

2. Die Genesis des Bewusstseins der Krise: Friedrich Nietzsche

2.1 Die tragische Weltauffassung

Friedrich Wilhelm Nietzsche erblickt am 15.10.1844 als erstes von drei Kindern des Pfarrers Karl Ludwig Nietzsche und seiner Ehefrau, der Pfarrerstochter Franziska Oehler, das Licht der Welt.¹ Zum Zeitpunkt des Beginns der intensiven theoretischen und politischen Zusammenarbeit zwischen Marx und Engels ist Nietzsche also noch ein Kleinkind. Der Altersunterschied an sich war es aber nicht, der für das spätere gegenseitige Ignorieren² verantwortlich war: Während Marx und Engels als Aktive am Revolutionsgeschehen von 1848 partizipierten, wuchs der junge Nietzsche in einer „Umgebung auf, die gekennzeichnet war vom Geist alter, dem Königtum fest verbundener protestantischer Tradition“³. Die his-

- 1 Nietzsche's Leben ist bis ins Details ‚durchleuchtet‘. Einen biographischen Fundus bildet: Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten, München 2000.
- 2 Eine Zur-Kenntnisnahme Nietzsches durch Marx und Engels ist m.W. nach nicht bekannt. In der Regel wird der gleiche Sachverhalt auch für Nietzsche konstatiert, wobei jüngst Thomas H. Brobjer anhand intensiver Quellenforschung in Nietzsches Bibliothek, begründeten Einspruch einlegte: „Nietzsche never mentions Karl Marx or Friedrich Engels in his writings and it is generally assumed that he had no knowledge of them and their kind of socialism. In this article I will show that this is not correct and that, in fact, he had a reasonably detailed knowledge of Marx and Marxism. Marx is referred to in at least thirteen books, by ten different authors, which Nietzsche read or possessed; in six of them he is discussed and quoted extensively, and in one of them Nietzsche has underlined Karl Marx's name.“ Thomas H. Brobjer: Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 32 (2002), S. 298–313, hier S. 298. Brobjer schießt m.E. eindeutig über das Ziel hinaus. Auch wenn Nietzsche Marx zumindest dem Namen nach kannte, kann von einer Kenntnis des marxschen Denkens, von dem Nietzsche nicht ein Erzeugnis im Original studierte, keine Rede sein.
- 3 Rüdiger Schmidt: Ein Text ohne Ende für den Denkenden. Studien zu Nietzsche, 2. erw. Aufl. Frankfurt/Main 1989, S. 17. Schmidts Studie kommt das Verdienst zu, wovon die vorliegende Arbeit profitierte, die Entstehung des ‚tragischen‘ Gedan-

torischen Grundkoordinaten in Nietzsches Leben differierten mithin beträchtlich von den Erfahrungen der Revolutionäre. Auch wenn es letzten Endes Spekulation bleibt, ist doch die Annahme berechtigt, Nietzsches Wahrnehmung des Politischen im Allgemeinen und des Sozialismus im Besonderen als den tieferen Grund, bei allen möglichen (biographischen) Zufällen, für die bis in die gegenwärtige Rezeption der Denker hineinreichende gegenseitige Nicht-zur-Kenntnisnahme auszumachen. Es sind die nicht zu leugnenden schroffen politischen Antinomien, die bis heute den Blick verstellen und es so schwer machen, Marx und Nietzsche anders als aus der Perspektive sich ausschließender Antithetik zu fokussieren. Wie dem auch sei, Nietzsche selbst umschreibt in seiner frühreifen Autobiographie von 1858 das Lebensgefühl seiner Kindheit wie folgt: „Während wir in Röcken ruhig und still lebten, bewegten heftige Erschütterungen fast alle Nationen Europas. Schon lange Jahre vorher war der Zündstoff überall vorbereitet; es bedurfte nur eines Funkens um alles in Brand zu setzen“ (BAW I, 3f.). Da die politischen Ereignisse der Zeit im Hause Nietzsche als Bedrohung für das Private wahrgenommen wurden, wuchs der junge Nietzsche so in einer Sphäre des königstreuens *Apolitismus* auf.

