wie Schreiben) ist für Cioran stets Ausdruck und Ausgang von einer Lebensnot gewesen, nicht Arbeit an Aussagen-Zusammenhängen, kurz: eine Stilfrage in mehr als literarischem Sinne. In diesem Sinne bleibt Nietzsche für den Rumänen lebenslänglich *der* Philosoph. Dennoch kommt die Reduktion Nietzsches auf einen ›Fall‹ beim späten Cioran nicht von ungefähr. Sie fällt in jene Jahre, da sich um Nietzsches Werk, nunmehr gereinigt von den Fälschungen des Nietzsche-Archivs, ein gewaltiger akademischer Betrieb mit dem Anspruch kulturöffentlicher Relevanz zu etablieren beginnt. Die universitären und publizistischen Karrieren, die sich seit den 1970er Jahren auf Nietzsche-Interpretationen (und nichts sonst!) gründen lassen, bringen einen neuen Interpretentypus hervor. Dieser unterstellt stillschweigend eine Isolierbarkeit des Textes vom Kontext, eine Unabhängigkeit der ›Ideen‹ Nietzsches von rezeptionsgeschichtlicher Wissenslast wie existentieller Herausforderung für den Interpreten. Cioran ist das verdächtig. Bereits die universitätsphilosophischen Klassiker der Nietzscheauslegung wie Heidegger und Jaspers hatte er mit Misstrauen beobachtet: »All diese Professoren, Heidegger vorneweg, die als Nietzscheparasiten leben und glauben, philosophieren sei, über Philosophie zu sprechen. – Sie erinnern mich an jene Dichter, die glauben, die Mission eines Poeten sei, die Poesie zu preisen.« (*C* 100) Den französischen und später den deutschsprachigen Nietzscheanismus, wie er im Umkreis von Strukturalismus und Poststrukturalismus gedieh, empfindet Cioran vollends als epigonal. Diese Philosophen hätten, wie schon Heidegger, aus Nietzsche ein *Thema* gemacht, schlimmer noch: eine Forschungshypothese, auf die sich weitere Sekundärliteratur häufen lässt. Cioran hat dabei weniger die Unmenge biographischer Arbeiten

im Auge, die das Entstehen der neuen *Kritischen Gesamtausgabe* begleitete, sondern jene Publikationen, die, ob von Philosophen oder Literaturkritikern verfasst, Nietzsche in einen Dichter und einen Denker aufspalten. In dieser Einseitigkeit kann der interpretierte Autor keine Macht mehr über den Interpreten behaupten; er ist ihm hilflos ausgeliefert. Die Macht des Interpreten beweist sich darin, dass er ein Ausdrucksphänomen auf einen literarischen Kniff oder einen Gedankenkomplex reduzieren kann. Dichter werden so als Denker lesbar und Denker als Philosophen, also als bloße Vertreter gewisser Ideen. Nietzsche ist für Cioran aber ein Dichterdenker, was reduktionistische Lesarten ausschließt. »Mit einem Dichter genauso umzugehen wie mit einem Denker scheint mir ein Mangel an Feinsinn zu sein. Es gibt Bereiche, an die die Philosophen nicht rühren sollten.« (ZF 7) Als Dichter findet Cioran den »armen Meister« ebenso misshandelt wie als Denker, denn Nietzsche gehört zu den »Denkern aus erster Hand«: Diese »meditieren über die Dinge; die andern über Probleme.« (N 37) Nietzsches Platz in dieser Typologie aus dem *Nachteil* ist so eindeutig wie schon in einem der letzten rumänischsprachigen Jugendwerke, der *Gedankendämmerung* (*Amurgul gândurilor*, 1940). Dort unterscheidet Cioran »die über Ideen und die über sich selbst Nachdenkenden. Der Unterschied zwischen Syllogismus und Unglück . . .« (Gd 62) Mangel an Unglückserfahrung – durch Talent zu Verstiegenheit, Einsamkeit, Neurasthenie – wirft Cioran der professionellen Nietzscheinterpretation seiner Zeit vor. Ihre Vertreter schienen ihm allzu gesund, allzu unempfindlich für die Versuchung Nietzsche. Ihre literarische Produktion sei daher bodenlos. Epigonal bzw. zweitrangig findet Cioran aber auch jene Nietzscheleser, die nicht als Interpreten, sondern als Fortdenker Nietzschescher Ideen selbst auftreten – die sich gleichsam ins anonyme Innere dieses Philosophierens begeben wollen ohne Rücksicht auf biographische, philosophische, historische Tributpflichten. Am Strukturalismus und seinen Fort- und Neubildungen wittert Cioran eine noch größere Herrschaftsanmaßung gegenüber Nietzsche, dem Existenz- wie dem Sprachphänomen: Sobald man die Sprache als opak gegen jeden außersprachlichen Sinn auffasse, sei man handstreichartig zu einer so absoluten wie fragwürdigen Souveränität gekommen, denn Sprache als bloße Struktur wäre von der Zwanghaftigkeit des Ausdrucks befreit. Sie würde zum rein intellektuell verfügbaren Sinn-Gebilde, der Unterschied von Autor und Interpret fiel dahin, was diesem wiederum zur Illusion eigenen Schöpferturns verhelfen könnte: Der Kritiker gebärdet sich als Schriftsteller. Im Rückblick auf die strukturalistische Literatur notiert Cioran: »Der wahre Schriftsteller schreibt über Menschen, Dinge und Ereignisse, er schreibt nicht über das Schreiben, er bedient sich der Worte, aber hält sich nicht bei Worten auf, macht aus ihnen keinen Gegenstand seiner Grübeleien. Er wird alles sein, nur kein Wort-Anatom. Das Sezieren der Sprache ist die Marotte derer, die, da sie nichts auszusagen haben, sich aufs Sagen beschränken.« (G 97)

3. *Leben, Denken, Schreiben.* – Ciorans eigenes Nietzscheerlebnis hatte in der Einsamkeit der deutschen Bibliothek von Hermannstadt begonnen. Ehe Cioran das Deutsche als Sprache beherrschte, übte er sich in ihm als Leser (ähnlich sollte es sich später beim Französischen verhalten). Nietzsche wie auch andere Vertreter der ›Lebensphilosophie‹ gehörten zu den bevorzugten Lektüren des 14jährigen. Weltekel, Wissensüberdruß, Schwermut, Schlaflosigkeit, suizidale Stimmungen fand Cioran sowohl in Nietzsches Werken und Briefen wie auch in der eigenen Lebenserfahrung – all dies Befindlichkeiten, die sich in seinem Erstling *Auf den Gipfeln der Verzweiflung* (*Pe culmile disperării*, 1934) unmittelbar niederschlugen. Wie jeder Nietzsche-Begeisterte scheint auch der 21jährige Emil sein Idol nicht öffentlich bekennen und es doch zugleich überbieten zu wollen, denn die *Gipfel* vermeiden namentliche Referenzen. Doch schon der Nachfolger, das *Buch der Täuschungen* (*Cartea amăgitorilor*, 1936), zeigt seinen Verfasser an vielen Stellen im direkten Dialog mit Nietzsche. Das Expressive, das atemlose Prestissimo dieser Frühwerke – man muss noch die später stark überarbeiteten bzw. unterdrückten Nachfolger *Von Tränen und von Heiligen* (*Lacrimi și sfinți*, 1937) und *Leidenschaftlicher Leitfaden* (*Breviar pătimăș*, 1940–44) hinzudenken – zeigen den Spätstil Nietzsches als Ciorans denkartistischen Beginn: Dem jungen Gymnasiallehrer für Literatur und Philosophie fehlt die gelehrtenhafte Frühphase Nietzsches, die dieser in seinem 1886er *Versuch einer Selbstkritik zur Geburt der Tragödie* als ›schwerfällig‹ und ›peinlich‹ verwarf. Cioran beginnt gleichsam mit einem *Ecce homo*. »Absoluter Lyrismus« betitelt Cioran in einem programmatischen Aufsatz sein fragmentarisches, aphoristisches Schreiben, das möglichst viel assoziiert und möglichst wenig argumentiert – und wenn doch, so in Kurzesays von oft nur zwei, drei Seiten. Die Illusionslosigkeit, die der alte Cioran gern als Ergebnis einer lebenslänglichen Ernüchterung aufgefasst sehen wollte, geht dem Rauschhaften freilich stets zur Seite. Cioran ist von Anbeginn ungleich weniger naiv als Nietzsche, was die Motive der Exaltation anlangt. Ihm fehlt die Illusion der konstruktiven Leistung, von moralischem Wert-Erschaffen oder künstlerischer Werk-Autonomie. Denken wie Schreiben, sofern frei geworden, also irgendwann nur noch von sich selbst bzw. ihrem menschlichen Träger zehend, begreift Cioran als Zeugnisse entgleitenden, einseitig wuchernden Lebens, als Handeln aus Schwäche. Leben im gesunden Zustand wäre unmittelbare Seinsfülle, nur passiv zugänglich, ein Gleichgewicht ohne Ausschläge ins Aktive, d. h. ohne Drang, etwas zu ›verwirklichen‹. Professionelles Denken wie Dichten gleichen sich in diesem Verwirklichungsehrgeiz, sie repräsentieren eine Verschuldung am Leben. Oft spricht Cioran vom Schreiben als vitaler Gleichgewichtsstörung, nennt Geistestaten einen Raubbau an der Lebenssubstanz. Diesen Raubbau sogar noch bewusst zu befördern, als eine Exaltation aus nüchterner Einsicht ins Produktionsgesetz des Geistes, lässt den ›absoluten Lyriker‹ à la Cioran zum »Schlaukopf« werden, der sich

