



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Pathographie der Tropen : Literatur, Medizin und Kolonialismus um 1900

Besser, S.

Publication date
2009

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Besser, S. (2009). *Pathographie der Tropen : Literatur, Medizin und Kolonialismus um 1900*. [, Universiteit van Amsterdam].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Wachsen, Schlingen, Wuchern

Friedrich Nietzsches Urwald und der kranke Überschuss des Lebens

Friedrich Nietzsche zählt zweifellos zu den wichtigsten und einflussreichsten tropikalistischen Autoren deutscher Sprache seit der zweiten Hälfte 19. Jahrhunderts überhaupt. Im intertextuellen Bezug auf seine Werke ist seitdem eine ganze kulturelle Symbollandschaft der Tropische entstanden, bevölkert von Raubtieren und Barbaren, die mit vitaler Amoralität durch einen dionysisch konnotierten Urwald streifen. Gilles Deleuze hat Nietzsche noch vor wenigen Jahrzehnten als Philosophen gepriesen, der mutig die „tropischen Zonen“ des Denkens aufsuche, in der „die höchsten, die tiefsten Wahrheiten sich erheben und aufleben.“¹ In Antonio Negris und Wolfgang Hardts Globalisierungsanalyse *Empire*, selbst einem gelegentlich tropikalistisch ausgestaffierten Neovitalismus verpflichtet, figuriert Friedrich Nietzsche unter anderem als Pathograph des „kranken Europa“ und philosophischer Stichwortgeber der Beschwörung eines „neuen barbarischen Lebens“.² Und ohne Friedrich Nietzsche, so ist in den vorangegangenen beiden Kapitel schon deutlich geworden, hätte auch die deutsche Pathographie der Tropen um 1900 anders ausgesehen, etwa was die expressionistischen „Lebensfieber“ nach 1910 oder die Imagination des Tropisch-Kranken in Manns *Zauberberg* betrifft.

Nun war bereits angeklungen, dass die Entwicklung von Nietzsches lebensphilosophischen Tropikalismen in den 1880er Jahren noch kaum unter dem Einfluss jener Konstellation von Machtstrategien und Wissensformen stehen konnte, die ich als tropenmedizinisches Dispositiv bezeichne. Zu der Zeit, zu der Nietzsche an den hier besonders relevanten Schriften *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und der *Genealogie der Moral* (1888) arbeitete, war das Deutsche Reich gerade erst dabei, eine tropische Kolonialmacht zu werden und die Tropenmedizin als eigene Disziplin und Wissensform noch kaum existent.³ Auch aus diesem epistemischen Grund kann Nietzsche hier kaum als ein Philosoph des „Tropenkoller“ oder des „Tropenfieber“ *avant la lettre* interessieren; seine Text auf diese Weise zu lesen, käme der anachronistischen Rückprojektion von Denk- und Wissensfiguren gleich, die damals noch nicht existierten. Um so interessanter sind die genannten Texte Nietzsches aber als Dokumente einer anderen Figur der Pathographie der Tropen um 1900, deren Genealogie tatsächlich mindestens bis zu vor allem klimatologisch und botanisch definierten Tropen Alexander von Humboldts zurückreicht, nämlich des tropischen Wachsens und Wucherns. Wie sich im folgenden zeigen soll, kann Nietzsche gerade aufgrund der lebensphilosophischen Ausrichtung seines Denkens und Schreibens als feinfühligere Experte für die Vitalität und Pathologie des tropischen Wachsen gelten, das aufgrund seines überschießenden, ausschweifenden Charakters immer davon bedroht war, ins Ungesunde, Parasitäre und

¹ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 121.

² Vgl. Negri/Hardt, *Empire*, S. 375, 213ff.

³ Für eine Analyse von Nietzsches Stellungnahmen zu verschiedenen Formen des deutschen und europäischen Kolonialismus siehe Holub, „Nietzsche’s Colonialist Imagination“.

insbesondere ins *Wuchern* umzuschlagen. Womöglich war es sogar gerade ein bestimmter, bei Nietzsche in paradigmatischer Weise zu beobachtender vitalistischer Blick auf die Tropen, der in ihnen erstmals mit tiefem Schaudern, ja oftmals Ekel, die bedrohlichen Zeichen eines dekadenten und ungesunden Wachstums erkannte und so das *Wuchern* zu einer Zentralfigur der deutschen Pathographie der Tropen um 1900 werden ließ.

Böse, gesunde Tropen

Genealogische Ereignisse, so betont Michel Foucault, seien nicht zu verwechseln mit dem, was eine traditionelle Form der Geschichtsschreibung als historische und politische Geschehnisse in natürlicher Verknüpfung auseinander hervorgehen lässt. Nicht Verträge, Schlachten und Regierungszeiten sind für genealogisch interessant, sondern der zufällige Umbruch von Kräfteverhältnissen oder die „Umfunktionierung einer Sprache“⁴ gegen ihre bisherige Verwendungsweise. Der Zufall will es, dass ein Aphorismus Friedrich Nietzsches über den Kampf der Urwaldpflanzen „um ‘Sonne und Licht’“⁵, den Foucault in diesem Zusammenhang zitiert, selbst einigen Anteil an der „Umfunktionierung einer Sprache“ gegen ihren bisherigen Verwendungszweck hatte – nämlich derjenigen, in der im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum von den „Tropen“ geredet wurde. Dieser genealogische Umschlag verbindet Alexander von Humboldts Tropen mit denjenigen Friedrich Nietzsches und findet seinen Ansatzpunkt in Humboldts Schrift *Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse* von 1806. Dieser Text gilt als ein wichtiger Impuls zur Entstehung der Disziplin der Pflanzengeographie und ist zugleich ein typisches Beispiel für eine von Humboldt praktizierte Darstellungsweise der Tropennatur, die man als tropische Erhabenheitsästhetik bezeichnet hat.⁶ So beschreibt Humboldt in seinen *Ideen* den überwältigenden Eindruck der „Majestät der Tropenvegetation“ und spricht voller Bewunderung von der erstaunlichen Größe der tropischen Flora und Fauna:

Die kleine, aber schlanke Form unserer Eidechse dehnt sich im Süden zu dem kolossalen und gepanzerten Körper furchtbarer Crocodyle aus. In den ungeheuern Katzen von Afrika und Amerika, im Tiger, im Löwen und Jaguar, ist die Gestalt eines unserer kleinsten Haustiere nach größerem Maßstabe wiederholt. [...] Am glühenden Sonnenstrahl des tropischen Himmels gedeihen die herrlichsten Gestalten der Pflanzen.⁷

Als neunzehnjähriger Schüler hat Nietzsche diesen Text offenbar gelesen und sich daraus unter anderem die Bemerkungen über die tropischen Raubtiere notiert: „Am glühenden Sonnenstrahl des tropischen Himmels gedeihen die herrlichsten Gestalten der Pflanzen (Eidechse und Krokodile, Haustiere und Tiger)“. In Anlehnung an Humboldts Ausführungen über den Zusammenhang von Naturerfahrung und moralischen Vermögen

⁴ Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 58.

⁵ Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 52. Auf den hier zitierten Aphorismus aus *Jenseits von Gut und Böse* komme ich später in diesem Kapitel noch ausführlich zu sprechen.

⁶ Vgl. Stepan, *Picturing Tropical Nature*, S. 35-43; vgl. Arnold, *The Tropics and the Traveling Gaze*, S. 113f; ders., *The Problem of Nature*, S. 146-149; Badenberg, „Ansichten“, S. 152f; Brenner, „Gefühl und Sachlichkeit“, S. 155ff.

⁷ Alexander von Humboldt, *Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse* (1806), S. 31 u. 38.

des Menschen schloss er seine Notiz mit der zukunftsweisenden Frage: „Ist dies nicht alles sinnbildlich?“⁸

Sinnbildlich sind die ungeheuren Raubtiere und Pflanzen der Tropen dann in späteren Texten Nietzsches tatsächlich geworden, allerdings nicht im Sinne einer das Subjekt gleichsam kantianisch moralisierenden Erhabenheitsästhetik, wie man sie bei Humboldt beschrieben hat,⁹ sondern als biologische Chiffren und Verkörperungen des Willens zu Macht. In Nietzsches Notizbüchern der 1880er Jahre ist zu verfolgen, wie sich das Motiv der tropischen Raubtiere zu einem Lob des Predatorischen verschiebt und weiterentwickelt. 1883 etwa kam Nietzsche in einer Aufzeichnung wieder auf den Topos der furchterregenden Größe der tropischen Tiere zurück. Nun aber war es nicht mehr der „glühende Sonnenstrahl des tropischen Himmels“, der sie so prachtvoll gedeihen ließ, sondern ihre raubtierhafte Bosheit:

Die Raubthiere und der Urwald beweisen, dass Bosheit sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubthierhafte mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet. Der Hund (der so viel klagt und winselt) ist ein entartetes Raubthier, ebenso die Katze.¹⁰