Neben der Erfahrung der gescheiterten, im Hause Nietzsche dennoch als bedrohlich empfundenen Revolution, ist es der frühe Tod (1849) des Vaters, wie Nietzsche in einem weiteren autobiographischen Rückblick (1864) bekundet, welcher zu den „Wendepunkten“ (BAW III, 66) seines Lebens zählt. Auch wenn er „nicht gern“ (66) Zeugnis über die Erinnerungen an seine frühe Kindheit ablegt, so hält Nietzsche dennoch fest: „Sicherlich hatte ich vortreffliche Eltern, und ich bin überzeugt, daß gerade der Tod eines so ausgezeichneten Vaters, wie er mir einerseits väterliche Hilfe und Leitung für ein späters Leben entzog, andererseits die Keime des Ernstes, Betrachtenden in meine Seele legte“ (66f.).

Im ersten Abschnitt des Kapitels wird die Saat der ‚Keime des Ernst‘ verfolgt und ihr Nährboden analysiert: Thema ist die Genesis des tragischen Gedankens als „Knotenpunkt“ von Nietzsches Philosophie, die in diesem „am tiefsten verwurzelt“⁴ ist. Es wird hierbei auf die biographischen und literarischen Quellen der tragischen Welterfahrung Nietzsches zurückgegriffen, wobei der Schwerpunkt auf Nietzsches Erstlingswerk, in dem der tragische Gedanke in extensio zur Exposition kommt, gelegt wird. Im Zentrum der Darstellung der von Nietzsche inaugurierten „Pathosophie“⁵, die von den „Müttern des Seins, deren Namen lauten: Wahn, Wille, Wehe“ (KSA 1, 132) handelt, stehen die Phänomene des Dionysischen und Apollinischen als theoretische Fundamente einer „Artis-

kens“ bis in Nietzsches Kindheit zurückzuverfolgen und im Kontext der politischen und sozialen Wirklichkeit zu interpretieren, ohne ihn auf diese zu reduzieren oder aus ihr abzuleiten.

- 4 Mihailo Djuric: Nietzsches tragischer Gedanke, in: Günter Abel/Jörg Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, Berlin/New York 1989, S. 173-204, hier S. 174.
- 5 Wiebrecht Ries: Nietzsche für Anfänger. Die Geburt der Tragödie. Eine Leseeinführung, München 1999, S. 37.

ten-Metaphysik“ (KSA 1, 13). Nietzsches philosophische Grunderfahrung und der Ausgangspunkt seines Denkens sind der Schmerz und das Leid des Daseins im Allgemeinen und der menschlichen Existenz im Besonderen, oder mit anderen Worten: „Die Dissonanz im Herzen der Welt, von Nietzsche erlebt, erlauscht als eine Erschütterung, ein durchgreifender Schauer, ein erregter Rausch: das ist *seine Erfahrung*.“⁶ Sein Versuch einer ästhetischen Rechtfertigung des Daseins – dessen Zentrum die Feier der attischen Tragödie und der Musik ist – angesichts der Schrecken des Lebens und der Zerrissenheit der (modernen) Welt wird folgerichtig den zweiten Schwerpunkt der Erörterung des tragischen Gedankens darstellen. Nietzsche selbst nannte seine Erstlingsschrift später ein „unmögliches Buch“ (13), das bloß „für Eingeweihte“ (14) verständlich sei. In der Tat spricht hier nicht primär der Altphilologe, sondern ein Mystagoge an seine Epopten. Dennoch ist Licht ins Dunkle⁷ der Tragödienschrift zu bringen, zumal in der Exposition der nietzscheschen Grunderfahrung Präfigurationen für sein gesamtes späteres Denken auszumachen sind: Das spannungsreiche Verhältnis von Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Ansätze einer kritischen Analyse der okzidentalnen Kultur und nicht zuletzt brisante politische Positionierungen: „Das Durchdenken der principiellen Probleme [...], bringt mich immer wieder, trotz der verwegensten Angriffe von Seiten meines innwendigen ‚Skeptikers‘ auf dieselben Entscheidungen: sie stehen schon, so verhüllt und verdunkelt als möglich in meiner ‚Geburt der Tragödie‘, und alles was ich inzwischen hinzugelernt habe, ist hineingewachsen und ein Theil davon geworden“ (KSB 7, 67; 13.7.1885 an Franz Overbeck).