gezielt »in Bestürzungen verbeißt, sich solche mit allen Mitteln verschafft«, um vor sich selbst und dem Publikum Leidenskompetenz zu beweisen (vgl. *SB* 16). Cioran fühlt sich Nietzsche von Anbeginn überlegen in der Unfähigkeit zum Selbstbetrug über die psychologische Basis der schriftstellerischen Exaltation. Er lehnt es ab, das Schauspielerische und Irreale, tendenziell Selbstzerstörerische des geistigen Tuns auf Negativgestalten (Dichter, Asketen, Lebensschwache) zu projizieren. Nietzsche dagegen »forscht als Feind und schafft sich Feinde. Aber seine Feinde zieht er aus sich selbst hervor, wie die Laster, die er aufdeckt. Ereifert er sich gegen die Schwachen? Dann betreibt er Innenschau; und wenn er die Dekadenz angreift, dann beschreibt er seinen eigenen Zustand.« (*SB* 27) Diese Daseins- wie Denktechnik Nietzsches deutet Cioran aus einem psychologischen wie einem poetischen, genauer: poetischen Defizit. Nietzsche habe um seine »Schandflecken« gewusst, sie aber nicht zu gestalten vermocht oder gewagt. Sein geradezu jüngerliches Zartgefühl gegenüber eigenen Schwachstellen habe ihn gehindert, ein Dichter zu werden. Nicht umsonst ist ein Großteil von Nietzsches Werk das eines Kritikers, eines Nachschöpfers und Zensurengebers. Dafür aber hat er den Typus des *Philosophen* vollkommen verkörpert, denn in allen Dingen »hat er das Für und Wider vertreten: dies ist das Verfahren derer, die sich dem spekulativen Denken widmen, weil sie keine Tragödien schreiben können, die es ihnen ermöglicht hätten, sich in vielfältigen Schicksalen aufzuteilen.« (ebd.)

Der Schritt über eine Anprangerung kultureller Dekadenzphänomene à la Nietzsche hinaus bestünde in einer unmittelbaren Selbstzuwendung. Diese hätte den Umweg über geschichtliche oder politische Themen, also etwa die Kulturkritiker- oder Sinnstifter-Attitüde (der Philosoph als »Nierenprüfer«, »Gewissensrat«, »Obertribunal«), nicht mehr nötig, denn sie nährt sich von der eigenen Qual. Ein solches Denken und Schreiben findet seinen Rohstoff an der ständig neu erzeugten Differenz von Denken und Schreiben zum »Leben«. Nicht von ungefähr bilden »Leben« und »Einsamkeit« zwei der meiststrapazierten Termini bei Cioran und Nietzsche. Beide zeigen eine intellektuelle Dauererregtheit, die man für Vitalität halten könnte und die für Cioran doch in direktem Gegensatz zu jenem »Leben« steht, das eine stets durchs fortstrebende Ich gefährdete Totalität darstellt. Für Cioran ist im Unterschied zu Nietzsche jedes Denken, das diesen Namen verdient, ein Anschlag aufs »Leben«, genauer: ein Hochmut des Sich-Losreißen, der sich umso zerstörerischer von der Lebenskraft des Denkenden nähren muss. Ehrlichkeit gebiete es, sich über diesen Strukturverhalt im Klaren zu sein. Das Denken ist, wenn es – im Vollsinn – ist, unfehlbar Hybris, Zerstörung, Wachstum ins Einseitige, es führt niemals – wie durch Nietzsche und zuvor Hegel erhofft – zu Naivität bzw. Gesundheit höherer Stufe. Das im Denken wirkende destruktive Prinzip ist ein Abbild von Sündenfall, Geschichte, Fortschritt, Industrialität. Das böseartig vereinzelte, rücksichtslose und darin

reine Denken ist so aber auch ohnmächtiges, wirkungsloses Denken; wo es sich selbst zu thematisieren versteht, erfährt es die Ohnmacht des Geistes als *conditio sine qua non* des Intellektuellen.

4. *Versuch eines Ausbruchs.* – Selbsthass und Selbstverachtung des Intellektuellen gehen bei Cioran einen anderen Weg als bei Nietzsche, der sich gegen Ende seines (bewusstseinsklaren) Lebens an die realen Mächte seiner Zeit heranzuschreiben suchte. Wer jedoch eine bereits existierende Macht zu ermächtigen sucht, ihr das »gute Gewissen«, die »höhere Gesundheit« und dergleichen verschaffen will, der muss außerhalb ihrer stehen, er ist also machtlos. Nietzsche wurde die Einsamkeit des machtlosen Denkens allmählich zur unerträglichen Gewissheit. Cioran dagegen ist sie die ursprünglichste Erfahrung gewesen. Sein publizistisches Engagement für die »Eisernen Garden« des Capitanul Codreanu war zynisch imaginierte Weltmächtigkeit eines Intellektuellen, der den (individuellen) Geist für machtlos hielt.<sup>9</sup> Der fast 50jährige erinnert sich: »Die parlamentarische Regierungsform betrachtete ich als eine Schande unseres Geschlechts, als das Symbol einer blutarmen Menschheit, die weder Leidenschaften noch Überzeugungen mehr besaß und zum Absoluten unfähig war, zukunftslos, in jeder Hinsicht beschränkt, unfähig, sich auf die Höhen jener Weisheit zu erheben, die mich lehrte, das Ziel einer Diskussion sei die Zermalmung des Widersachers. Dagegen erschienen mir die Systeme, die sie abschaffen wollten, um sich an ihre Stelle zu setzen, ohne Ausnahme schön, in Übereinstimmung mit der Bewegung des Lebens, das damals meine Gottheit war.« (GU 9) Der Kult der reinen Macht, der Vitalität als solcher beherrscht die Berichte aus Deutschland, die der Humboldt-Stipendiat Cioran für die Zeitschrift *Vremea* schreibt. In der Weihnachtsausgabe von 1933 heißt es etwa: »Ich liebe die Anhänger Hitlers wegen ihres Kults des Irrationalen, ihres exaltierten Vitalismus an sich, einer Virilität ohne jeglichen kritischen Geist, ohne Rücksicht und ohne Kontrolle.«<sup>10</sup> Der ästhetische und intellektuelle Bejager der Macht weiß zugleich, dass er diese um nichts bereichern kann. Vor dem fälligen Enttäuschungserlebnis über die reale Ohnmacht solcher Ermächtigungen hatte Nietzsche sein Wahnsinn bewahren können (manche meinen: er sich selbst durch diesen Wahnsinn); für Cioran hingegen ist die Politik des Wahnsinns ein bewusst zu ergreifendes Antidotum der Intellektuellen-Ohnmacht.

In den 1930er Jahren, während seiner Stipendiatenzeit in Berlin und Freiburg, durchbrechen zwei Erlebnisse Ciorans bis dahin intimes Zwiesgespräch mit Nietzsche: die Auftritte universitärer und außeruniversitärer Nietzscheaner (Heidegger, Klages) sowie die Aufmärsche der »nationalsozialistischen Revolution« bis zu den Tagen des sog. Röhm-Putsches. Der gelehrte und der proklamierete Nietzscheanismus der Entschlossenheit, der »Tat als Tat« imponieren Cioran, der sich für sein politisch schwaches, wenig industrialisiertes Heimatland schämt.

Dennoch weiß und schreibt Cioran in jenen Jahren, dass Schwachheit das beste Sensorium für Machtschicksale und vor allem für – ohnmächtige – Machtanmaßung hat.<sup>11</sup> Die Abkehr Ciorans von der faschistischen Politik der reinen Macht wie von einem Nietzscheanismus in Weltgestalt, etwa als lehrbarer Philosophie, sind nicht so sehr Enttäuschung und Ernüchterung als Umkehr ins Eigene, eine als konsequent begriffene Wendung des Willens. Cioran will *Herr* seiner Schwächen bleiben, was der Erkenntnis entspricht, dass bei ihm Intellektualität und Vitalität untrennbar sind. »Nietzsche sein« hat G. Bataille in denselben Jahren diese Situation und Selbsterkenntnis genannt. Sie führt vom politisch praktizierten und philosophisch lehrbaren Nietzscheanismus hinweg und verweist auf eine Existenz als Schriftsteller.