Diese Aufzeichnung wiederum kann man als Vorarbeit zu einem Aphorismus in *Jenseits von Gut und Böse* lesen, der Nietzsches wohl elaborierteste, vielschichtigste und wohl auch einflussreichste Apologie des Tropischen überhaupt darstellt. Gilles Deleuze muss diese Passage im Sinn gehabt haben, als er Nietzsche als „tropischen“ Philosophen pries und ihr intertextueller Einfluss auf das lebensideologische Tropen-Imaginationen von Georg Heym bis Thomas Mann dürfte außer Frage stehen. Dieser einschlägige Tropen-Aphorismus findet sich im Kapitel zur „Naturgeschichte der Moral“, in dem Nietzsche den europäischen Moralphilosophen vorwirft, bislang selten über die „Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klimas und Erdstriches“ hinausgeblickt zu haben. Nietzsches Gegenentwurf einer ‘tropischen’ Moral hebt bemerkenswerter Weise gerade die besondere Gesundheit der Tropen und des Urwalds hervor:

197. – Man missversteht das Raubtier und den Raubmenschen (zum Beispiel Cesare Borgia) gründlich, man missversteht die “Natur”, solange man noch nach einer „Krankhaftigkeit“ im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Untiere und Gewächse sucht, oder gar nach einer ihnen eingeborenen „Hölle“ –: wie es bisher fast alle Moralisten getan haben. Es scheint, dass es einen Hass gegen den Urwald und gegen die Tropen gibt? Und dass der „tropische Mensch“ um jeden Preis diskreditiert werden muss, sei es als Krankheit und Entartung des Menschen, sei es als eigne Hölle und Selbst-Marterung? Warum doch? Zugunsten der „gemäßigten Zonen“? Zugunsten der gemäßigten Menschen? Der „Moralischen“? Der Mittelmäßigen? – Dies zum Kapitel „Moral der Furchtsamkeit“.¹¹

⁸ Es handelt sich um eine Notiz aus dem Juli 1863 (Nietzsche, *Jugendschriften 1861-1864*, S. 260f.).

⁹ Einen Zusammenhang zwischen Humboldts Naturbeschreibungen und Kants Theorie des Erhabenen stellt Peter J. Brenner her, der zu Humboldts Naturphilosophie schreibt: „Indem das betrachtende Subjekt sich der Schönheit und Erhabenheit der Natur hingibt, erfährt es zugleich seine eigene moralische Erhöhung.“ (S. 156)

¹⁰ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 – Winter 1883/84*, KGW 7.1, S. 263f. (Fragment aus dem Sommer 1883).

¹¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), KGW 6.2, S. 119.

In seiner kulturpathographischen Schrift *Entartung* hat Max Nordau diesen Aphorismus wenige Jahre später als Negativbeispiel einer egomanisch-assoziativen Gedankenflucht im Stil des *fin de siècle*-Irrationalismus angeführt. Der Text hängele sich an der „gewöhnheitsmäßigen Nachbarschaft“ bestimmter Begriffe entlang, ohne zu einer argumentativ begründeten Aussage zu gelangen.¹² Dass mag tatsächlich so sein, auffällig ist aber gerade, dass dieses Motiv- und Assoziationsgebilde trotzdem so außergewöhnlich gut verständlich ist. Dies ist vor allem der klaren Schematik des Gegensatzes zwischen der „tropischen“ und der „gemäßigten“ Klimazone zu verdanken, die David Arnold zufolge ein Grundmuster der europäischen Tropikalität seit dem 16. Jahrhundert überhaupt darstellt.¹³

Wie seit längerem bekannt ist, war Friedrich Nietzsche als Physiologe der Moral und des eigenen Denkens außergewöhnlich gut mit der zeitgenössischen Klima- und Kulturtheorie vertraut.¹⁴ In der ihm bekannten *Anthropo-Geographie* Friedrich Ratzels etwa konnte er zwei Denkfiguren finden, die das intellektuelle Gerüst dieses Tropen-Aphorismus bilden und ihrerseits zu den Klimadiskursen der Aufklärung zurückweisen: die Vorstellung, dass die „Kulturzonen“ der Erde im Allgemeinen den Klimazonen entsprächen, wobei die „gemäßigte Zone“ die „echtste, eigentliche Kulturzone“ sei¹⁵; und die Vorstellung, dass die tropische Wärme und der vermeintliche Überfluss an natürlichen Lebensressourcen in Äquatornähe eine zivilisatorische Höherentwicklung des Menschen verhindere, weil sie ihn, so Ratzel, „moralisch minder widerstandsfähig“ mache und zum „Genussleben“ verführe.¹⁶ In Nietzsches Lob des „tropischen Menschen“ kehrt sich dieses traditionsreiche Wertungsmuster um und wird ein über das Geoklimatische hinausreichendes Prinzip einer ‘tropischen’ Existenz postuliert, die freilich nicht tatsächliche Bewohner der Tropen verkörpern sondern der europäische Renaissance-Despot Cesare Borgia.

Eine wichtige Frage bleibt dabei, worauf sich Nietzsches Rede von der besonderen *Gesundheit* und der den „Moralisten“ zugeschriebenen Behauptung einer „*Krankhaftigkeit*“ des Tropischen eigentlich bezieht. Wie verhalten sich diese Bemerkungen zu der oben formulierten Behauptung, dass es um 1885 ein Konzept der Tropenkrankheit noch gar nicht gegeben habe? Womöglich spielt hier tatsächlich Medizinisches eine Rolle und zwar in Form von zeitgenössischen Vorstellungen über die Schädlichkeit tropischer Klimate für den europäischen Organismus und die Moralität von Europäern, wie sie schon vor der Formierung der Tropenmedizin existierten.¹⁷ Zugleich

¹² Nordau, *Entartung*, Bd. 1, S. 382.

¹³ Arnold, *Problem of Nature*, S. 141ff.; ders., *Tropics*, S. 110ff.

¹⁴ Einschlägig zum geoklimatischen Denken Nietzsches ist Stefan Günzels Studie *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*. Nietzsches „Tropen“ behandelt Günzel auf den Seiten 229-234, allerdings zusammen mit dem Südlichen und Afrikanischen, wodurch die Analyse etwas summarisch ausfällt.

¹⁵ Ratzel, *Anthropo-Geographie* (1882), S. 321.

¹⁶ Ratzel, *Anthropo-Geographie*, S. 296-332 (hier S. 304). Vgl. zu diesem Topos auch Fink, „Klima- und Kulturtheorien der Aufklärung“, S. 45-55 sowie Curtin, *Image of Africa*, S. 61-66.

¹⁷ In einem Artikel zur britischen Akklimatisierungsdebatte um 1900 hat David Livingstone gezeigt, dass die Tropen gewöhnlich als eine „moral arena“ vorgestellt wurden, in der auch aus gesundheitlichen Gründen eine Beherrschung der eigenen Triebe und Verlangen nötig sei: „It was a risky space where circumspection and temperance were as essential to survival as acquitted immunity and medication. [...] It was a world *in extremis*, a place where a heavy price would be paid for imprudence, venery and misdemeanour.“ (Livingstone, „Tropical Climate and Moral Hygiene“, S. 108). Zum „moralisch-klimatologischen Idiom“ (S. 139) der angelsächsischen Geographie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts siehe Livingstone,

aber ist die Rede von „Krankheit und Entartung“ und der „eigenen Hölle und Selbst-Marterung“ des „tropischen Menschen“ auch als eine Art rhetorischer Spiegelreflex von Nietzsches *eigener* Theorie des schlechten Gewissens als Erkrankung des Willens zu verstehen, die er in der *Genealogie der Moral* als „größte und unheimlichste Erkrankung“¹⁸ der Menschheit überhaupt beschrieb.