2.1.1 Die Entstehung der tragischen Weltauffassung

Der vierzehnjährige Nietzsche schrieb, dass sich wesentliche Züge seines Charakters schon in seiner Kindheit anbahnten: „Ich hatte in meinen jungen Leben schon sehr viel Trauer und Betrübnis gesehen und war deßhalb nicht ganz so lustig und wild wie Kinder zu sein pflegen.“ (BAW 1, 8). Nietzsche suchte früh „die Einsamkeit“ und fand sein Refugium im „freien Tempel der Natur“ (8). Die Natur verkörpert in ihrem Selbstwiderspruch von Entstehen, Werden und Vergehen für Nietzsche die Tiefe des Lebens selbst. Immer wieder thematisiert der junge

6 So Giorgio Collio im Nachwort zu KSA 1, 904.

7 Dies leistet insbesondere der mustergültige und für jede Beschäftigung mit Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ unverzichtbare Kommentar von Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche. ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘, Kap. 1-12, Metzlar 1992. Nietzsche hält sich nicht an die „Maßstäbe, Standards und Konventionen wissenschaftlicher Abhandlungen“. Nicht zuletzt unterschlägt er seine Quellen und „mystifiziert“ so seine eigene Darstellung. B. Reibnitz: Kommentar, S. 2 u. 4. Vgl. zu den durchaus reichlich vorhandenen Inspirationsquellen der Tragödienschrift auch Thomas H. Brobjer: Sources of and influences on Nietzsche’s *The Birth of Tragedy*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 278-99.

Nietzsche die Thematik der ewigen Kreisläufe der Natur, ihr ununterbrochenes Werden, welches er später unschuldig sprechen und gegen die Vorstellung eines metaphysisch verbürgten Seins wenden wird.⁸ Das Bittere allen Daseins, sein kurzweiliges Glück und sein unabwendbares Schicksal, der sichere Tod, lastet auf dem jungen Nietzsche: „Ach, in meiner Seele erwacht das bittere Gefühl des Herbstes. [...] und mich durchdrang es so schmerzlich: der blühende Lenz der glühende Sommer, sie sind dahin! Auf immer dahin! Bald wird der weiße Schnee die sterbende Natur begraben!“ (121). Rüdiger Schmidt weist zu Recht darauf hin, dass Nietzsches Naturerfahrung und ihre literarische Verarbeitung nicht nur biographisch durch den Tod des Vaters und eine der Pubertät nicht uneigentümliche Schwermut, sondern auch gesellschaftlich durch den „bürgerlichen Auszug aus der Sphäre des Politischen“⁹ vermittelt ist. Nichtsdestotrotz spricht bereits der jugendliche Nietzsche Themen an, die konstitutiv für seine spätere Philosophie sein werden: Das ewige Werden, die unaufhebbaren Schrecken des Daseins, die unversöhnlichen, sich in keiner höheren Identität auflösenden Widersprüche der Welt. Es wird Nietzsches lebenslanger in ihm tobender Kampf sein, die Welt in ihrer irreduziblen Tragik nicht nur zu rechtfertigen, sondern ihr – auf dem Höhepunkt seines Schaffens – „nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisesten Fäden ihr gebunden“ (KSA 4, 343) zu sein. Wie hart Nietzsche kämpfte, um sich zur Heiligsprechung der Welt wider alle ‚Hinterweltler‘ und ‚Verächter des Lebens‘ (15) durchzuringen, wird deutlich aus einem Gedicht des jungen Nietzsche, welches ausspricht, was Nietzsche in seiner ‚Geburt der Tragödie‘ als den Kern des tragischen Gedankens darstellen wird:

„Daß ich dein auf ewigbliebe/Tiefes felsumschlossens Thal/Traurig schön, wie unsrer Liebe/Tannen schauen an den Wänden/In der Schlucht der Bergstrom tost/Winkt als wie mit weichen Händen/Komm o komm und trinke Trost/[...]/Nie geboren wäre besser/All mein Sehnen ist der Tod“ (BAW 1, 274; kvV.¹⁰)