*5. Überbietungszwänge.* – Als Schriftsteller akzeptiert Cioran sich etwa seit den 1950er Jahren. Die Scheu vor dem entsprechenden Selbstbekenntnis war eher nomineller Natur: Cioran teilte die alteuropäische – »lateinische« – Verachtung jeder Geistestätigkeit, die nicht Frucht von Müßiggang (*otium*), sondern Mühe (*negotium*), ja Willenswerk ist. Auch Nietzsche hatte sein Schreiben in diesem geschichtlichen Horizont zu verorten gesucht. Doch Nietzsche wollte »das Werk« als Resultat eines überfließenden Lebensreichtums sehen, nicht als Errettung vor einem lebenszerstörerischen Denken. Das ist für Cioran Selbstbetrug: Schriftstellerei fordert ein Bekenntnis zur alleszersetzenden Reflexion als *Lebensmedium*; sie fordert Verzicht auf jegliches Schielen nach politischen oder religiösen Transendenzen, nach Versprechungen eines heilen, »gesunden« Lebens, dessen ästhetisches Symbol »das Werk« wäre. Sie ist zugleich Abschied von der Philosophie, deren Glanz und Elend sich in Nietzsches Schicksal konzentriert habe wie in kaum einem anderen. In seinem ersten französischsprachigen Aphorismenbuch spricht Cioran vom Nietzscheanismus als einer notwendigen Erfahrung: »Solange man noch jung ist, versucht man sich in der Philosophie und sucht darin weniger eine Geistesschau als ein Stimulans; man ereifert sich für die Ideen, man errät das Delirium, das sie hervorgebracht hat, man träumt davon, es nachzumachen und es zu übersteigern. Die Jugend gefällt sich in der Gaukelei der Höhen; bei einem Denker liebt sie den Seiltänzer; in Nietzsche liebten wir Zarathustra, seine Posen, seine mystische Clownerie, wahrhaftig ein *Gipfeljahrmarkt!* [...] Ein falsches Bild des Lebens und der Geschichte mußte sich daraus ergeben. Aber man mußte da hindurchgehen, durch diese philosophische Orgie, durch den Kult der Vitalität. Diejenigen, die sich dem verweigert haben, werden niemals den Rückstoß, den Gegenschlag, die Grimassen dieses Kultes kennen; sie werden den Quellen der Enttäuschung verschlossen bleiben. Wir haben mit Nietzsche an den ewigen Bestand der Rauschzustände geglaubt; dank der Reife unseres Zynismus sind wir weiter gegangen als er. Die Idee des Übermenschen erscheint uns nur noch als ein Hirngespinnst; sie erschien uns



ebenso exakt wie eine Gegebenheit der Erfahrung. So entschwindet der Verführer unserer Jugend.« Jedoch »hat Nietzsche, indem er seine Hysterien ausbreitete, uns davor bewahrt, daß wir uns der unsrigen schämen; seine Misere waren für uns heilsam. Er hat *das Zeitalter der Komplexe* eröffnet.« (SB 26f.) Zynismus ist das Alltagskleid der Selbstironie. Wer nichts mehr zu verbergen hat, wird dadurch Herr und Gestalter seiner inneren Gegensätze. In selbstironischer Wendung fasst Cioran Komplexe, Neurosen, Pathologien als eine Mitgift auf, die es festzuhalten und auszubeuten gelte, sobald man Geistesschaffender – ob Dichter oder Denker – *sein wolle*. »Die ›Quellen‹ eines Schriftstellers, das sind seine Schandflecken; einer, der keine in sich ausfindig macht oder der ihnen ausweicht, ist für das Plagiat oder die Kritik bestimmt.« (11)

In ihrem Ehrgeiz, etwas ›Positives‹, über den kulturellen Nihilismus Hinausweisendes zu schaffen, verfahren akademischer Nietzscheanismus und Politnietzscheanertum genau umgekehrt. Nietzsches Denken inspiriert oder artikuliert einen Überbietungszwang, dem die Nietzscheverarbeitungen Heideggers, Derridas und weiterer Starckenker allzu beflissen nachgeben. Auch Cioran kennt diesen Zwang. Er benennt ihn als die Logik der Exaltation, was Überanstrengung und Absturz einschließt. Insofern hatte die Verführtheit zur Philosophie durch Nietzsche, durch die Philosophie zu ihrem Musterland Deutschland, durch Deutschland zum politischen Radikalismus ihre innere Konsequenz.<sup>12</sup> Ebenso wie Heidegger und Derrida betrachtet Cioran eine nachträgliche Verurteilung politnietzscheanischen ›Engagements‹ als diesem nicht angemessen.<sup>13</sup> Anders als die Heideggersche Metaphysikverwindung und die Derridasche Dekonstruktion soll aber bei Cioran der Ehrgeiz, es Nietzsche an Radikalität gleichzutun, nur am eigenen Leibe bzw. an der eigenen Seele heilbar sein. Lebensgeschichte scheint Geistesgeschichte somit umzukehren: der Radikalismus steht dort am Anfang wie hier am Ende. Was kommt nach dem Rausch? Ein Leben in Ernüchterung, in Erschöpftheit?

*6. Scheitern als Chance.* – Die Ernüchterung müsste Denken und Schreiben prägen können und somit – wie nicht anders vorstellbar bei einem Dichterphilosophen – einen bestimmten Stil wie ein bestimmtes Verhältnis zu Metaphysischem hervorbringen. Stilistisch bedeutet Ernüchterung (Desillusionierung, Abkühlung) für Cioran den bewussten Rückgang auf die hellenistisch-römische Sentenzenliteratur und vor allem auf die klassische französische Moralistik. Diese Literatur ist vom Ideal anthropologischer Selbstdurchsichtigkeit geleitet, sie bekehrt zur Skepsis, weil sie Einsichten über menschlich Unabänderliches begünstigt, denen stilistisch vor allem die Selbstironie gerecht werden kann. Selbstironie ist überall dort möglich und angebracht, wo Selbst und Welt gleichermaßen in Distanz rücken und durch Schreiben oder Denken nicht zu manipulieren sind. Dies ist ein Erkenntniskonzept noch vor der systemphilosophischen,

transzendentalidealistischen oder psychoanalytischen Utopie einer Selbstbejahung bzw. Selbstveränderung durch Selbsterkenntnis. Dieser Utopie schlägt Cioran auch Nietzsche zu – der eben darum hinter die vornehme Selbstdistanz der klassischen Moralisten zurückfalle als einer, der sich gewisser Allzumenschlichkeiten schämt und den Ausweg in der Idealbildung sucht. So strebte Nietzsche, der den systematischen Geist als unredlich diffamierte, zuletzt selbst zu Konstruktion und System; gefangen in der Obsession, dass »alles homogen sein muß« (*Scheitern* 88). Nietzsches Ehrgeiz galt wie der seines Zeitalters einer induktiven Metaphysik, die aus vermeintlich »nüchtern-kältester« Einsicht ins Menschentypische, wie es die Naturwissenschaften erforschen, ihre geschichtlich-kulturellen Projekte gewinnt. Unter diesen Projekten erscheint dem alten Cioran der Übermensch das bizarrste. Der Übermensch hat für ihn einen banalen, durchweg autobiographischen Gehalt, denn Nietzsches Ideen können nicht größer sein als er selbst. Alle »diese Helden, dieser Held des Denkens, der in seinen Büchern eine Rolle spielt, dieser Größenwahn scheint mir falsch zu sein. Obwohl selbstverständlich genial, ist er irgendwie unwahrhaftig. Er hat sich selbst eine Weltanschauung auferlegt. Nicht mehr frei von seinen Ideen und Zwecken, wurde er ganz abhängig, Sklave seiner Ideen. Für mich ist er kein freier Mensch gewesen, in seinen Büchern wenigstens nicht. Ich erkenne den wirklichen Nietzsche nur in seinen Briefen. Er war der Held meiner Jugend; jetzt nicht mehr – er ist, obwohl scharf und zynisch, für mich zu junglich.« (ebd.)

Nüchternheit durch Desillusionierung bedeutet Cioran eine Zerlegung der unmöglichen Synthesen, die Nietzsches Philosophieren anbietet: zum einen der von antikisierender, statischer Ontologie (Wiederkehrslehre) und philosophisch überhöhtem Modernismus (Leben als Expansionsprinzip), zum anderen der von immanent unbegrenzbarer Bewegung des Denkens und Sehnsucht nach »positiven« Resultaten in Form von Ideen, Werten, Werken. Gegen den Wunsch, etwas »Positives« durch *Denken* zu schaffen, macht Cioran die eigene Erfahrung eines Denkerlebens geltend – die Erfahrung von Hybris und Usurpation, die im entfesselten Intellekt liegt. »Man kann nicht nachdenken und bescheiden sein. Sobald der Geist sich in Bewegung setzt, nimmt er den Platz Gottes und alles sonstigen ein. Er ist Indiskretion, Übergriff, Profanierung. Er »arbeitet« nicht, er zersetzt.« (N 91) »Geistesarbeit« ist ein deutsches Wort, durch das die Hoffnung auf Domestizierbarkeit und Nutzbarkeit des Intellekts scheint. Nietzsches gelehrtenhafte Anwendungen – sein Griff nach Versatzstücken aus der exakten Wissenschaft oder die im Stile professoraler »kämpfender Wissenschaft« geschriebenen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* – haben Cioran frühzeitig befremdet. Seine Apotheose des Scheiterns steht der Verherrlichung des »Schaffenden« bei Nietzsche schroff gegenüber. Komplizierter ist Ciorans Verhältnis zur Synthese von alteuropäisch-hierarchischem Wertdenken und modern-immanentistischem

Willensprinzip. Die Ablehnung dieser Nietzscheschen Synthese wurzelt letztlich in Ciorans gnostischem Grunderlebnis bzw. -gedanken: einer Verfehlung im Ursprung; einer statischen Anthropologie, die den Menschen als Exilanten gleichwie hyperdynamischem Zerstörer eines – zeitlos gedachten – Lebens sieht. Diese gnostische Sicht ist älter als das Idiom der Klagesschen Lebensmetaphysik, worin Cioran sie formulieren wird, und auch älter als die Haltungen des klassischen Moralisten, worin sie ihm erträglich werden soll.