Dieser Zusammenhang erschließt sich gut anhand von Judith Butlers Theorie zur Entstehung und Formung des Subjekts als eine Figuration der Macht in ihrer Studie zur *Psyche der Macht*. Im Rückgriff namentlich auf Nietzsches Theorie des schlechten Gewissens räumt Butler dort der Figur der „Wendung“ eine zentrale Bedeutung ein. Das Subjekt, so Butler, entstehe durch eine „Rückwendung auf sich selbst oder gar *gegen* sich selbst“.¹⁹ Nietzsches Theorie des schlechten Gewissens beschreibt eine ebensolche Wendung des Subjektes gegen sich selbst, die das Ich als Form seiner eigenen Bestrafung und Peinigung hervorbringt.²⁰ Entscheidend ist hier die botanische Bildsprache: Die „Seele“, so heißt es in der *Genealogie der Moral*, sei „herangewachsen“ als eine Wendung der menschlichen Triebe gegen sich selbst: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne.“²¹ So gegen und auf sich selbst gewendet habe der Mensch in seiner Psyche „ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis“ geschaffen – die von Nietzsche diagnostizierte „Krankheit“ des „schlechten Gewissens“.²² Als Gegenbild zu dieser inneren Wildnis und Folterstätte figuriert im Tropen-Aphorismus die Rede von der Gesundheit der nach außen gewendeten Instinkte der „Untiere und Gewächse“ des Urwalds. Zwischen der griechischen Herkunftsbedeutung des Wortes „Trope“ (Wendung) und den Tropen als Naturraum besteht hier also tatsächlich ein Zusammenhang: Die Tropen sind der Raum einer *Wendung* der Triebe und Instinkte nach außen und aus diesem Grund auch so gesund.²³ In seiner schon zitierten Notiz sagt Nietzsche es selbst auch so: „Die Raubthiere und der Urwald beweisen, dass Bosheit sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubthierhafte mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet. Der Hund (der so viel klagt und winselt) ist ein entartetes Raubthier, ebenso die Katze.“²⁴

***Sipo Matador*: Die Aristokratie der Schlingpflanze**

Vor diesem Hintergrund ist auch die Entwicklung des „Urwalds“ und seiner „Triebe“ zu einem von Nietzsche bevorzugten Sinnbild des Willens zur Macht und der agonalen Lebenssteigerung zu sehen.²⁵ Botanisch sehr konkret, nämlich mit Bezug auf eine

„Climate’s Moral Economy“. Eine Übersicht und Analyse von tropischen Degenerationsvorstellungen im britisch-indischen Kontext zwischen 1760 und 1860 bietet Harrison, „The Tender Frame of Man“.

¹⁸ Nietzsche, *Genealogie der Moral* (1887; 2 §16), KGW 6.2, S. 339.

¹⁹ Butler, *Psyche der Macht*, S. 7-11, hier S. 9.

²⁰ Zu Butlers Analyse von Nietzsches Theorie des schlechten Gewissens siehe *Psyche der Macht*, S. 63-76.

²¹ Nietzsche, *Genealogie der Moral* (2 § 16), KGW 6.2, S. 339 [Kursivierung im Original].

²² Nietzsche, *Genealogie der Moral* (2 § 16), KGW 6.2, S. 339f.

²³ Vgl. Butler, *Psyche der Macht*, S. 187f.

²⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 – Winter 1883/84*, KGW 7.1, S. 263f. (Fragment aus dem Sommer 1883).

²⁵ Vgl. etwa die folgenden Fragmente: „Der Charakter des unbedingten Willens zur Macht ist im ganzen Reiche des Lebens vorhanden. Haben wird ein Recht, das Bewusstsein zu leugnen, so doch schwerlich das

tatsächlich existierende Tropenpflanze, taucht dieses Motiv in einem anderen Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* zur Frage „Was ist vornehm?“ auf. Nietzsche erklärt dort zunächst, dass jede „Erhöhung des Typus ‘Mensch’“ in der Geschichte bislang das Werk aristokratischer Gesellschaften gewesen sei. Das Kennzeichen einer solchen „gesunden Aristokratie“ sei, dass sie „mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um *ihretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt“ werden müssten:

258. – [...] Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft *nicht* um der Gesellschaft willen da sein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren *Sein* emporzuheben vermag: vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java – man nennt sie Silo Matador –, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und so oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Licht ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können.²⁶

In Gestalt einer tropischen Raubpflanze gelingt Nietzsche hier eine so glückliche Allegorie zentraler Motiv seines Denkens, dass man sich eine Abbildung dieses botanischen Phänomens gut als eine Titelbild von *Jenseits von Gut und Böse* vorstellen könnte. So bestätigt die Formsemantik des räuberischen Schlingens des „Sipo Matador“²⁷ Nietzsches These einer grundsätzlichen Gewaltförmigkeit des „Lebens“, die er kurz darauf noch einmal in allgemeineren Begriffen formuliert: „Leben ist selbst *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung, und mindestens, mildestens, Ausbeutung“.²⁸ Mit ihrer buchstäblichen Um- und *Überwindung* des „Eichbaums“ illustriert die tropische Schlingpflanze zugleich auch die Denkfigur einer Steigerung und Selbstüberwindung des schwächeren Lebens zugunsten eines höheren „Seins“; der Sipo Matador ist insofern durchaus auch als eine botanische Entsprechung des „Übermenschen“ zu sehen.²⁹ Schließlich erinnert die stolz und glücklich entfaltete Krone der Kletterpflanze an Nietzsches Philosophem einer ästhetischen Rechtfertigung der menschlichen Existenz in den größten Exemplare der Gattung und ihrer künstlerischen Produktion.

Die Provokation, die Nietzsche mit diesem Lob einer tropischen Schlingpflanze formuliert, ist zumindest doppelt adressiert. Im philosophischen Diskurs richtet sie sich gegen Arthur Schopenhauers Entlarvung der Ranken- und Schlinggewächse als eine der abstoßendsten Objektivationen des Willens zum Leben im Pflanzenreich. In *Die Welt als*

Recht, die treibenden Affekte zu leugnen, z.B. in einem Urwalde.“ (Fragment aus dem Frühjahr 1886, KGW 8.1, S. 223); „Die Urwald-Vegetation ‚Mensch‘ erscheint immer, wo der Kampf um die Macht am längsten geführt worden ist. Die *großen* Menschen.“ (Fragment aus dem Juni/Juli 1885, KGW 7.3, S. 297); „Aber alles Sich-ausbreiten, Einverleiben, Wachsen ist ein Anstreben gegen Widerstehendes, Bewegung ist essentiell etwas mit Unlustzuständen Verbundenes: es muss das, was hier treibt, jedenfalls etwas Anderes wollen, wenn es dergestalt die Unlust will und fortwährend aufsucht. — Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes mit einander? Um ‚Glück‘? — Um Macht ...“ (Fragment aus dem November 1887 – März 1888, KGW 8.2, S. 294). Zum Begriff des „Triebs“ bei Nietzsche siehe Kaufmann, *Nietzsche*, S. 245-260.

²⁶ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (§ 258), KGW 6.2, S. 216f.

²⁷ Nietzsche schreibt den spanischen Namen „Cipo Matador“ als „Sipo Matador“. Ich übernehme diese Schreibweise an Stellen die sich auf Nietzsches Text beziehen.

²⁸ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (§ 259), KGW 6.2, S. 217.

²⁹ Vgl. Hogh, *Nietzsches Lebensbegriff*, S. 33-45. Auf die Bedeutung der Figuren des Wachsens und Überwindens bei Nietzsche weist auch Joseph Früchtl hin (*Das unverschämte Ich*, S. 336, 346ff.)

Wille und Vorstellung führt Schopenhauer hierfür ein ganz ähnliches botanisches Phänomen an: „An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Ästen, so umwunden, gefesselt und geschnürt, dass sie, wie erstickt, verwelken muss.“³⁰ Eine Reaktion ist Nietzsches Feier seiner tropischen Raubpflanze aber auch auf verschiedene botanische Schilderungen des *Cipo Matador* in den Reiseschilderungen europäischer Naturforscher in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Denn bevor Nietzsche seinen „Sipo“ zu einem Sinnbild des Willens zur Macht gestaltete, hatte diese Pflanze bereits einen düsteren Ruhm als Verkörperung des predatorischen und parasitischen Charakters der Tropenvegetation erworben. So beschrieb der englische Naturforscher Henry Walter Bates 1863 in seinem Reisebericht *The Naturalist on the River Amazons* ausführlich den „unangenehmen Eindruck“, den der Anblick eines solchen *Sipó Matador* hervorruft. Dieser „selbststüchtige Parasit“³¹ entspringe knapp neben seinem Opfer aus dem Boden und schlage dann auf verschiedener Höhe armähnliche Äste um dessen Stamm. Darwins *Origin of Species* zitierend, wertete Bates dieses botanische Phänomen als Hinweis darauf, dass der Überlebenskampf der Arten in den Tropen in besonders heftiger Weise tobe: „In these tropical forests each plant and tree seems to be striving to outvie its fellow, struggling upwards towards light and air – branch and leaf and stem – regardless of its neighbours. [...] Live and let live is clearly not the maxim taught in these wildernesses.“³² Noch weitaus harscher und nicht von evolutionstheoretischem Verständnis gemildert fiel das Urteil des deutschen Forschungsreisenden und Zoologie-Professors Hermann Burmeister über den Cipo matador aus, womöglich die Quelle von Nietzsches Wissen über diese Pflanze. In seiner *Reise nach Brasilien* (1853) und anderen Publikationen stilisierte Burmeister den Cipo zu einem tropischen Ungeheuer in Pflanzengestalt. Könnten all die in einem gnadenlos Kampf miteinander verstrickten Pflanzen des tropischen Urwaldes ihre wahren Absichten vernehmlich ausdrücken, so Burmeister, „wir würden von dem Getöse der beständig mit einander Ringenden übertaubt werden und den Wald so meiden, wie wir ihn jetzt als Stätte der Erholung und des Friedens aufsuchen.“³³ Zur extremsten Verkörperung dieses egoistischen Ringens gestaltete Burmeister den Cipo matador, dem in dem separat veröffentlichten *Atlas zur Reise* eine emblematische Funktion bei der Darstellung tropischen Urwaldes insgesamt zukommt (*Abb. 10*). Im Text des Reiseberichts beschreibt Burmeister ausführlich sein Erstaunen beim ersten Anblick dieses botanischen Phänomens:

[M]an gewahrt zwei Stämme, von denen der eine groß und stattlich und in runder Fülle [...] aus dem Boden senkrecht bis zu schwindelnder Höhe von 80 oder 100 Fuß sich erhebt, während der andere, einseitig erweitert und muldenförmig nach dem Stamm, an den er sich innig angedrückt hat, geformt, auf dünnen sperrig ästigen Wurzeln mühsam sich zu halten

³⁰ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), S. 209. Vgl. hierzu auch den Abschnitt „Pflanzen-Physiologie in Schopenhauers Schrift *Über den Willen in der Natur* (1836), in dem der Philosoph die Suchbewegungen von Rankengewächse und Schlingpflanzen nach einem Halt zum Aufwachsen als Beleg der Existenz eines vorbewußten „Willens“ im Pflanzenreich anführt (*Über den Willen in der Natur*, in: *Werke*, Bd. 3, 244-255).