Es verwundert nicht, dass der metaphysische Pessimismus Schopenhauers¹¹ Nietzsches erste philosophische Heimat wurde, wobei deutlich ist, dass Nietzsches Gedanke der tragischen Verfasstheit von Welt und Mensch in Schopenhauer Bestätigung fand, nicht aber den Auslöser. Der Boden war reif für Schopenhauer und er sollte reichlich von ihm gesäte Früchte tragen. Dennoch war es Nietzsches *eigene* Disposition, die die Bekanntschaft mit Schopenhauer fruchtbar

8 Vgl. R. Schmidt: Ein Text ohne Ende, S. 21-24.

9 Ebd., S. 23.

10 Das Gedicht ist angelehnt an die Dichtungen von Nikolaus Lenau, der wie Nietzsche dem Wahnsinn verfiel. Vgl. ebd., S. 199-201.

11 Zu Schopenhauer als Vorarbeiter von Nietzsches Philosophie vgl. Jörg Salaquarda: Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, in: Abel/ders., Krisis der Metaphysik, S. 258-82.

machte und einen dialektischen Optimismus wie bei Hegel¹², der die Widersprüche in einer höheren Einheit aufzuheben weiß, von Anfang an verunmöglichte. Dies zeigt sich auch an Nietzsches Hochachtung der Musik als derjenigen Macht, die es allein – nicht die Philosophie und das begriffliche Denken – vermag, das Wesen der Dinge selbst zum Ausdruck zu bringen. Noch vor seiner Schopenhauerlektüre, die ihm seine Ansichten zum Wesen der Musik bestätigen wird, fragt Nietzsche in einem Brief Rudolf Buddensieg in Bezug auf die Empfindung von Musik: „Ist Ihnen nicht, als ob sich etwas Weites, Ungeahntes erschlösse, spüren Sie nicht, daß Sie in ein anderes Reich hinübersehen, das dem Menschen für gewöhnlich verhüllt ist?“ (KSB 1, 293; 12.7. 1864). Im Herbst 1865 liest Nietzsche dann erstmals Schopenhauers Hauptwerk ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘, welches ein „Dämon“ (BAW III, 298) ihn zu kaufen riet. Zu Hause in der „Sophaecke“, bekundet Nietzsche, habe er „jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken lassen. Hier war jede Zeile, die Entsaugung, die Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt Leben und eigen Gemüth in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. [...] hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel“ (298). Noch die Briefe aus jener Zeit lassen die Bewunderung für Schopenhauer, die, wie sich zeigen wird, deutliche Spuren in Nietzsches Tragödienschrift hinterließ, klar hervortreten: Nietzsche kennt „keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer“ (KSB 2, 160), in ihm haben seine „Füße einen Grund gefunden“, in seinem „Dunstkreis“ haben seine Gedanken eine „Heimat“ und eine „Zufluchtstätte für trübe Stunden gefunden“ (229) und seine „größte Freude in der letzten Zeit“ sei es „gewesen, hier und da begeisterte Anhänger für diesen Namen geworben zu haben“ (285).

Schopenhauer hat für Nietzsche eine vergleichbare Bedeutung wie Hegel für Marx. Wenn auch in der ‚Geburt der Tragödie‘ zweifellos Schopenhauers Willensmetaphysik präsent ist, so ist sie es doch nicht ungebrochen. Auf einen frühen kritischen Umgang mit Schopenhauer verweisen bereits Notizen „Zu Schopenhauer“ (BAW III, 352-61; 1867/68), die Nietzsche nicht als Epigonen des großen Pessimisten ausweisen: Schopenhauers metaphysischer „Versuch ist miß-

12 Hegel verehrte wie Marx und Nietzsche nicht nur Heraklit als den Denker des Werdens, sondern benannte ohne Umschweife das Wesen der endlichen Dinge: Das „Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.“ G.W.F. Hegel: Logik I, S. 140. Auch für Hegel ist der Tod das „Furchtbarste“, aber nur das Leben, welches ihn „erträgt“, ist das „Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“ Ders.: Phänomenologie des Geistes, S. 26. Die Überwindung der Zerrissenheit ist für Hegel in der absoluten Idee als das an und für sich Wahre fundiert; sie verbürgt Sinn, Zweck und Ziel des Daseins, die als solche von der Wahrheit dieser onto-theologischen Annahme über die göttliche Idee, gegen die Nietzsche Sturm läuft, abhängen.

lungen“ (352). Allerdings, was auch Marx’ Zustimmung¹³ gefunden hätte: „Die Irrthümer großer Männer sind verehrungswürdig weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen“ (353).