7. *Moralistik und Stilprinzip.* – Obwohl die klassische Sentenzenliteratur der Moralisten zahlreiche Weisheiten über ›den‹ Menschen bereithält, ist für Cioran ihre Leistung nicht so sehr eine dogmatische als vielmehr eine pragmatische: Sie lehrt einen gewissen *Umgang* mit jenen Weisheiten, sie überführt z. B. die Erkenntnis menschlicher Schwächen in eine psychologische *Kultur*. Hierin fühlt Cioran sich den Moralisten unmittelbar verwandt – und Nietzsche entgegen. Nicht zufällig stellt Cioran den Moralisten in der *Lehre vom Zerfall* ausdrücklich dem Philosophen und dem Pädagogen gegenüber – der Nietzsche so gern gewesen wäre –, nicht umsonst redet Cioran in der ersten Person von der moralistischen Daseinspraxis: »Keine unausgesetzte Beobachtung des Lebens, die nicht zu einem Akt der Vernichtung führte: hierin liegen das Verhängnis jeglichen Beobachtens und all die Mißlichkeiten, die dem Beobachtenden erwachsen – von den Moralisten bis herunter zu Proust.« Denn »analysiere ich mich, so bin ich nicht mehr ich, sondern ein *Objekt*, ebensogut wie jeder beliebige andere.« (LZ 197f.) Noch weniger als zur religiösen taugt die moralistische Erkenntnis zur philosophischen Pädagogik. »Es gibt keinen grimmigeren Feind der Erkenntnis als den Erziehungsdrang, dessen Zuversichtlichkeit und Virulenz selbst die Philosophen nicht zu entgehen vermögen l. . .] Außer den Skeptikern der Antike und den französischen Moralisten wird man schwerlich auch nur einen einzigen Geist nennen können, dessen Theorien nicht – heimlich oder unverhohlen – den Menschen irgendwie zu formen versuchten. Aber er, der Mensch, besteht weiter wie er war, obwohl er all die hochherzigen Schulmeisterlehren an sich vorbeiziehen sieht l. . .]« (35) »Die Moralisten und ihr Geheimnis« (LZ 196ff.), das ist das Drama einer Erkenntnisbegabung, auf die man nicht stolz sein kann. Resistenz gegen die Illusion – Cioran räumt es gelegentlich ein – streift den Hochmut; die hemmungslose Bewegung der Reflexion, d. h. der Zweifel, die Skepsis, muss in Verzweiflung am Leben münden, von der nur noch deren Verwandlung in ›Literatur‹ Erlösen kann.<sup>14</sup> Auf sein erstes ›reines‹ Aphorismenbuch, die *Syllogismen der Bitterkeit* (*Syllogismes de l'amertume*, 1952), drei Jahre nach der *Lehre vom Zerfall* veröffentlicht, sieht Cioran bald mit Zerknirschung zurück. »Was für eine Idee, einige Maximen zu versammeln und ihnen einen pompösen Titel zu geben! l. . .] Ich wollte den kleinen La Rochefoucauld spielen und wurde dafür bestraft. Die Kunst, sich keine Illusionen über sich

selber zu machen, ist schwierig. Man lernt sie nie, zumal wenn man glaubt, man hätte es getan (wie es bei mir der Fall war.)« (C 98)

Nietzsches Anspruch, die resignative Anthropologie der klassischen Moralisten überwinden zu haben in einem neuen Entwurf des Menschen, lässt ihn in Ciorans Augen gerade hinter besagte Einsichten zurückfallen, in einem tragischen und zugleich possenhaften Selbstbetrug. Denn Nietzsches Ehrgeiz, etwas zu »schaffen« in »Überwindung« des Wenigen, was man tatsächlich ist und selten zu benennen wagt, steht für eine nationale Tragödie. »Vielleicht ist das der Fehler der Deutschen im allgemeinen und auch des deutschen Denkens: Man muß überwinden, man muß konstruieren, man muß aufbauen. Und deswegen ist die deutsche Geschichte ein Scheitern ohne Gleichen, eine Katastrophe, weil die Deutschen ihre Geschichte konstruiert haben. Den Deutschen mangelt es an Weisheit; sie haben Genie, aber keine Weisheit. Sie erleben nicht die Geschichte und das Leben selbst: Sie wollen immer aufbauen – konstruieren. Und in der Philosophie ist alles nur System, was erreicht wird. I. . .] Etwas Unreales liegt im ganzen deutschen Schicksal. Es ist eindrucksvoll und ein tragisches Volk auch deswegen, weil sich die Deutschen sehr ernst genommen und nie darüber gelacht haben: Es gibt keine deutsche Ironie, die Deutschen haben über die Ironie geschrieben, aber nie selbst die Ironie erlebt oder *pratiqué* – praktiziert, nur darüber gesprochen und nachgedacht.« (*Scheitern* 88) Lebensferne, die das Ergebnis nicht von Weisheit ist, sondern von ironiefestem Ernst – in Deutschland siedelt die Ironie nahe beim Humoristischen – und Systemzwang: das alles bezeichnet ein gegenüber sich selbst und seinen Möglichkeiten denkbar naives Volk. »Deutschlands Drama: keinen Montaigne gehabt zu haben. Welche Chance für Frankreich, daß es mit einem Skeptiker *begonnen hat!*« (VS 109) Wie die Ironie ist auch die Skepsis im – durch Nietzsche musterhaft repräsentierten – deutschen Denken wesentlich Theorie bzw. Deklaration.<sup>15</sup> Nietzsche steht Cioran für ein geistiges Milieu, dem die Selbstironie unzugänglich und Selbstzweifel unformulierbar bleiben. Immer will man hier noch etwas zurückbehalten, die persönliche Souveränität wahren. Cioran hat den Briefschreiber Nietzsche im Auge, dem um seine bürgerliche Reputation noch bis in die Wahnsinnsphase bange ist.<sup>16</sup> Das wahrhaft halt- und hemmungslose Denken ist dagegen ein unpersönliches Geschehen, das den Menschen von sich selbst trennt, ihm so aber die Verantwortung des Stils, des bewussten Umgangs mit sich auferlegt. Die französischen Moralisten vermochten einen – zugleich existentiellen und literarischen – Stil auszubilden, weil sie nicht vom Ehrgeiz der »philosophisch« konstruierenden Subjektivität besessen waren, die die eigene Psyche von den psychologisch-destruktiven Beobachtungen ausnimmt. Genau dies ist für Cioran bei Nietzsche der Fall, den seine übermenschlichen Konstruktionen (»Ideen«) über eine allzumenschliche Erbärmlichkeit hinwegtäuschen mussten – die ja ihrerseits nur wieder Ergebnis *jeder* Selbstbeobachtung

ist. Nietzsche habe in seinem späten Systemhergeiz das Atmosphärische verraten, das für Cioran ein von philosophischen Rücksichten freies Denken zutage fördert und das adäquat von den kleinen, nicht-systematischen Gattungen wie Aphorismus und Fragment erfasst werde. »Der Aphorismus [ . . . ] ist [ . . . ] die ideale Form für jene, die nicht Herr ihrer selbst, also abhängig von ihren Stimmungen sind. Beim Schreiben eines Buches müssen Sie wie ein Herr alles beherrschen.«<sup>17</sup> Für den späten Nietzsche waren die aphoristischen Notizen nur Vorübungen zu Größerem, für Cioran sind sie Resultate, literarische Absoluta, vor allem aber Beschreibungen, die von Erfahrungen erlösen – für kurze Zeit. Nietzsche war eben doch nur *Philosoph*, d. h. jemand, der seine Gefühle zu Gedanken zu verfälschen bereit ist. Ein Moralist und Weltweiser darf auf eine Biographie zurückblicken, die genau umgekehrt verlief: »Was habe ich getan? Ich habe meine Gefühle in Formeln verwandelt. Wenn ich sie in ein System verwandelt hätte, wäre ich Philosoph.«<sup>18</sup>

Das Verhältnis von philosophischer Pädagogik und »nutzloser« skeptischer Menschenerkenntnis bildet den wunden Punkt in Nietzsches Verhältnis zu den Moralisten. Der Terminus hat im Deutschen eine doppelte Bedeutung: Sittenschilderer als auch Moralprediger. Auf diese kam Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* zu sprechen, als er behauptete: »Die Moralisten müssen es sich gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral sezieren. Wer aber sezieren will, muß töten: jedoch nur, damit besser gewußt, besser geurteilt, besser gelebt werde; nicht, damit alle Welt seziere. [ . . . ] Die älteren Moralisten sezieren nicht genug und predigten allzuhäufig; daher rührt jene Verwechslung und jene unangenehme Folge für die jetzigen Moralisten.« (*Menschliches, Allzumenschliches* II § 19) Mit diesem Überbietungsversuch scheint Nietzsche seine eigene Einsicht zu verleugnen, dass die klassische Moralistenpflicht sich auf Motivationsforschung beschränke (so noch in *Menschliches, Allzumenschliches* I § 36) und dass eben diese Pflicht durch die Philosophen verkannt wurde: »Die Philosophen haben zu allen Zeiten die Sätze der Menschenprüfer (Moralisten) sich angeeignet und verdorben, dadurch, daß sie dieselben unbedingt nahmen und das als notwendig beweisen wollten, was von jenen nur als ungefährer Fingerzeig oder gar als land- oder stadtsässige Wahrheit eines Jahrzehnts gemeint war, – während sie gerade dadurch sich über jene zu erheben meinten.« (*Menschliches, Allzumenschliches* II § 5) Nietzsche möchte als unbefangener Welt- und Menschenbeobachter, als »Moralist« im Gegensatz zu den »Moralisierern« angesehen werden (vgl. *Jenseits von Gut und Böse* §§ 39 und 197). In *Menschliches, Allzumenschliches* stellt er sich in eine Tradition, da man »Wir Moralisten« sagen darf (I § 60). Diese Tradition präsentiert Nietzsche eine Zeitlang als eine existentielle Technik, als eine Kultur, die man in Deutschland nur ausnahmsweise erreicht habe. »Den Deutschen fehlen dazu ein paar Jahrhunderte moralistischer Arbeit, welche, wie gesagt, Frankreich sich nicht

erspart hat; wer die Deutschen darum ›naiv‹ nennt, macht ihnen aus einem Mangel ein Lob zurecht.« (*Jenseits von Gut und Böse* § 254) Die deutsche Besessenheit von Philosophie und Pädagogik seien Ausweis von Juvenilität, ja Unreife; über sie ist hinaus, wer sich auf die Seite des psychologischen Raffinements bei den romanischen Völkern schlägt. Was Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort zu sagen hätten, »sei weder für Jungfrauen noch für Christen, weder für Deutsche noch für – ich bin wieder in Verlegenheit, meine Liste zu schließen« (*Menschliches, Allzumenschliches* II § 214).