³¹ Bates, *The Naturalist on the River Amazons* (1863), S. 27 („Cipo Matador“ bedeutet wörtlich „Mörderschlinger“).

³² Bates, *Naturalist*, 26. Zu Bates Reisebericht vgl. Stepan, *Picturing Tropical Nature*, S. 20f., 31-34, 60-67.

³³ Burmeister, *Reise nach Brasilien durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas geraes* (1853), S. 172.

scheint, und gleichsam als müsste er herabfallen, mit mehreren Klammern in verschiedener Höhe den Nachbarn an sich zieht.³⁴

In seinen *Geologischen Bildern zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner* beschrieb Burmeister den „grausenhaften Cipo Matador“³⁵ erneut und stellte dem selbstsüchtigen Durcheinander der Tropenvegetation den ruhigen, friedlichen Charakter heimischer Buchwälder gegenüber. Die Empfindungen, die diese Vegetationsformen hervorriefen, seien ebenso gegensätzliche: Die Tropen regten an zu „Sinnenrausch“, „physischen Lüsten“ und Freude der Üppigkeit, die gemäßigte Zone zu geistiger Frische und „würdigeren Genüssen“.³⁶ Im Cipo matador hatte Burmeister offenbar ein Naturphänomen gefunden, das sich in Wort und Bild zu einem dramatischen Superlativ der Tropikalität gestalten ließ.³⁷ Seine Ausführungen zeigen zugleich, dass Nietzsches

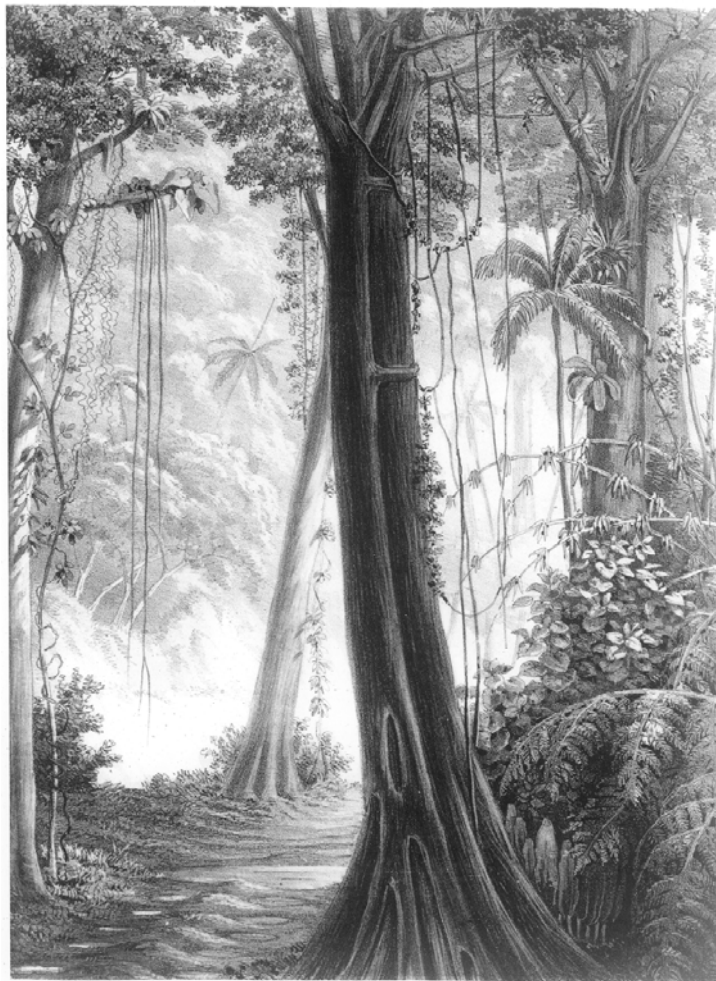


Abb. 10: Cipo Matador (Burmeister, *Landschaftliche Bilder*, S. 2)

³⁴ Burmeister, *Reise*, S. 148.

³⁵ Burmeister, *Geologische Bilder*, S. 238.

³⁶ Burmeister, *Geologische Bilder*, S. S. 274-276.

³⁷ Nancy Stepan hat darauf hingewiesen, dass Dramatisierungen und Übertreibungen ein fester Bestandteil des Genres der tropischen Reisebeschreibungen waren und mit über ihren Publikumserfolg entschieden (*Picturing Tropical Nature*, S. 43-48, 60-67).

Bemerkungen über den angeblichen „Hass“ der Moralisten auf die Tropen nicht nur eine leere Behauptung und rhetorische Geste war. So verglich Burmeister das ausbeuterische Verhalten des Cipo ausdrücklich mit dem Umgang brasilianischer Sklavenhalter mit ihren schwarzen Opfern: „Was, dachte ich, macht denn der Weiße anders mit dem Schwarzen, als dass er, wie der Cipo, an seinen Kräften sich emporwindet, und wenn er ihn ausgesogen hat, langsam verkommen lässt [...]?“³⁸ Diese Assoziationskette führt den Autor schließlich auch zu den sozialen Verhältnissen in der alten Welt und bis zu der Grundüberlegung von Nietzsches Cipo-Aphorismus: „Und in Europa, was macht das einzelne große Individuum mit der großen Masse der Kleinen? – im Grunde doch auch nur dasselbe!“³⁹

Ein Absehen vom Parasitären

Weil Nietzsche so zielsicher auf botanisches Wissen zurückgreift, fällt auf, dass er einen aus naturwissenschaftlicher Sicht wichtigen Aspekt der Lebensweise des Cipo nicht erwähnt, nämlich dessen parasitischen Charakter. Für die zeitgenössische Botanik stellte das häufige Vorkommen von Schlingpflanzen und parasitischen Gewächsen ein entscheidendes Charakteristikum der Tropenvegetation dar. Lange bevor sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein medizinischer Diskurs über mikrobiologische Parasiten als typisch ‘tropische’ Krankheitserreger entwickelte, wurden parasitische Existenzweisen in der Pflanzenkunde als ein Identitätsmerkmal der Tropennatur betrachtet. Eduard Pöppig, ein führender deutscher Zoologe, Botaniker und Forschungsreisender, bezeichnete 1833 „die Schlingpflanzen und parasitischen Gewächse“ als die zwei „hervorstechendsten Züge der Tropenvegetation“ überhaupt. Angesichts der Formvielfalt der Tropennatur könne zwischen beiden auch keine klare „Grenzlinie“ gezogen werden.⁴⁰ Für Henry Walter Bates war der Cipo schon deshalb ein „parasitisches“ *und* ein typisch tropisches Gewächs, weil er seine Existenz der Ausbeutung anderer Organismen verdanke.⁴¹ Hermann Burmeister sprach vom Cipo zwar nicht von als „Parasiten“, rechnete in seiner Klassifikation der Tropengewächse aber der „zweiten Kategorie“ der tropischen Holzpflanzen, den „unselbständigen Schlinggewächsen“ zu.⁴² Burmeisters Beschreibungen betonen zudem die Gebrechlichkeit des Cipo, der sich ohne einen Halt zum Aufwachsen hilflos am Boden winde: „In hohen Haufwerken sieht man die dicken, gewundenen und gedrehten Stränge unter den Bäumen am Boden liegen, sich hinschleppen, hier und da an anderen Stämmen wieder emporzuranken sich bemühend, und aufs Neue jungen Bäume mit sich zu Boden reißend.“⁴³ Nietzsche hätte solche beinahe etwas hämisch klingenden Schilderungen vielleicht als ein Zeichen des moralisierenden Ressentiments betrachtet. Trotzdem oder gerade deshalb ist es bemerkenswert, dass er selbst diese gerade so unselbstständige Pflanze zum Symbol eines höheren und „ganzeren Menschen“⁴⁴ gemacht hat.

³⁸ Burmeister, *Reise*, S. 148.

³⁹ Burmeister, *Reise*, S. 149.