Doch Nietzsche, dies kann sowohl angesichts der Tendenz, ihn zu einem wissenschaftsfeindlichen und irrationalen Ästheten fehlzuinterpretieren als auch bretreffend seiner eigenen Taktik, in veröffentlichten Schriften seine durchaus reichlich vorhandenen Quellen zu verbergen, nicht genug betont werden, partizipierte über den Inspirator Schopenhauer hinaus nicht nur am Wissensstand seiner akademischen Profession der Philologie, wie anhand der genauen Analyse der ‚Geburt der Tragödie‘ überdeutlich wird, sondern bekundete darüber hinaus reges Interesse am naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit. Eine Sonderstellung nimmt in diesem Kontext das Werk ‚Geschichte des Materialismus‘ von Friedrich Albert Lange¹⁴ ein, das Nietzsche sofort nach Erscheinen im Sommer 1866 gelesen hat: „Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, Geschichte des Materialismus, über das ich bogenlange Loberede schreiben könnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht“ (KSB 2, 184). Die Begeisterung Nietzsches für dieses Buch röhrt daher, dass Nietzsche durch dieses seine metaphysischen Spekulationen als kongruent mit den Erkenntnissen des damaligen

13 Man denke nur an Marx’ berühmte Verteidigung Hegels im Nachwort zur zweiten Auflage des ‚Kapital‘: „Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des ‚Kapital‘ ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das Wort führt, darin, Hegel zu behandeln [...] als ‚toten Hund‘. [...]. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er die allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat“ (MEW 23, 27).

14 Man kann den „Einfluß Langes auf Nietzsches leichter unter- als überschätzen“, urteilt Jörg Salaquarda: „Nietzsche blieb bei allen Veränderungen und Neuansetzungen seines Denkens und überhaupt seines Verständnisses des Philosophierens an Lange orientiert. Darüber hinaus hat er aus der Geschichte des Materialismus eine Fülle von einzelnen Gedanken, Motiven und Anregungen aufgenommen, durch die seine Beurteilung zeitgenössischer Tendenzen im Positiven wie im Negativen gefärbt oder sogar bestimmt wurden.“ Ders.: Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236-53, hier S. 253. Dies heißt nicht, aus Nietzsches einen Plagiator zu machen, aber auch nicht, sich davon täuschen zu lassen, dass Nietzsche Lange in seinen Schriften gar nicht erwähnt und im Nachlass der achtziger Jahre sich nur 3 Notizen finden lassen, die von Lange handeln. Eine Entmystifizierung Nietzsches belegt, in welchem Maße auch der ‚Unzeitgemäße‘ letztlich seine Zeit in Gedanken zu erfassen suchte und an ihrem Wissen orientiert dachte. Vgl. zur Bedeutung Langes für Nietzsches frühe Philosophie auch Britta Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik, Berlin 2000, S. 113-117. Dort weitere Literatur. Auch A. Schmidt betont die Doppelbedeutung von Schopenhauer und Lange für den jungen Nietzsche. Ders.: Über Wahrheit, Schein und Mythos im frühen und mittleren Werk Nietzsches, in: Bauschinger, Sigrid u.a. (Hg.), Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968, Bern/Stuttgart 1988, S. 11-22.

Wissensstandes der Naturwissenschaft bestätigt findet, die ihm keineswegs von akzidentieller Bedeutung für seine Philosophie waren¹⁵: „Nietzsches philosophischer Ausgangspunkt ist erstens orientiert an den empirischen Wissenschaften, und er geht zweitens von einem wissenschaftlichen fundierten Erkenntnisskeptizismus aus.“¹⁶ In welchem Maße Nietzsche seinen ontologischen Pessimismus und epistemologischen Skeptizismus als in der Naturwissenschaft empirisch fundiert ansieht, belegt ein Brief an Carl von Gersdorff:

„Schließlich soll auch Schopenhauer noch erwähnt werden, an dem ich noch mit vollster Sympathie hänge. Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: Geschichte des Materialismus von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefasst: 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. 2) unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. 3) Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns. [...]. Folglich, meint Lange, lasse man den Philosophen frei [...]. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe, wer will einen Satz von Beethoven widerlegen [...]. Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird fast noch mehr“ (159f.; August 1866).