Von der unromantischen, unsentimentalen Kälte der moralistischen Beobachtungskultur *schwärmt* Nietzsche freilich nur, und dies auf recht romantische Weise. Sein Versuch, sich als Intimkenner harter Realitäten und Mann jenseits des Schreibtischs zu präsentieren,<sup>19</sup> kontrastiert dem Unbehagen gegenüber der definitiven Äußerung. Diese gehört aber untrennbar zum Lebensentwurf der moralistischen Skepsis. Im apodiktischen Stil gibt sich der Moralist bewusst in seiner Ungeschützttheit preis, die der nur rhetorisch – also sprachlich – zu bewältigenden Situationsgebundenheit aller Urteile über den Menschen entspricht. Durch dieses mehr oder minder ironische Bewusstsein standen die Moralisten abseits der philosophischen Herangehensweise an den Menschen. Ihre ›Maximen‹ sind keine allgemeinen Wahrheiten gewesen. Im Versuch, sie als solche – philosophischen – Wesensaussagen aufzufassen, die dann natürlich denkbar schlicht wirken, zeigt sich auch ein Wille zur Überbietung: die Moralistik als vermeintlich naive Vorstufe einer unerschrockenen Anthropologie. Wie vor ihm Schopenhauer liest Nietzsche die moralistische Menschen- und Weltklugheit reduktiv: Er spricht vom »moralistischen Naturalismus« der »Rückführung des scheinbar emanzipierten, übernatürlichen Moralwertes auf seine ›Natur‹, d. h. auf die *natürliche Immoralität*, auf die natürliche ›Nützlichkeit‹ usw.«<sup>20</sup> In dieser Sicht schmilzt aber die Differenz von Normativem und Deskriptivem im ›Moralisten‹ ein, er wird letztlich seinerseits zum Vertreter einer Dekadenz, die nach ›Überwindungen‹ Ausschau halten lässt. Während für Cioran – aus Lektüre- wie Lebenserfahrung – die ›moralistische‹ Haltung eine starke, wenngleich destruktive, weil ausschließlich intellektuelle Vitalität bezeugt, findet Nietzsche hier einen Gegensatz von ›Geist‹ und ›Leben‹. Er will dem Moralisten somit auch nicht jenen ›Pessimismus der Stärke‹ zubilligen, der sich möglicherweise in Platons idealistischer Daseinsverleumdung gezeigt habe. Der späte – für Cioran maßgebliche – Nietzsche nennt es »die *Instinkte der décadence*, die durch die Moralisten über die Instinkt-Moral starker Rassen und Zeiten Herr werden wollen«<sup>21</sup>. In diesem Porträt wird der Moralist zum platten Eudämonisten, der skeptische Freigeist zum fortschrittsfrohen Freidenker; damit drohen Unterscheidungen zu schwinden, auf die *Jenseits von Gut und Böse* noch so eindringlich Wert legte. Nietzsche ist gegenüber der skeptisch-moralistischen Menschenbeobachtung wieder zu seinen Anfängen zurückgekehrt, in denen er sich als philosophischer

Pädagoge und ›Arzt der Kultur‹ imaginierte. Der selbsternannte Nachfolger der klassischen Moralistik hat damit eine gewisse existentielle Ironie an den philosophisch-pädagogischen Ernst, an die unvermeidlich didaktischen Projekte der Welt- und Menschheitsverbesserung verraten. Im Blick des Moralistik-Bewunderers Cioran weist Nietzsche deshalb eher auf moderne Emanzipationsutopien voraus als auf die klassischen Franzosen zurück.

In seinen letzten Aphorismen- und Essaybüchern wendet Cioran sich explizit gegen Nietzsches Ideen: die Selbstgestaltung und Selbsttransformation der humanen Substanz, das Übermenschentum, den Terror des unbedingten Willens – des Willens zum Willen. Man denke etwa an das Schlusswort von *Absturz in die Zeit* (*La chute dans le temps*, 1964) oder, im *Nachteil*, an die als Anekdote gefasste Antwort auf eine Studentenfrage. Der Student wollte wissen, wie Cioran zum Verfasser des *Zarathustra* stünde. »Ich antwortete, daß ich seit langem den Umgang mit ihm aufgegeben hätte. Warum? fragte er mich. – Weil ich ihn zu *naïf* finde . . . Ich werfe ihm seine Hingerissenheit vor und sogar seine Momente der Inbrunst. Er hat die Idole nur gestürzt, um sie durch andere zu ersetzen. Ein falscher Ikonoklast mit Zügen eines Halbwüchsigen, mit einer jüngerlichen Art, einer Unschuld, die seiner Einsamkeit innewohnen. Er hat die Menschen nur von ferne beobachtet. Hätte er sie von der Nähe betrachtet, so hätte er niemals den Übermenschen aushecken noch preisen können, eine possenhafte, lächerliche, wenn nicht gar groteske Vision l. . . J.« (V 71f.) Als antichristlicher *Zarathustra* mit ›neuen Werthe-Tafeln‹ ist Nietzsche keine glaubwürdige Figur mehr, denn in solchen Attitüden hat er sein Leiden an der intellektuellen Selbstzerrüttung verleugnet, statt es in ironisch-skeptischer Selbsterkenntnis kulminieren und somit gegenstandslos werden zu lassen. Cioran kritisiert Nietzsche weniger als Ideologen denn als Gescheiterten eines bestimmten existentiellen Experiments, das von sich aus freies Denken – und nicht etwa bloß ›Literatur‹ – werden muss. Das ›rasante‹, aber kontinuierliche, weil vom philosophischen Ehrgeiz der Ideenproduktion beflügelte Schreiben dagegen ist willentliche Steigerung in den Rausch, ein Weglaufen vor sich selbst. »Was man dem späten Nietzsche vorwerfen kann, sind die atemlosen Exzesse des Schreibens, das Fehlen jeglicher Verschnaufpause.« (G 78) Wer *ständig* schreibt, weil ihn die Idee eines *Werkes* leitet, erfasst keine Erfahrung mehr, die von seinem Willen unabhängig wäre; statt Ohnmachtsbewältigung ist ein solches Schreiben Machtanmaßung oder -ausübung.

8. *Lebensphilosophie und Metaphysikkritik.* – Nicht der geistige Exzess als solcher – ob nun kostümiert als Wahrheitsliebe, Wahrheitslust, Wille zu ›intellektueller Redlichkeit‹ – ist es, was Cioran abstößt, denn in all dem kann es sich nur um ein nicht-subjektives, unpersönliches Geschehen handeln, um ein – wenn auch in die Enge eines *ego cogitans* geleitetes – depraviertes ›Leben‹. Was Cioran

an Nietzsche ungläubwürdig findet, ist der Anspruch und die Feier einer Herrschaft des Geistes über dieses Lebensgeschehen, als Denken und Wollen einer Selbstbejahung. Diese hält Cioran für eine absurde, ja lächerliche Idee – nicht jedoch die darin ausgedrückte Erfahrung! Bei sich selbst, bei den französischen Moralisten und bei Nietzsche entdeckt Cioran diese Lebensentfremdung durch Geistesehrgeiz, den Zwilling des weltzerstörenden Machttriebs. Jedoch zeigt die moralistische Skepsis gegenüber dem Leben und seinen Lügen den Geist als reinen *Zuschauer* vor einem prinzipiell unbeherrschbaren Geschehen. Dies sei übrigens auch in den besten Momenten Nietzsches so. Für Cioran sind es jene, in denen ein Denker eher von der strengen Logik seiner Stimmungen als seiner Gedanken fortgetrieben wird. Ästhetischer Genuss und faktische Ohnmacht vorm Schauspiel des Lebens – dies habe Nietzsche verworfen zugunsten einer Willensmetaphysik, die für Cioran eine Überanstrengung des Geistes wie auch ein Missverständnis des Lebens (und der eigenen Lebensantriebe) bedeutet.