⁴⁰ Pöppig, „Über die zwei der hervorstechendsten Züge der Tropenvegetation“, S. 33 u. 45.

⁴¹ Bates, *Naturalist*, S. 26.

⁴² Burmeister, *Geologische Bilder*, S. 233.

⁴³ Burmeister, *Geologische Bilder*, S. 234.

⁴⁴ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (§ 257), KGW 6.2, S. 216.

Im Zuge seiner Entdeckung als philosophischer Vorläufer der Dekonstruktion hat man Friedrich Nietzsche mitunter auch als einen Denker des Parasitären in Anspruch genommen. In seinem bekannten Aufsatz „The Critic as Host“ etwa John Hillis Miller etwa 1977 die Kritiker dekonstruktivistischer Lektürewesen darauf hingewiesen, von Nietzsche als philosophischem Verfechter einer „fröhlichen Wissenschaft“ sei gerade zu lernen, dass die Metaphysik des eigentlichen Bedeutens und die nihilistische Einsicht in den figuralen Charakter aller Sprache in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit stünden.⁴⁵ Miller wandte sich damit gegen die pathologisierende Kritik der Dekonstruktion als einer ‘parasitären’ literaturwissenschaftlichen Theorie und Praxis:

„Parasitisch“ – dieser Begriff evoziert das Bild der ‘offensichtlichen und eindeutigen Lektüre’ als einer mächtigen Eiche, fest im Grund verwurzelt und gefährdet vom heimtückischen Schlingen des Efeus der Dekonstruktion. Dieser Efeu erscheint als irgendwie weiblich, sekundär, mangelhaft oder abhängig, ein klammerndes Rebengewächs, das nur existieren kann, indem es dem Wirt seinen Lebenssaft aussaugt und ihm Licht und Luft zum Leben nimmt.⁴⁶

Nun gibt es zweifellos überzeugende Argumente, Nietzsche als radikalen Kritiker einer Metaphysik des eigentlichen Bedeutens in Anspruch zu nehmen; gerade die Figur des Parasitären jedoch ist in seinem Werk durchgängig mit äußerst negativen Konnotationen versehen. Dies hat mit dem in der poststrukturalistischen Rezeption oft übersehenen militanten Vitalismus Nietzsches und seinen Sinnstiftungsunternehmungen zur Überwindung des Nihilismus zu tun, in denen jedes ironische oder allegorische Bewusstsein der sprachlichen Verfasstheit aller Wahrheiten oft ganz vergessen scheint. So kommt dem Begriff des „Lebens“ gerade in *Jenseits von Gut und Böse* und der *Genealogie der Moral* der Status einer absoluten Referenz zukommt, welcher ihn unaufhörlich neue hierarchische Dichotomien und Gegensätze produzieren läßt, anstatt diese etwa zu dekonstruieren.⁴⁷ Eine solche Dichotomie stellt auch die von Nietzsche immer wieder mit aggressiver Schärfe formulierte Unterscheidung zwischen dem aufsteigenden, gesunden und starken Leben einerseits und dem absteigenden, morbiden und kranken Leben bzw. der „*décadence*“ andererseits dar.⁴⁸ Nietzsches Rhetorik in diesen Fragen ist oft unzweideutig exterminatorisch, etwa in der Skizze einer „Moral für Ärzte“ in der *Götzen-Dämmerung* (1888/89):

Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In gewissem Zustand ist es unanständig, noch länger zu leben. Das Fortvegetieren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das *Recht* zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehen. [...] Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse, des *aufsteigenden* Lebens, das rücksichtsloseste Nieder- und Beiseite-Drängen des *entartenden* Lebens verlangt – zum

⁴⁵ Miller, „The Critic as Host“, S. 457.

⁴⁶ Miller, „The Critic as Host“, S. 452. Die zitierte Passage lautet im Original: „‘Parasitical’ – the word suggests the image of ‘the obvious or univocal reading’ as the mighty oak, rooted in the solid ground, endangered by the insidious twining around it of deconstructive ivy.“ (S. 452)

⁴⁷ Thüning, „Form und Unform, Wert und Unwert des Lebens bei Nietzsche“, S. 27-54.

⁴⁸ Herbert Thüning legt den Akzent auf Nietzsches Unterscheidung zwischen dem zur „reinen Form“ gesteigerten und dem ungeformten, „nackten“ Leben („Form und Unform“, S. 36f.).

Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben.⁴⁹

Eve Sedgwick hat solchen Unterscheidungen zwischen dem gesunden und dem kranken Leben ein „genozidales Potential“⁵⁰ bescheinigt. Ihrer Interpretation zufolge speist sich Nietzsches *décadence*-Phobie aus der Sorge vor einer Verweiblichung des männlichen Körpers, der in seinen Texten seinerseits als Verkörperung des „Lebens“ figurieren (etwa in Gestalt viriler Dionysos-Jünger sowie von Raubmenschen, Kriegern und Barbaren).⁵¹ Charles Bernheimer sieht in Nietzsches fehlender Bereitschaft, das Verhältnis von *décadence* und „Leben“ tatsächlich dynamisch zu denken einen intellektuellen „Verrat“ des Philosophen an seiner eigenen Methodik des Perspektivismus.⁵² Auch Bernheimer sucht die Ursachen für Nietzsches vitalistische Verstocktheit in den Gendercodierungen der *décadence* und der „Abscheu“ des Philosophen vor dem weiblichen Körper und seiner Physiologie: „Die Dekadenz war für Nietzsche eine Frau.“⁵³ Tatsächlich sind Nietzsches „Parasiten“ regelmäßig mit Gendercodierungen des Femininen ausgestattet und figurieren in seinen Texten praktisch ausschließlich als morbide Profiteure der Dekadenz und Symptome des Verfalls, von „chronischer Entartung, Erkrankung“⁵⁴. Priester und Frauen sind Wesen, die sich in einer Gesellschaft, anderen Seelen oder fremdem Fleisch zu dessen Schaden „einnisten“: „Der Parasit. – Es bezeichnet einen völligen Mangel an *vornehmer Gesinnung*, wenn Jemand lieber in Abhängigkeit, auf Anderer Kosten, leben will, um nur nicht arbeiten zu müssen, gewöhnlich mit einer heimlichen Erbitterung gegen Die, von denen er *abhängt*. – Ein solche Gesinnung ist viel häufiger bei Frauen als bei Männern, auch viel verzeihlicher (aus historischen Gründen).“⁵⁵

Vor diesem Hintergrund ist gut zu begreifen, warum Nietzsches tropischer Raubpflanze, einem Sinnbild gerade des Vornehmen, die parasitischen Aspekte fehlen, obwohl sie buchstäblich von ihrem Wirt *abhängt*. Im Sipo-Aphorismus ist zwar beiläufig die Rede von der stützenden Funktion des Eichbaums, vergleichbar der unentbehrlichen Masse der Sklaven in einer aristokratischen Gesellschaft; deren „Unterdrückung“ und die Gewaltförmigkeit des Sipo schließen aber Assoziationen des Feigen, Gebrechlichen und Parasitären aus, wie sie von Burmeister und Bates geäußert wurden. Natürlich war Nietzsche nicht verpflichtet, eine dem botanischen Wissen entsprechende Beschreibung dieser Pflanze zu geben. Hätte er es aber getan, so wäre womöglich eine verstörende Nähe zwischen dem *Über* von Steigerung und gewaltförmiger Überwindung und dem *Para* des unselbstständigen Umklammerns und Parasitären deutlich geworden.

⁴⁹ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), KGW 6.3, S. 128.

⁵⁰ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, S. 178.

⁵¹ Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, S. 134 u. 168f.

⁵² Bernheimer, *Decadent Subjects*, S. 15. „But of one thing Nietzsche remains sure: decadence is a disease that must be resisted for the sake of health and ascending vitality.“ (S. 21)

⁵³ Bernheimer, *Decadent Subjects*, S. 21f.

⁵⁴ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KGW 6.3, S. 126 [Kursivierungen SB]. Vgl. auch entsprechende Passagen in *Der Anti-Christ* (KGW 6.3, S. 193) und *Der Fall Wagner* (KGW 6.3, S. 12): „In vielen Fällen der weiblichen Liebe, und vielleicht gerade in den berühmtesten, ist Liebe nur ein feinerer Parasitismus, ein Sich-Einnisten in eine fremde Seele, mitunter selbst in ein fremdes Fleisch – ach! wie sehr immer auf ‘des Wirthes’ Unkosten.“

⁵⁵ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (I, 6, § 356), KGW 4.2, S. 259.