Es ließen sich unzählige Belegstellen aus Nietzsches Gesamtwerk anführen, die deutlich machen, in welchem Maße Nietzsche sein Philosophenleben lang immer wieder Variationen, fraglos auch durch das Studium anderer Autoren forciert, dieser Annahmen zu Papier brachte. Welche immense Bedeutung Nietzsche den „einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant“ in Bezug auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis zumaß, wird an Hand eines weiteren Briefes vom Frühjahr 1868 an Paul Deussen evident: „Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‚absoluten‘ Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens – wie z.B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik“ bleibt als „Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung“ (269), erhalten. Es ist die „Verzweifelung am Verlust der ‚Wahrheit‘“¹⁷, die das

15 So schreibt Nietzsche an Carl von Gersdorff am 16.2.1868: „Wenn du Lust hast die vollständig über die materialistische Bewegung unserer Tage, über die Naturwissenschaften mit ihren Darwinschen Theorien, ihren kosmischen Systemen, ihrer belebten camera obscura etc. zu unterrichten, zugleich auch über den ethischen Materialismus, über die Manchester-Theorie etc. so weiß ich Dir immer nichts Ausgezeichneteres zu empfehlen als ‚die Geschichte des Materialismus‘ von Friedr. Alb. Lange (Iserlohn 1866), ein Buch, das unendlich mehr gibt als der Titel verspricht und das man als wahren Schatz wieder und wieder anschauen und durchlesen mag“ (KSB 2, 257).

16 B. Glatzeder: Nietzsches frühe Metaphysikkritik, S. 123.

17 Ebd., S. 127.

Bewusstsein der Krise beim jungen Nietzsche treffend charakterisiert. Der Tod Gottes¹⁸ wirft seine Schatten voraus ...

Diese Hintergründe der Anfänge von Nietzsches Philosophie verschwinden in seinem Erstlingswerk, welches seinem Ruf als begabten Nachwuchsprähilologen nachträglich Schaden zufügen wird. Nietzsches Schulzeit war dominiert vom intensiven Erlernen der alten Sprachen.¹⁹ Bereits als Schüler widmete sich Nietzsche philologischen Themen²⁰, deren Bearbeitung durchaus als allererste Vorarbeiten der ‚Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik‘ interpretierbar sind. Bereits im April/Mai 1864 kommentiert Nietzsche das erste Chorlied von Sophokles’ Ödipus Rex (BAW II, 364-99). Die „virtuose Arbeit“²¹, in drei Sprachen – Latein, Griechisch und Deutsch – verfasst, geht u.a. erstmals den Ursprüngen der Tragödie nach und entwickelt bereits wichtige „Elemente“²² seiner späteren Auffassungen zu Entwicklung und Wesen der antiken Tragödie: So hat „das griechische Drama seinen Ursprung aus der Lyrik, vereint mit musikalischen Elementen“ (374), wobei schon zu jener Zeit Nietzsche das „Ideal des ‚Kunstwerks der Zukunft‘“ – die „genialen Reformpläne und Thaten R. Wagners“ (376) – als eine mögliche Wiedergeburt antiker Größe anvisiert.²³

Der begabte Nietzsche beginnt so im Wintersemester 1864/65 sein Studium²⁴ der Philologie und Theologie in Bonn, Letzteres bereits nach dem ersten Semester ad acta legend. Nietzsche studierte insbesondere bei Otto Jahn, der neben der Philologie auch Musikwissenschaft und Archäologie betrieb, und Friedrich Wilhelm Ritschl, dem er zum Wintersemester 1865/66 an die Universität Leipzig folgte und an dessen Arbeiten er anzuknüpfen wusste. Nietzsche hat die „historisch-kritische Methode voll beherrscht. Er hatte eine vorzügliche Kenntnis der gesamten griechischen Literatur, mit einem Schwerpunkt in der philosophischen und vorklassischen [...]. In der Graecistik ist er in einigen Punkten der Forschung

18 Nietzsches Credo lautet schon damals: „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben“ (KSA 7, 125; vgl. 107).