Ciorans Kritik am späten Nietzsche greift auf Ludwig Klages' Interpretation der Machtwillenslehre als Lebensverfälschung zurück. In *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929–32) sowie im populäreren Vorgänger *Vom kosmogonischen Eros* (1921) hatte Klages den Willen als Störung der instinktiven Lebensabläufe definiert. Durch Klages' Brille liest Cioran das Werk Nietzsches als ein Drama des Ehrgeizes, d. h. eines aus Lebens- und Liebesleere überspannten Willens, der sich das Wesen des Lebendigen überhaupt dünkt. Gegen die Formel Leben = Wille war Klages bereits in *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (1926) zu Felde gezogen, einer der scharfsinnigsten Nietzschedeutungen seiner Zeit. Leben sei pathisch, gefühlhaft, als Totalität nur im hingebungsvollen Rausch zu erfassen. Klages sieht bei Nietzsche eine Unentschiedenheit zwischen den Konzeptionen des Lebens als Geschehen und als Tat, zwischen Rausch und Askese, zwischen dionysischer und platonisch-christlicher Daseinsdeutung, auch zwischen heraklitischer und parmenideischer Ontologie. Die »europäische Verherrlichung des Wünschens, Hoffens und Wollens und die Herabwürdigung der Welt zum Sockel menschlicher »Ideale« habe in Nietzsche zuletzt einen fanatischen Propheten gefunden<sup>22</sup> und damit seine ursprünglichen Einsichten verdeckt. Gegen die gesamte intellektualistische Metaphysik des Abendlandes habe Nietzsche zwar durchaus richtig »den Schlüssel zum Wesen des Geistes nicht im Intellekt, sondern im Willen« entdeckt<sup>23</sup>. Der Monismus des *Lebens* im Zeichen des Willens sei aber schon durch die geistige Biographie Nietzsches widerlegt, die einen fortwährenden Kampf von positivistischem Zeitgeist und orgiastisch-dionysischer Einsicht, von heidnischem *amor fati* und modernem Tatmenschentum zeige. Zwischen dem »Wirklichkeitsanspruch des Willens zur Macht« und der »Weisheit des pathischen Müßens« sei so »die unüberbrücklichste Kluft aufgetan«<sup>24</sup>.

In solchen Paradoxien bewegt sich nun aber Ciorans Denken ganz bewusst.

---



Cioran ist zumindest darin Nietzscheaner geblieben, als er Bereitschaft zum Selbstbetrug und Fanatismus im – philosophischen wie politischen – Wahrheitsanspruch als Zeichen des wenngleich nicht gesunden, so doch kräftigen Lebens auffasst (vgl. LZ 207). Gemeint ist das Einzelleben, das abgesonderte und sich gegen seinesgleichen wendende Lebendige. Dessen Herausbildung selbst aber zeigt schon eine Störung an. »Hinter uns liegt *Leben*, weil wir aus ihm hervorgewachsen sind: es ist die höchste *Erinnerung*. Die Individuation hat uns dem Ursein entrissen, das heißt der Potentialität, der Ewigkeit des Werdens, einer Welt, in welcher Wurzeln Bäume sind, nicht aber flüchtige Borne der trügerischen Bäume des Seins l. . l.« (BT 129) Der Geist schleudert das Leben aus dem ewigen Werden in eine Welt des Entstehens und Vergehens, der »Erscheinungen«. Für Cioran wie für Klages bleibt die Frage letztlich offen, warum »Geist und Leben aneinandergerieten, wenn sie doch gänzlich verschiedenen Wesens sind« und weshalb überhaupt »sich das Leben in Geschöpfe verballt« habe. Klages' Hoffnung, dass »mit dem Scheidewasser des Geistes am Ende wieder vom Leben zu lösen *ihn selbst, den alles scheidenden Geist*« gelingen werde<sup>25</sup>, teilt Cioran nicht. »Auch das Denken ist Vorurteil und Hemmnis. Es befreit nur am Anfang, wenn es uns erlaubt, gewisse Fesseln zu zerreißen; hernach vermag es nur noch unsere Energien zu binden und unsere schwächlichen Befreiungswünsche zu lähmen. Daß es uns in keiner Weise helfen kann, unser Glücksgefühl, wenn wir mit Denken aussetzen, beweist es zur Genüge. Genau wie die Begierde, der es verwandt ist, nährt das Denken sich von der eigenen Substanz, will sich manifestieren, vervielfachen: notfalls mag es zur Wahrheit streben, aber was das Denken definiert, ist die Betriebsamkeit: wir denken aus Lust am Denken, wie wir aus Lust an der Begierde begehren.« (VS 74)

Wer dieses Begehren unter dem Titel »Wille« zum Prinzip erhebt, ist bereits als Denker vom Leben getrennt und erst recht von der Macht, der dieser Wille gelten soll. Die psychologische Unverträglichkeit eines selbstgenügsamen, »soverän« in sich ruhenden, huldvoll sich verschenkenden Lebens mit politischem wie geistigem Tatwillen bei Nietzsche hatte Klages klar gesehen, die problematische Stellung *jedes* Nachdenkens über das Lebensganze dagegen nicht bedacht. Cioran kann diesen Schritt tun, weil er auch im eigenen Denken eine »verfehlt« Vitalität findet, die er ohnmächtig erleiden muss und bestenfalls als Skeptiker meistern kann. Solche Meisterschaft ist aber keine intellektuelle mehr, sondern eine existentielle und das heißt vor allem eine stilistische, eine Einübung ins Verhängnis, das jedes im Zeichen des Geistes entgrenzte Leben bedeuten muss. »Mit Gewißheiten kann man keinen Stil machen« (SB 8): Stil und Sprache pflegt der Mensch, der seine vitalen Sicherheiten verloren hat; er beginnt, wie Cioran einmal sagte, sich an Wörtern festzuhalten, dem Irrealsten, und wird so selbst ein irrales Wesen. Sprachsorgfalt und Sinnskepsis müssen ein Leben kultivieren, das doch authentisch im Verfall ist, weil es im Zeichen

des lebensverschleißenden Ehrgeizes und Willens, also z. B. des intellektuellen Machtwillens, steht.

9. »Nietzsche hat seine Lebenserfahrungen nicht ausgedrückt«. <sup>26</sup> – Ciorans Abkehr von Nietzsche ist am ehesten begrifflich als etwas, das man – in einer ihrerseits nietzscheanisch inspirierten Denktradition – ›Verwindung‹ genannt hat. Der Denk- und Lebensweg Ciorans ist nicht vorstellbar ohne das Erlebnis Nietzsche, ohne das Vorbild von dessen Schreibstil und das biographische Wissen um Nietzsches Scheitern. Die Abkehr von Nietzsche kann niemals von einer autarken Position aus formuliert werden, sie muss sich als Umbau von Elementen und Möglichkeiten des Nietzsche'schen Philosophieentwurfs selbst vollziehen. Die alteuropäische Anthropologie und eine durch Klages akzentuierte Lebensmetaphysik sind diese Elemente, die für Cioran zu Möglichkeiten einer Verwindung Nietzsches von innen her werden. Cioran weicht dadurch an jenen zwei Punkten von Nietzsche ab, die dessen Denken zum Faschismus hin öffneten: Zum einen verneint Cioran Sinn und Möglichkeit einer künstlergleichen Gestaltung des Menschen, der als Material beliebig formbar und veränderlich wäre; zum anderen zweifelt er an der Beherrschbarkeit rauschhafter Kräfte und Gewalten durch Willen bzw. Bewusstsein.

Gegen die Idee einer Formbarkeit des Menschlichen bietet Cioran nahezu die gesamte pessimistische Anthropologie des Okzidents auf; als stilistisches Mittel, mit diesem pessimistischen Wissen zu leben, bedient er sich der von Nietzsche gefeierten und vermeintlich überbotenen moralistischen Welt- und Selbstbeobachtung. Für Nietzsche spielten Welt- und Ich-Bewusstsein auf zwei verschiedenen Ebenen <sup>27</sup> – daher auch sein gebrochenes Verhältnis zur Selbstironie. Für Cioran ist die Selbstironie gleichermaßen Stilmittel und Daseinsmodus. Sie entspricht der Erfahrung eines durch pure Deskription nicht erreichbaren Seins und einer durch ihre ›Bewussterdung‹ keineswegs beherrschten menschlichen Natur. Zwar ist auch für Cioran diese Natur eine Nicht-Natur: »Wir sind nur so weit wir selbst, wie wir von unserer Definition abweichen, immer sind wir anders, denn der Mensch ist, wie Nietzsche sagt, *das noch nicht festgestellte Tier*, das Tier, dessen Typus noch nicht determiniert, noch nicht fixiert ist.« (AZ 18) Doch gerade der schöpferische Ehrgeiz des Menschen, der Wille also, sein Potential auszuschöpfen, vulgo: ›sich selbst zu verwirklichen‹, offenbart im Erfolgsfall die Unveränderbarkeit der humanen Substanz. Die Menschen sind »im Wettstreit mit Gott nur die Affen seiner zweifelhaften Aspekte, vor allem des demiurgischen, dieses Teils von ihm, durch den er sich hinreißen ließ zu schaffen, sich ein Werk auszudenken, das ihn ärmer machen, ihn vermindern sollte.« (23) Ciorans Unbehagen gegenüber dem Übermenschens-Projekt gründet sich gerade auf diese menschliche Wesensvagheit: »Der Mensch, dieses ehemalige Tier, aber immer noch Tier, ist besser und schlimmer als das

Tier. Der Übermensch, wäre er möglich, würde besser und schlimmer sein als der Mensch. Ein *Unerwünschter*, in höchstem Maße Beängstigender, dessen Kommen man nicht ohne Leichtfertigkeit erhoffen kann.« (G 162) Wer den Übermenschen will, der will das Gegenteil von dem, was für den skeptischen Moralisten das Wünschbare ist: radikale Nichtverwirklichung der menschlichen Möglichkeiten, dadurch auch Nicht-Wissen über die ›Natur‹ des Menschen. In dieser Wesensvagheit des Menschen – eines Hortes von Potentialitäten – erblickt Cioran letztlich eine Konstante, die auf kreatürliche Schwäche und Schuld verweist: Der von einem schwachen Gott schlecht geschaffene Mensch ist alles andere als Herr seiner selbst und seiner Möglichkeiten. Der Geistesstolz des Erkennenden taugt somit auch niemals zur Lebensbeherrschung oder gar Sinngebung. Alle geistigen Lebensakte müssen stets ihre Schwäche mitreflektieren können. Cioran nimmt hier die klassische moralistische Differenz von Tugenden des Verstandes und Tugenden des Herzens auf, ohne deren Beurteilung als Dekadenz-Phänomen durch Nietzsche zu widersprechen.