Schauerliche Verknotungen

Dass der Cipo matador von Assoziationen der Dekadenz freigehalten wird, bedeutet nicht, dass Nietzsches tropische Bilderrede diesen Aspekt insgesamt ausklammern würde. So greift der Autor von *Jenseits von Gut und Böse* nur wenige Seiten nach diesem ersten erneut auf ein tropisch-botanisches Sinnbild zurück. Es findet sich in dem von Foucault zitierten Aphorismus über den Kulturzustand des Überflusses. Zu bestimmten Zeiten, so heißt es bei Nietzsche, könne in einem Gemeinwesen bei einem Mangel an äußeren Feinden und materiellem Reichtum eine „Glückslage“ eintreten, in der die zuvor unabdingbare aristokratische Moral der Zucht und Strenge nur noch als „Luxus, als archaisierender Geschmack“ fortbestehe:

262. Die Variation, sei es als Abartung (ins Höhere, Feine, Seltene), sei es als Entartung und Monstrosität, ist plötzlich in der größten Fülle und Pracht auf dem Schauplatze, der einzelne wagt einzeln zu sein und sich abzuheben. An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich nebeneinander und oft ineinander verwickelt und verstrickt ein herrliches vielfaches urwaldhaftes Heraufwachsen und Emporstreben, eine Art *tropisches* Tempo im Wetteifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehn und Sichzugrunderichten, dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodierenden Egoismen, welche um „Sonne und Licht“ miteinander ringen und keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. Diese Moral selbst war es, welche die Kraft ins Ungeheure aufgehäuft, die den Bogen auf so bedrohliche Weise gespannt hat – jetzt ist, jetzt wird sie „überlebt“. Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral *hinweglebt*; das „Individuum“ steht da, genötigt, zu eigener Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung und Selbst-Erlösung. Lauter neue Wozus, lauter neue Womits, keine gemeinsamen Formeln mehr. Missverständnis und Missachtung miteinander im Bunde, Verfall, Verderb und die höchsten Begierden schauerlich verknotet, das Genie der Rasse aus allen Füllhörnern des Guten und Schlimmen überquellend, ein verhängnisvolles Zugleich von Frühling und Herbst [...] ⁵⁶

Wie der Sipo-Aphorismus lässt sich auch dieses Raumbild agonaler Fülle als eine Affirmation der tropischen Lebenskraft lesen. Allerdings fehlt es der hier beschriebenen Explosion der Individualismen an der klaren vertikalen Orientierung der sonnensüchtigen javanischen Kletterpflanze; Abartung und Entartung, Frühling und Herbst, Aufstieg und Verfall sind chaotisch und unentwirrbar ineinander verschlungen. Einer Reihe positiver Adjektive (herrlich, umfänglicher) stehen verschiedene negative Qualifikationen gegenüber (verhängnisvoll, verwickelt, schauerlich). Der Begriff „tropisch“ selbst klingt hier deshalb durchaus ambivalent: Er wird zum Signifikanten eines überschießenden Wachstums, dem es an Dauer und Solidität zu fehlen scheint und das ins Wuchern entarten kann. Dass diese Triebe als „*schauerlich* verknotet“ bezeichnet werden, kann man als ein Hinweis auf ein gewisses phobische Potential dieses Szenarios lesen. Kommt hier die für einen vitalistischen Kulturhygieniker in der Tat ‘schauerliche’ Vorstellung zum Ausdruck, dass sich in diesem Gewimmel die aufsteigenden und absteigenden Linien des Lebens nicht mehr zu trennen lassen und die Verschwendung überhand gewinnt?

Diese Vermutung lässt sich mit der Beobachtung stützen, dass Nietzsche in seinen Vorarbeiten zu diesem Aphorismus sowie in späteren Notizen zum selben Thema den

⁵⁶ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (§ 262), KGW 6.2, S. 225f.

Begriff des „Treibhauses“ verwendet hat: „Eine Cultur der Ausnahme, des Versuchs, der Gefahr, der Nuance“, so heißt es in einer Notiz von 1888, „– eine Treibhauscultur für die ungewöhnlichen Gewächse hat erst ein Recht auf Dasein, wenn Kraft genug vorhanden ist, dass nunmehr selbst die Verschwendung ökonomisch wird.“⁵⁷ Wenn Nietzsche im Zusammenhang seiner Dekadenkritik immer wieder von dem „erlaubten Luxus“⁵⁸ und der erlaubten Verschwendung spricht, so liegt dem dieselbe Überlegung zugrunde, die auch die Krankheit als „Stimulans des Lebens“ akzeptabel macht: „erlaubt“ für den „typisch Gesunden“, aber eine tödliche Gefahr für ein „typisch morbides Wesen“⁵⁹. In diesen Bemerkungen werden die Konturen einer imaginärer Gesamtkonomie des „Lebens“ erkennbar, in der alle Formen der Verschwendung und des „Luxus“ von der zur Verfügung stehenden Lebenskraft *gedeckt* sein müssen, um nicht in eine verderbliche Verausgabung von Vitalressourcen zu entarten. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied von Nietzsches Begriff des „Luxus“ zu Derridas Theorien der Gabe und George Batailles (fast) rückhaltloser Affirmation von Verschwendung und Exzess.⁶⁰ Auch in seinen radikalsten Apologien des Ästhetischen als des Zweckfreien und Nutzlosen tritt Nietzsche oft wie ein etwas pedantischer Bilanzbuchhalter des „Lebens“ auf: „Zerstörung, Zersetzung und Verneinung“ sind so lange „erlaubt“, „wie es der Natur erlaubt scheint, infolge eines Überschusses von wiederherstellenden Kräften“ noch aus jeder Wüste wieder ein „üppiges Fruchmland zu schaffen.“⁶¹ Ökonomietheoretisch sind solche Argumentationsweisen dem aus der aufklärerischen Physiokratie und dem Kameralismus stammenden Modell des „homo compensator“ verpflichtet, weil sie gerade nicht auf eine Selbstregulierung des „Lebens“ zu vertrauen.⁶²

Aus dieser vitalökonomischen Perspektive muss das „Treibhaus“ als Ort einer verdächtigen und gefährlichen Verschwendung erscheinen: Als ein künstlich eingerichtetes Paradies bringt lässt es eine tropische Vegetation entstehen, die nur durch eine unablässige Zufuhr von Ressourcen von außen am Leben gehalten werden kann. Eben in dieser gefährlichen Verschwendung lag, wie schon Heide Eilert gezeigt hat, die besondere Faszinationskraft dieses Motivs für die europäische Dekadenliteratur. Einerseits symbolisierte das Treibhaus „gesteigerte Lebensfülle und Fruchtbarkeit“, andererseits aber auch „Esoterik, Künstlichkeit und Lebensferne“.⁶³ Der Schatten dieser Ambivalenz fällt auch auf die tropisch „explodierenden“ Egoismen von Nietzsches Sinnbild: Sie speisen sich aus der angesammelten „Kraft“, ihr zielloses Wachstum

⁵⁷ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888-Anfang 1889*, KGW 8.3, S. 280f.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* (1888), In: *Werke in 3 Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Bd. 2, 9. Auflage 1982, S. 1047. („Ich verstand [...] den philosophischen Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts als Symptom einer höheren Kraft des Gedankens [...] – ich nahm die tragische Erkenntnis als den schönsten Luxus unserer Kultur, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Überreichtums, als ihren *erlaubten* Luxus.“)

⁵⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, KGW 6.3, S. 264. Vgl. hierzu den Nietzsche-Exkurs im fünften Kapitel.

⁶⁰ Joseph Vogl hat an Nietzsches Begriff des „Luxus“ die Nähe zur künstlerischen Produktion und zum Destruktiven betont (Joseph Vogl, „Luxus“, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 694ff., 706ff.)

⁶¹ Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, S. 1048.

⁶² Vgl. Vogl, *Kalkül und Leidenschaft*, S. 229-288. Vogl unterscheidet die ökonomischen Modelle des „homo compensator“ der Aufklärung, bestimmt von Prinzipien von Bilanz und Deckung, und des „ökonomischen Menschen“ nach 1800, bestimmt von Prinzipien der Autoregulation und Selbstoptimierung. In Nietzsches vitalökonomischen Reflexionen sind Elemente beider Modelle vertreten, doch scheint die Deregulierungsfurcht zu überwiegen.

⁶³ Eilert, „Im Treibhaus“, S. 66.

bedeutet aber auch eine ungesunde Verschwendung und ein Umschlagen des Wachstums in die dekadenten Phänomene von „Entartung und Monstrosität“.