19 Vgl. zu Nietzsches Bildungsgang Hubert Cancik: *Nietzsches Antike*. Vorlesung, Stuttgart 1995, S. 6-16.

20 Über dies hinaus gründete Nietzsche im Juli 1860 mit seinen Freunden Krug und Pindar den „kleinen wissenschaftlichen Verein“ ‚Germania‘, um das „planlose Irren in allen Gebieten des Wissens“ systematisch zu organisieren und eine „Vertiefung des Wissens“ zu erlangen. In dieser Zeit (1860ff.) „erwuchs zunehmend“ Nietzsches „Neigung für klassische Studien“ (BAW III, 67f.) Zu den bearbeiteten Themen vgl. auch die ‚Chronik der Germania‘ in BAW II, 90-99.

21 H. Cancik: *Nietzsches Antike*, S. 8.

22 B. Reibnitz: Kommentar, S. 11. Auch Brobjer sieht in dieser Schularbeit „[t]he origin of Nietzsche’s ideas on tragedy“. T. H. Brobjer: Sources and influences, S. 279. Von Bedeutung ist dies auch, da Brobjer unbekannte Quellen von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ zu erschließen weiß, die primär erst durch die Analyse des Schulaufsatzen zu Tage treten. Vgl. ebd., S. 284-86.

23 Wagner wurde ihm erstmals in der ‚Germania‘ durch seinen Freund Gustav Krug nahe gebracht. Vgl. T. H. Brobjer: Sources and influences, S. 295-98.

24 Vgl. zu den folgenden Ausführungen H. Cancik: *Nietzsches Antike*, S. 12-21, u. B. Reibnitz: Kommentar, S. 13-24.

seiner Zeit voraus“²⁵, urteilt Hubert Cancik. Ritschls Empfehlungen für den jungen Nachwuchswissenschaftler waren legitim, seine Berufung zum Professor an die Universität Basel²⁶ am 10.2.1869 mithin keine Überschätzung seines Wissens und seiner Fähigkeiten.

Dennoch muss festgehalten werden, dass Nietzsche sich gegenüber seiner akademischen Profession längst in einem Zustand zunehmender Entfremdung befand. Bereits vor dem Antritt der Baseler Professur meinte Nietzsche, dass es „Zufälligkeiten“ waren, die ihn daran hinderten, „Musiker zu werden“ (BAW V, 252). Seine „unruhigen bisherigen Neigungen“ verlangten aber auch von sich aus „nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit“ (253) Halt zu geben vermochte. Nietzsche fand sie zwar in der Philologie, die aber „etwas Todtes“ (BAW III, 321) an sich habe: „Die meisten Philologen sind Fabrikarbeiter im Dienste der Wissenschaft. Die Neigung erstirbt, irgend ein größeres Ganze zu umfassen oder weitere Gesichtspunkte in die Welt zu setzen“ (329). Auch wenn Nietzsche bereits Preise für seine Forschungen gewann und mit der Idee zu habilitieren liebäugelte²⁷, wird er gegenüber seinem Freund Paul Deussen überdeutlich: „Soll ich mythologisch reden, so betrachte ich Philologie als Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Cretin“ (KSB 2, 329; Oktober 1868). Nietzsche hat den engen Horizont der Fachwissenschaft längst gesprengt und seinen weiteren intellektuellen Entwicklungsgang treffend antizipiert: „Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde“ (KSB 3, 95; Januar/Februar 1870 an Erwin Rohde).