Das Bewusstsein um die fatale Konvergenz von Intellektualität und Vitalität bzw. ›Geist‹ und ›Leben‹ in der eigenen Person ist es auch, was Cioran von der faschistischen und profaschistischen Auslegung der Nietzscheschen Lebensmetaphysik wegführte. Diese hielt für das Problem des intellektuellen Selbsthasses einer ganzen Generation verschiedene Auflösungen bereit. Die Betonung von Kastengeist, Kriegerertugend, Herrenmenschenskälte, auch von Kalkül im Umgang mit den eigenen Vitalkräften pflegte vorbildlich der Spenglersche Nietzscheanismus.<sup>28</sup> Letzterer war für Cioran bald weniger attraktiv als Klages' Betonung des Rauschhaften, des orgiastisch Entgrenzten. Klages' Versuch, die späte Machtwillenslehre als Selbstmissverständnis und Verrat der originären *Psychologischen Errungenschaften Nietzsches* darzustellen, schuf ein beträchtliches Rezeptionshindernis für die NS-offizielle Philosophie (Rosenberg, Baeumler). Klages selbst stand einer NS-Lesart seines gereinigten Nietzscheanismus nicht ablehnend gegenüber, trotz der Verachtung der ›Bewegung‹ als »Sammelbecken der Beschränktheit« (an K. Seesemann, 4. August 1930). Den kleinsten gemeinsamen Nenner bot hier sein Antijudaismus, der Seele und Geist, Blut und Mammon, Schöpfungertum und Reflexion, Volkstum und Individual egoismus mit eindeutigen rassistischen Vorzeichen einander entgegensetzte.<sup>29</sup> Doch blieb die Unverträglichkeit der Klageschen ›biozentrischen‹ Technikfeindlichkeit und seiner Interpretation Nietzsches als »Schauplatz des Kampfes zwischen *Dionysos und Jahwe*«<sup>30</sup> den NS-Ideologieoffiziellen nicht verborgen. Diese nietzschekritischen Elemente faszinierten wiederum Cioran zusehends. Klages' Nietzsche-deutung kulminierte in der Zuordnung des Geist- und Willensprinzips zu einer strikten Lebensfeindschaft, die für das jenem Prinzip anhängende Individuum auf Selbstverneinung hinauslaufe. In Nietzsches Übermenschentelehre und Machtwillensprojekt, die ja durch eine Diagnose des ›europäischen Nihilismus‹

unterbaut waren, fand Klages »die Welt im Widerschein der Selbstmordstimmung«<sup>31</sup>. Cioran glaubte im Unterschied zu Nietzsche und Klages *nicht* an die Überwindbarkeit dieser Stimmung, im Gegenteil. Für ihn entspringt sie geradewegs einem Denken, das sich von allem – ob von Gott, vom Leben, von sozialen Rücksichten – radikal freigemacht hat. Bücherschreiben, notierte Cioran mehrfach, sei die einzige Alternative zum Selbstmord, es sei die Wohltat einer vorübergehenden Selbsttäuschung über die Eitelkeit alles Sagbaren, ja überhaupt Fixierbaren. »Man tötet sich nicht, wie man gemeinhin denkt, in einem Anfall von geistiger Verwirrung, sondern in einem Anfall unerträglicher Luzidität, in einem Paroxysmus, der, wenn man will, mit dem Wahnsinn verglichen werden kann; denn eine übersteigerte, zur äußersten Grenze getriebene Klarsicht, deren man um jeden Preis ledig sein kann, übersteigt den Rahmen der Vernunft.« (VS 59)

Durch die literarische Transformation solcher Gestimmtheiten wird freilich auch immer wieder eine neue Runde in der Selbstrelativierung des Intellekts eingeleitet. Sein inneres Telos ist ja eine Selbstvernichtung, die er aus eigener Kraft ebenso wenig leisten kann wie der christliche Gott die seinige. Das selbstmörderische Telos des Denkens, das sich nach dem Leben sehnt, hatte Nietzsches Spätwerk nach Kräften unterdrückt. In gewissen Momenten ist Nietzsche jedoch der Wahrheit eines Lebens, das Lebensreflexion, also Lebensferne geworden ist, sehr nahe gekommen, etwa in dieser Notiz von 1887 oder 1888: »Ich weiß, daß ich mich tödten sollte, daß ich die Erde von mir reinigen sollte, wie von einem miserablen Insekt.«<sup>32</sup> Die Verwindung der Versuchung Nietzsche bestand für Cioran darin, diese unfehlbar destruktive Gewalt des auf sich selbst – und damit auf seinen Größenwahn und seine Lebensohnmacht – zurückverwiesenen Geistes nicht in imaginäre Machtwirklichkeiten zu extrapolieren, also etwa in Feindbilder oder Projekte von Schwachheitsüberwindung, gar Schwachenvernichtung. In den *Syllogismen der Bitterkeit* von 1952 ist von den Gegnern die Rede, die Nietzsche »aus sich hervorgezogen« habe, weil er sie in sich selbst fand und nicht ertrug; noch ein später Brief bekräftigt diese Diagnose: »Man *ist* stets das, was man bekämpft, und insbesondere das, was man niemals gewesen sein möchte.« (an Patrice Covo, 19. Januar 1980)<sup>33</sup> Für Cioran hätte Nietzsche die so inbrünstig proklamierte Redlichkeit des Intellekts dann erreichen können, wenn er sich selbst – wie von Klages gesehen – als unverbesserlichen »Sokratiker«, d. h. als Perversen des Lebens bekannt hätte, dessen »Instinkte« den Weisungen eines lebensfremden Intellekts – ein Ehrgeiz, ein bloßer »Wille« – folgten. Doch findet Cioran diese Konsequenz bei Nietzsche umgangen. Daher seine Aufteilbarkeit in einen »wirklichen Nietzsche«, den »armseligen Kerl« der Briefe und Privatnotizen, und den Überwinder, den »Helden des Denkens« im autorisierten Werk. Hiergegen setzt Cioran ein bruchlos autobiographisches Schreiben. In ihm sind Denkrausch und Lebensdistanz als untrennbar akzeptiert und dadurch immun gegen ideologische Positivierung.

Anmerkungen

- 1 Aus E. M. Ciorans Werken wird im fortlaufenden Text nach Siglen unter Angabe der jeweiligen Seitenzahl zitiert. Nachfolgend das Verzeichnis der zitierten Werke:  
*AZ Der Absturz in die Zeit.* Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Stuttgart<sup>3</sup>1995  
*BT Das Buch der Täuschungen.* Aus dem Rumänischen von Ferdinand Leopold, Frankfurt/Main 1990  
*C Cahiers 1957-1972.* Ausgewählt und aus dem Französischen übersetzt von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt/Main 2001  
*G Gevierteilt.* Aus dem Französischen von Bernd Mattheus, Frankfurt/Main 1989  
*Gd Gedankendämmerung.* Aus dem Rumänischen von Ferdinand Leopold, Frankfurt/Main 1993  
*GU Geschichte und Utopie.* Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Stuttgart<sup>2</sup>1979  
*LL Leidenschaftlicher Leitfaden.* Aus dem Rumänischen und mit einer Nachbemerkerung von Ferdinand Leopold, Frankfurt/Main 1996  
*LZ Lehre vom Zerfall.* Aus dem Französischen übertragen von Paul Celan, Stuttgart<sup>2</sup>1979  
*N Vom Nachteil, geboren zu sein.* Aus dem Französischen von François Bondy, Frankfurt/Main 1979  
*Scheitern Alles muß scheitern. Meditationen über den Reichtum der Vergeblichkeit.* Emile M. Cioran im Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs, in: *Lettre International*, 41 (1998), 85–88  
*SB Syllogismen der Bitterkeit.* Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt/Main 1995  
*VS Die verfehlt Schöpfung.* Aus dem Französischen von François Bondy, Frankfurt/Main 1979  
*ZF Der zersplitterte Fluch. Aphorismen.* Aus dem Französischen von Verena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt/Main<sup>4</sup>1989.
- 2 Vgl. Ernst Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt/Main-Berlin 1990, 209ff.
- 3 Der Terminus taucht im presseöffentlichen Reden über Nietzsche bereits zu dessen letzten Lebzeiten auf. Kurz nachdem Georg Brandes seine sympathisierenden Vorträge über Nietzsche gehalten hatte, veröffentlichte der schwedische Kritiker Ola Hansson den Aufsatz *Nietzscheanismus in Skandinavien* (in: *Neue Freie Presse*, Nr. 9031, 15. Oktober 1889). Zur engeren Bedeutungs- und Wortgeschichte vgl. Anatol Schneider, *Nietzscheanismus: zur Geschichte eines Begriffs*, Würzburg 1997, 35ff., 50ff. Eine sehr weite, kultursoziologisch fokussierte Definition gibt Steven E. Aschheim: Nietzscheaner seien diejenigen, »die sich in beträchtlichem Umfang von Nietzsche beeinflusst sahen und diesem Einfluß konkret oder institutionell Ausdruck zu verleihen suchten.« (*Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart-Weimar 1996, 14).
- 4 Diesen scheint vor allem um ihre eigene Exklusivität darin bange zu sein, wie etwa Volker Gerhardt, *Genom und Übermensch. Nietzsche in der biopolitischen Diskussion*, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*, 33(2003)4, 39–55, hier 39.
- 5 Vgl. als Stichproben: Beatrix Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg-München 1996, 194; Sven Brömsel, »Antisemitismus«, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben - Werk -*