Von dieser Vorstellung eines ungesunden, in künstlichen Atmosphären gedeihenden Wachstums ist es nicht mehr weit zur Figur des pathologischen *Wucherns*, die in Nietzsches *décadence*-Kritik und namentlich seiner Verurteilung der Opernkunst Richard Wagners in einem engen motivischen Zusammenhang mit Phänomenen des Parasitären, Giftigen und Weiblichen auftritt. So bescheinigt Nietzsche Wagner eine krankhafte Vorliebe für „fremde, schwere, einhüllende Dünste“; die romantische Musik nennt er eine „schwüle Kunst“, die „entnervt“, „verweiblicht“ und „jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht“.⁶⁴ Es sind nicht nur exotistische Topoi, auf die Nietzsche in diesem Zusammenhang zurückgreift, sondern auch spezifisch tropische Motive aus dem Assoziationsbereich des ungesunden Wachstums. Auch ein botanisches Sinnbild taucht in diesem Zusammenhang wieder auf. So heißt in einem der „Kritik der *décadence* Moral“ gewidmeten Aphorismus der *Götzen-Dämmerung*:

Statt naiv zu sagen, „*ich* bin nichts mehr werth“, sagt die Moral-Lüge im Munde des *décadent*: „Nichts ist etwas werth, – das *Leben* ist nichts werth“ ... Ein solches Urtheil bleibt zuletzt eine große Gefahr, es wirkt ansteckend, – auf dem ganzen morbiden Boden der Gesellschaft wuchert es bald zu tropischer Begriffs-Vegetation empor, bald als Religion (Christenthum), bald als Philosophie (Schopenhauerei). Unter Umständen vergiftet eine solche aus Fäulnis gewachsene Giftbaum-Vegetation mit ihrem Dunste weithin, auf Jahrtausende hin *das Leben* ...⁶⁵

Dies ist wohl der einzige Aphorismus, in dem Nietzsche zumindest indirekt auf den rhetorisch-geographischen Doppelsinn des Wortes „Tropen“ im Deutschen anspielt. Die morbiden „Giftbäume“ der christlichen Morallehre und des philosophischem Pessimismus sind hier auch Begriffs-Gebilde von ansteckender Verderblichkeit. Ein größerer Gegensatz zum Sinnbild des Sipo Matador und dem Lob der amoralischen Gesundheit der Tropen in *Jenseits von Gut und Böse* erscheint kaum denkbar.

Wachsen und Wuchern: Die Ambivalenz des gesteigerten Lebens

Das Giftbaum-Sinnbild verbindet drei durchaus unterschiedliche Motivbereiche des Pathologischen zum Superlativ der Dekadenz: das Toxische, das Infektiöse und das Wuchern der „tropischen Begriffs-Vegetation“. Mit der nötigen Aufmerksamkeit für metaphorische Kontinuitäten lässt sich dieses Giftbaum-Szenario aber auch lesen als Beschreibung einer gesellschaftlichen und moralischen Situation *nach* jener tropischen „Glückslage“ aus *Jenseits von Gut und Böse*, in der die aufgesparte Kraft die Individualismen über die aristokratische Moral der Strenge hinwegwachsen lässt. Der „ganze morbide Boden der Gesellschaft“, auf dem die Giftbäume wuchern, könnte gut der faulige Boden des niedergegangenen, verdorbenen Lebens nach der tropischen Verausgabung sein – der Boden eines Triebhauses, auf dem nun nur noch Entartungen und Monstrositäten wuchern. Auf diese Weise ist das Wuchern der Giftbäume auch so verstehen eine Ausformulierung des phobischen Potentials der auf „schauerliche“ Weise

⁶⁴ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (II, Vorrede 3.), KGW 4.3, S. 7.

⁶⁵ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KGW 6.3, S. 128.

verschlungenen Triebe der Wachstumsexplosion. In dieser Konstellation der drei tropisch-botanischen Sinnbilder wird so eine tiefe Ambivalenz des Wachsens/Wucherns erkennbar, die zugleich eine Ambivalenz der vitalistischen Denkfigur des tropisch gesteigerten Lebens überhaupt ist: Eben diese die Steigerung birgt das Abscheuliche in sich und treibt es hervor.

Diese Beobachtung ist zumindest ein wichtiges Indiz dafür, dass es eine bestimmte vitalistische, von Nietzsche in paradigmatischer Weise vorgeführte Sichtweise der Tropen war, die das 'Wuchern' als eine ungesunde Form des Wachstums erfand. Es ist hier nicht zu ermitteln, inwieweit eine Abscheu gegen und Pathologisierung des tropisch überschießenden Wachstums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tatsächlich ein Produkt von lebensideologischen, vitalökonomischen und genderpolitischen Diskursen war, wie sie in Nietzsches tropischer Bilderrede zu beobachten sind. Es fällt allerdings nicht leicht, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Beispiele für eine regelrechte *Abscheu* gegen das tropische Wachstum und nicht nur eine moralische Verurteilung des tropischen 'Luxus' und Überschusses zu finden. Für Alexander von Humboldt etwa nahm zum Äquator hin die „ewige Jugend und Kraft des organischen Lebens zu“⁶⁶ ohne dass dabei eine Furcht vor Degeneration, Erschöpfung und lebensfeindlicher Verschwendung mitklingen würde, von einem im folgenden Kapitel noch zu untersuchenden Tropenekel ganz zu schweigen. Nancy Stepan hat vor für den angelsächsischen Kontext festgestellt, dass sich im Laufe des 19. Jahrhunderts das Bild des tropischen Urwaldes ins Negative verschoben habe, und zwar unter anderem durch Konnotationen des Exzesses und des Überschüssigen, die bedrohlich mit einer malthusianischen Furcht vor den Gefahren der Überbevölkerung zusammenklangen; dasselbe phobische Potential wie Nietzsches „schauerliche“ Verknotungen und tropische Wucherungen scheint diesen Befürchtungen aber nicht zu eignen.⁶⁷ Schon aus dem 18. Jahrhundert lassen sich Beispiele für eine Sorge vor der Tropikalisierung Europas durch die Reichtümer des Südens und des Orients – einen tropischen 'Überschuss' also – zitieren. So warnte Georg Forster 1790 in seinen *Ansichten vom Niederrhein* die Niederländer vor der „weichlichen Üppigkeit und Pracht“ des asiatischen „Luxus“, den sie sich aufgrund ihrer kolonialen und wirtschaftlichen Erfolge nun leisten könnten.⁶⁸ Forsters Bemerkungen über die „ansteckende Seuche“ der Üppigkeit sind durchaus pathologisierend, aber auch kaum mit dem vitalistischen Tropen-Schauer vom Ende des 19. Jahrhunderts zu vergleichen.⁶⁹ Erst um 1900 entwickelten sich in der deutschen Literatur, im doppelten Bezug auf Nietzsche und Baudelaire, Ansätze zu einer schwarzen

⁶⁶ Humboldt, „Physiognomie der Pflanzen“, S. 26. Michael Dettelbach hat gezeigt, dass in Humboldts tropenphysiologischem Denken die Begriffe des „Lebens“ und der „Lebenskraft“ eine zentrale Rolle spielten (Dettelbach, „The Stimulation of Travel“). Mit Foucault ließen sich Humboldts Tropenforschungen vermutlich gut als Übergang von der klassischen zur modernen Episteme und, spezifischer, von der Naturgeschichte zur Wissenschaft vom Leben (Biologie) beschreiben. Die für Nietzsche charakteristische Angst vor der Vergeudung ist bei Humboldt aber nicht zu bemerken.

⁶⁷ Stepan, *Picturing Tropical Nature*, S. 48. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch die Ausführungen auf den S. 48-56 insgesamt. Stepan verweist dort auf die Motivik des Bizarren, Schamlosen, Üppigen und Sinistren in der Tropenmalerei um 1850 und spricht von „distasteful scenes of waste“ (S. 48). Bezüge zu der skizzierten vitalistischen Furcht vor tropischer Verschwendung wären näher zu untersuchen. Den Motivkomplex der tropischen Morbidität untersucht Arnold, *The Tropics and the Traveling Gaze*, S. 42-73.

⁶⁸ Forster, *Ansichten vom Niederrhein* (1790), in: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2, S. 306. Zur aufklärerischen Kritik des tropischen 'Luxus' vgl. Curtin, *The Image of Africa*, S. 58-65 sowie Martins/Driver, „The Struggle for Luxuriance“. William Burchells *Collects Tropical Nature*“, S. 59f.

⁶⁹ Forster, *Ansichten vom Niederrhein*, S. 307.

Romantik der Tropen, die um Motive des Wuchernden, Giftigen, Parasitären und oft auch des Schlingend-Weiblichen kreiste. Ein Beispiel hierfür ist Georg Trakls Sonnett *Sabbath* von 1909, in dem rankenhaft-wuchernde Giftpflanzen das lyrische Ich erst um- und dann verschlingen, wie ekstatische dionysische Mänaden⁷⁰:

[...]

Pestfarbne Blumen tropischer Gestade,
Die reichen meinen Lippen ihre Schalen,
Die trüben Geiferbronnen ekler Qualen.

Und eine schlingt – o rasende Mänade –
Mein Fleisch, ermattet von den schwülen Dünsten,
Und schmerzverzückt von fürchterlichen Brünsten.⁷¹

Ein prominentes Beispiel für eine Abscheu vor dem tropischen Wuchern aus dem 20. Jahrhundert stellen Claude Lévi-Strauss' Schilderungen des ungesunden Wachstums südamerikanischer Städte in den *Traurigen Tropen* dar. Metropolen wie São Paulo erscheinen dem europäischen Anthropologen „vom Zustand der Barbarei direkt in die Dekadenz gefallen“.⁷² In seinen Augen leben die Städte der Neuen Welt „fiebrig in einem Zustand chronischer Krankheit, sie sind ewig jung und doch niemals gesund“.⁷³ Solche Formen der urbanen Entwicklung sind unsolide, explosiv und ohne Substanz, geradezu geschwulstartig – zumal, wenn man sie mit der soliden Architektur der europäischen Heimat vergleicht: „Bei Steinbauten lassen sich die Auswüchse des Stils von 1890 zum Teil durch die Schwere und Dicke des Materials entschuldigen: sie entsprechen dem Zubehör. Während hier die schwerfälligen Wülste lediglich an Geschwüre erinnern, wie sie die Lepra auf der Haut improvisiert.“⁷⁴

Ein jüngeres und sehr instruktives Beispiel für die Ambivalenz des tropisch gesteigerten Lebens findet sich in einem kolonialhistorischen Zwischenstück von Antonio Negris und Michael Hardts *Empire*, in dem die beiden Autoren die tropische Passage aus Louis-Ferdinand Célines *Reise ans Ende der Nacht* (1932) zitieren. Aus der Sicht des Helden und Erzählers Bardamu sind die Tropen ein widerlicher Brutofen der Instinkte und der Fäulnis und treiben abstoßende Wucherungen verschiedenster Art hervor. Die Gärten der Häuser der Europäer in der französischen Kolonie Bambola-Bragamance quellen über von einer schwülstigen Vegetation abscheulicher „Wuchertriebe“, der Urwald selbst ist ein Raum hysterischer „Pflanzenwucherungen“, in dem mit „lebendigem Fraß“ bedeckte Bäume vor sich hin faulen.⁷⁵ In Célines düsterer „Poesie der Tropen“, die auch und vor allem eine Poesie des Ekels ist, gehen Reflexionen über die „vegetative und rhetorische Üppigkeit“ der französischen Kolonialarchitektur assoziativ über in Beschreibungen der Menstruationsblutungen europäischer Frauen, die

⁷⁰ Für eine genauere Interpretation von Trakls Gedicht wäre das Kapitel „Poison Flowers. Maenads of the Decadence and Torrid Wail of Sirens“ aus Bram Dijkstras *Idols of Perversity* heranzuziehen (S. 235-271).

⁷¹ Trakl, *Sabbath*, in: *Dichtungen und Briefe*, Bd. 1, S. 222.

⁷² Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, S. 86.

⁷³ Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, S. 87.

⁷⁴ Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, S. 89.

⁷⁵ Céline, *Reise*, S. 165, 182, 194.

in den Tropen besonders intensiv sein sollen und den Gebrauch spezieller Monatsbinden nötig machen.⁷⁶ Negri und Hardt lesen diese Passagen gegen den Strich und entdecken darin gerade eine Affirmation der tropischen Vitalität: Im auf hygienische Abgrenzung bedachten europäischen Kolonialdiskurs hätten die Tropen schon deshalb als krank erscheinen müssen, weil in ihnen auf eine unkontrollierbare Weise das „Leben“ überströmte. Um die Tropen zu fürchten und für ungesund zu halten, bedurfte es keiner gefährlichen Infektionskrankheiten – aus kolonialhygienischer Perspektive war schon das Wuchern die Krankheit:

It is interesting in Célines's *Journey* that the disease of colonial territories is a sign not really of death, but of an overabundance of life. The narrator, Louis-Ferdinand, finds that not only the population but moreover the African terrain itself is „monstrous“. The disease of the jungle is that life springs up everywhere, everything grows, without bounds. What a horror for a hygienist! The disease that the colony lets loose is the lack of boundaries on life, an unlimited contagion. If one looks back, Europe appears assuringly sterile.⁷⁷

In Célines Roman selbst gibt es wenig Anhaltspunkte dafür, dass die ausführlich beschriebenen tropischen Wucherungen als Ausdruck eines überströmenden „Lebens“ zu verstehen wären; der Begriff selbst kommt in diesem Zusammenhang im Roman nicht vor. Dass die beiden Autoren von *Empire* bei ihrer Arbeit einer Mythopoetik des „neuen barbarischen Lebens“⁷⁸ jedoch auch in Célines Text das „Leben“ entdecken konnten, ist Ausdruck gerade jener Ambivalenz des gesteigerten Lebens, die auch Nietzsches Blick auf den Urwald strukturierte und spaltete. Negri und Hardt lesen diese Ambivalenz nur von der anderen Seite: Sie fürchten im Wuchern nicht Dekadenz und Verfall sondern entdecken darin Zeichen einer ursprüngliche Vitalität, die die biopolitischen Regulierungsmechanismen des „Empire“ deterritorialisieren soll.

Ein Giftbaum auf Java

Es gibt einen interessanten Hinweis darauf, dass die Ambivalenz von Wachsen und Wuchern gelegentlich auch den Apologeten der raubtierhaften Gesundheit des Urwalds selbst in Verwirrung gebracht hat. Dieser Fingerzeig erschließt sich als eine mögliche Antwort auf die Frage, warum Nietzsche den eigentlich in Südamerika heimischen „Sipo“ fälschlich als eine „javanische Kletterpflanze“ bezeichnet hat. Womöglich hat der eilige Verfasser von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und der *Götzen-Dämmerung* (1888) hier gerade den hochgepriesenen „Mörderschlinger“ mit der dekadenten „Giftbaum-Vegetation“ des zweiten Werkes verwechselt. Auch beim „Giftbaum“ nämlich handelt es sich um ein im botanischen Wissens des 19. Jahrhunderts zumindest als Legende bekanntes pflanzliches Phänomen. So war im deutschen Konversationswissen der 1880er Jahre ein „javanischer Giftbaum“ bekannt, der durch seine Ausdünstungen die Luft um sich her vergiften und Menschen und Tiere töten

⁷⁶ Céline, *Reise*, S. 198, 166. „Das Klima spielte ihnen [den weißen Frauen] noch weitaus ärger mit als den Männern. Ihr Stimmchen klangen süß und zaghaft, sie lächelten sehr gütig, und mit der Schminke auf den totenblassen Wangen sahen sie aus, als stürben sie zufrieden und ausgesöhnt.“ (S. 170)

⁷⁷ Negri/Hardt, *Empire*, S. 135.

⁷⁸ Negri/Hardt, *Empire*, S. 217.

können sollte⁷⁹; Thomas Mann hat dieses Wissen später in einem Peeperkorn-Kapitel des *Zauberberg* verarbeitet.⁸⁰ Die Legende vom javanischen Giftbaum geht wahrscheinlich auf die Schilderungen eines niederländischen Mediziners aus dem 18. Jahrhundert zurück und wurde unter anderem in Erasmus Darwins *The Loves of the Plants* (1789) weitergetragen.⁸¹ Zu Beginn des 19. Jahrhundert griffen Coleridge und Byron auf das sinistre Motiv zurück und schuf der englische Landschaftsmaler Francis Danby sein mittlerweile verblichenes Werk *The Upas Tree of Java* (1820), welches eine kunstvoll drapierte Gruppe toter Menschenkörper zu Füßen eines solchen Baumes zeigte.⁸²

Woher Nietzsche sein Wissen von diesem Gewächs bezogen hat, lässt sich kaum ermitteln. Es fällt aber auch, dass sich die Ortsangabe „Java“ in seinem gesamten Werk überhaupt nur an einer einzigen Stelle findet und zwar ausgerechnet in der Beschreibung des angeblich „javanischen“ Sipo Matador. Angesichts der diametral entgegengesetzten Symbolfunktion von „Sipo“ und „Giftbaum“ wäre ein solche Verwechslung erstaunlich – verständlich aber auch, da es sich bei beiden Pflanzen um *tropische* Gewächse handelt. Sollte sich Nietzsche auf diese Weise versprochen haben, so hätte er seine tropischen Raubpflanze versehentlich selbst mit einem Hauch von Dekadenz umgeben

⁷⁹ *Meyers Konversationslexikon* (1885-1892), Bd. 1, S. 633; Bd. 7, S. 341.

⁸⁰ Mann, *Zauberberg*, S. 875. In seinem pharmakologischen Exkurs berichtet Peeperkorn Hans Castorp, dass auf „einigen Inseln östlich von Neuiginea“ sich „die jungen Leute einen Liebeszauber“ bereiteten, „indem sie die Rinde eines bestimmten Baumes, der wahrscheinlich ein Giftbaum sei, wie der *Antiaris toxicaria* von Java, [...] zu Pulver zerrieben, das Pulver mit Kokosschnitzeln vermischten, die Mischung in ein Blatt rollten und brieten. Sie spritzten dann den Saft des Gemengsels der Spröden, der es gelte, im Schlaf ins Gesicht, und sie entbrenne für den, der gespritzt habe.“

⁸¹ Zur Literaturgeschichte des javanischen Giftbaums vgl. Richard F. Gustafson, „The Upas Tree. Pushkin and Erasmus Darwin“.

⁸² Vgl. Eric Adams, *Francis Danby. Varieties of Poetic Landscape*, S. 14ff.