- Wirkung, Stuttgart-Weimar 2000, 184f.; Detlev Piecha, »Nationalsozialismus«, in: Christian Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, 239–241.
- 6 Vgl. Patrice Bollon, *Cioran, der Ketzer (Cioran, l'hérétique*, Paris 1997). Aus dem Französischen von Ferdinand Leopold, Frankfurt/Main 2006, 215, 227.
- 7 Vgl. das Faksimile in: Bernd Mattheus, *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Berlin 2007, 329.
- 8 Dazu passt ein Urteil, das 1974 über Cioran in einem TV-Gespräch gefällt worden war: »Der Typ hat sehr richtig gesagt, dass ich das Gegenteil Nietzsches wäre.« (zit. nach Mattheus, *Cioran*, 203).
- 9 Vgl. grundlegend hierzu Marta Petreu, *An Infamous Past. E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*. Aus dem Rumänischen von Bogdan Aldea, Chicago 2005.
- 10 Zit. nach Mattheus, *Cioran*, 80.
- 11 »Wachen Auges von Geburt an – und geweckter noch von Gefilden, wo der Geist weht –, zertrample ich, meinen Stolz mit Blut besudelnd, die Ketten, unter denen sich aus dem Ursprung ein Volk von Knechten krümmt I. . J.« (LL 60).
- 12 Intellektueller und politischer Rausch sind im ernüchterten Rückblick eins: »Meine krankhafte Bewunderung für Deutschland hat mein Leben vergiftet. Das war der schlimmste Wahn meiner Jugend. Wie habe ich einer Nation, die im Grunde so wenig interessant ist, einen solchen Kult widmen können? Mittelmäßige, die extrem hartnäckig sind und denen jede geistige Unabhängigkeit abgeht. Das nehme ich der Philosophie übel, denn sie hat mich zu dieser morbiden Verehrung getrieben.« (C 216).
- 13 Um Ciorans progardistisches Engagement, seine Faschismus-Sympathien und die Passagen über Juden und Ungarn in der *Verklärung Rumäniens (Schimbarea la față a României*, 1936) entspann sich nach der selbstzensurierten Neuveröffentlichung jenes Werkes 1990 und zumal nach Ciorans Tod 1995 eine heftige Debatte. Bollon versucht in seiner Biographie, Ciorans Schweigen über diese Jahre von Heideggers Schweigen abzugrenzen und eine »moralische Entwicklung zum Höheren« nachzuweisen (vgl. *Cioran, der Ketzer*, 266f., 272). Ein echter Zyniker sei Cioran keineswegs gewesen (12). Bollons ansonsten vorzügliche Interpretation ist offenkundig der Idee einer Läuterung verpflichtet, ja, letztlich dem Schema des bürgerlichen Entwicklungsromans. Doch wie der alte Cioran im Interview mit Sylvie Jaudeau versicherte: »in meinem Werk gibt es kein Fortschreiten« (E. M. Cioran, *Ein Gespräch*, deutsch von Verena von der Heyden-Rynsch, St. Gallen 1992, 30). Bereits im *Zeit*-Interview mit Fritz J. Raddatz hatte Cioran plausibel dargelegt, warum er den deutschen Faschismus in den frühen 1930ern feierte und sich dessen nicht schäme: »Mich hat das angezogen, denn für mich war das auch ein Extrem. I. . J Alles, was extrem ist, hat mich im Leben fasziniert. Der Marxismus zum Beispiel hat mich angezogen. I. . J Das klingt ein wenig zynisch, was Sie da zitiert haben, aber ich nehme es nicht so ernst wie Sie alle, ob links oder rechts.« (4. April 1986).
- 14 Ciorans Entscheidung fürs Französische als Sprache der klassischen europäischen Moralistik haben einige Interpreten in eine Art Reife- oder gar Aufstiegsgeschichte eingeordnet, der dann auch die explizite Abwendung von Nietzsche entsprechen musste (so Bollon, *Cioran, der Ketzer*, 254ff.). Doch der Wechsel vom Rumänischen ins Französische – inklusive der Klagen über eine Verführtheit durch den deutschen Geist – widerspiegelt eher eine lebenspragmatische Entscheidung: Bei einer Rückkehr nach Rumänien wäre dem Codreanu-Sympathisanten eine mehrjährige Gefängnishaft sicher gewesen, wie sie sein Bruder Aurel bereits verbüßen musste. Es ist das Verdienst der biographischen Skizze von Richard Reschika, auf diesen so

- naheliegenden wie prosaischen Grund für Ciorans Emigration hingewiesen zu haben (*E. M. Cioran zur Einführung*, Hamburg 1995, 56f).
- 15 Das Übergewicht des Theoretisch-Didaktischen, der Glaube an eine Instrumentalisierbarkeit der Ironie, kurz: eine Unfähigkeit zur Selbstironie sind typisch für die deutschen Nietzscheaner auch der Gegenwart wie etwa Karl Heinz Bohrer. In einem Aufsatz zu *Nietzsches Aufklärung als Theorie der Ironie* kommt Bohrer auf den Unterschied ironischer Theorie und Praxis zu sprechen. Zwar wird dort eine ironische »ästhetische Methode« der ernstverfallenen, »moralisierenden Theorie« entgegengesetzt (in: *Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne*, München 2007, 236–261, hier 255). *Methodisch* agieren kann man aber nur gemäß einem ernsthaft-unironischen Wissen; die ironisch-ästhetische Praxis wäre dann also doch Ausdruck eines überironischen Ernstes und seiner Gewissheiten. So kann Bohrer schließlich allen Ernstes auch die Ironie kanonisieren. Gleiches gilt für den Zwilling ironischen Bewusstseins, die Skepsis: In einem weiteren Nietzscheaufsatz mit dem Titel *Skepsis und Aufklärung. Phantasie als Vernunftkritik* schärft Bohrer seinem Publikum ein, »dass auf skeptische Kanonbildung nicht verzichtet werden kann« (*Großer Stil*, 146–165, hier 164).
- 16 Man denke etwa an die Klausel in dem Brief an Burckhardt vom 6. Januar 1889: »Sie können von diesem Brief jeden Gebrauch machen, der mich in der Achtung der Basler nicht heruntersetzt.«
- 17 Zit. nach Mattheus, *Cioran*, 145.
- 18 Vincent Wapler, *Importants manuscrits et lettres autographes: Céline, Char, Cioran, Eliade*, Paris 2005, Nr. 50 G, 60 (zit. nach Mattheus, *Cioran*, 212).
- 19 Namentlich die »Beschäftigung mit Politik ist die Tätigkeit, mit der Nietzsche sich selbstsicher, durchtrieben und frivol zeigen möchte, um sich vor allem selbst zu beweisen, daß er kein Büchermensch ist, sondern mit beiden Beinen in der Wirklichkeit steht.« (Giorgio Colli, *Nach Nietzsche*. Aus dem Italienischen von Reimar Klein, Frankfurt/Main 1980, 206).
- 20 Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in: *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, München 1960, Bd. III, 415–925, hier 544.
- 21 Ebd., 735.
- 22 Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, in: *Charakterkunde II* (= *Sämtliche Werke*, hg. von Ernst Frauchinger u. a., Bd. V), Bonn 1979, 93.
- 23 Ebd., 142.
- 24 Ebd., 169.
- 25 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Ungekürzte Ausgabe, Bonn 1972, 254.
- 26 »I. . . J er hatte immer nur eine Idee: man muß überwinden, überwinden, überwinden – das ist sehr deutsch im Grunde.« (*Scheitern* 88).
- 27 Paradigmatisch hierfür ist die Ressentiment-Lehre, wonach bei den Starken der Wille zur Macht als Selbstbejahung, bei den Schwachen dagegen primär als Verneinung von etwas außerhalb auftritt – vgl. Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral*, 1. Abhandlung, § 10.
- 28 Zu dessen Virulenz in Ciorans politischer Publizistik der 1930er Jahre vgl. Petreu, *An Infamous Past*, 77ff.
- 29 Vgl. Tobias Schneider, *Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933–1938*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 49 (2001), 275–294, hier 284ff.
- 30 Klages, *Die psychologischen Errungenschaften*, 209.
-

31 Ebd., 212.

32 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. XIII: *Nachgelassene Fragmente*, Berlin-New York 1988, 142.

33 Zit. nach Mattheus, *Cioran*, 237.