2.1.2 Die Exposition der tragischen Weltauffassung

Nietzsches Interesse für den Tragödienstoff nimmt, wie aus nachgelassenen Notizen hervorgeht, seit 1868 wieder zu.²⁸ Im Sommersemester 1869 hält Nietzsche in Basel eine Vorlesung über ‚Die griechischen Lyriker‘ und im Sommersemester 1870 zu ‚Sophokles, ‚Oedipus Rex‘ – mit Einleitung zur Geschichte der griechischen Tragödie‘.²⁹ Von herausragender Bedeutung für Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ waren aber seine öffentlichen Vorträge ‚Das griechische Musikdrama‘ (KSA 1, 515-32; 18.1.1870), ‚Sokrates und die Tragödie‘ (KSA 1, 533-49; 1.2.1870) und seine Arbeiten ‚Die dionysische Weltanschauung‘ (KSA 1, 553-99; August 1870) und, als Privatdruck im Juni 1871 veröffentlicht, ‚Sokrates und die griechische Tragödie‘ (KSA 1, 603-40).³⁰ In diesen kürzeren Abhandlungen

25 H. Cancik: Nietzsches griechische Antike, S. 17.

26 Zu Basel und Nietzsches dortiger intellektueller Umwelt vgl. ebd., S. 22-30. Über seine Lehrtätigkeit gibt B. Reibnitz: Kommentar, S. 25-35, detaillierte Auskunft.

27 Vgl. KSB 2, 272-77; Brief an Erwin Rohde vom 3./4.5.1868.

28 Vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 18f.

29 Vgl. ebd., S. 27-35.

30 Zur genauen Textgenese der ‚Geburt der Tragödie‘ vgl. ebd., S. 36-53.

sind wesentliche Grundgedanken entwickelt, die in der Tragödienschrift zur Ausführung kommen und bereits, was sich als zukunftweisend herausstellen sollte, nach Nietzsches eigenem Bekunden, wie er in Bezug auf seine Vorträge formulierte, „Schrecken und Missverständnisse erregt“ (KSB 3, 95) haben.

Nietzsche führt bereits auf der ersten Seite der Tragödienschrift die „Duplicität des Apollinischen und Dionysischen“ (KSA 1, 25) als sich entgegengesetzte „Grundtriebe“ (KSA 7, 179) ein, die als solche, im „offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend“, die Kräfte darstellen, die auch die „Fortentwicklung der Kunst“ (KSA 1, 25) betreiben. Die Mythologeme des Apollinischen und Dionysischen³¹ weisen auf den Status der ‚Geburt der Tragödie‘ als solcher: Ihr liegt von Anfang an die Erfahrung der Grenzen des begrifflichen Denkens zu Grunde, die im Kontext einer ästhetischen Theorie reflektiert wird, da sie jenen Bereich menschlichen Seins zum Gegenstand hat – die Kunst – der Zufluchtsstätte und genuiner Existenzort dessen ist, was mit dem Begriff nicht identisch ist und in ihm nicht adäquat zum Ausdruck kommt. Nietzsches Schrift steht so vor der Aporie, mit der philosophischen Reflexion bzw. dem begrifflichen Denken auf das zu zielen, was gerade sich dem begrifflichen Denken als inadäquat erweist und doch zur Sprache gebracht werden will. Nietzsche wollte nicht nur keine traditionelle philologische Abhandlung über die Entstehung der griechischen Tragödie liefern, sondern durch die *Form* der Darstellung selbst eine Kritik der ästhetischen Wissenschaft als Wissenschaft leisten: es ist von der bloß „logischen Einsicht“ fortzuschreiten „zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung“ (25). Mit Schopenhauer konform

31 Nietzsche verbirgt die von ihm benutzten Quellen, was die Figur des Dionysos betrifft und behauptet noch in ‚Ecce Homo‘ „das wundervolle Phänomen des Dionysischen als der Erste begriffen zu haben“ (KSA 6, 311). Die ‚Entdeckung‘ des Dionysos hat eine lange Tradition, die sich über Winkelmann, J. G. Hamann, J. G. Herder, Goethe, Hölderlin, Heine, Schlegel, Schelling, G. F. Creuzer, F. C. Bauer, K. O. Müller u. w. verfolgen lässt. Nietzsche war mit einem großteil, insbesondere der romantischen Literatur vertraut. Vgl. Max L. Baeumer: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 123-53. Vgl. insgesamt auch T. H. Brobjer: Sources and influences. Brobjer urteilt: „In comparison to these classical scholars, especially several of the romantically inclined ones, Nietzsche's originality was less dramatic than commonly assumed.“ Ebd., S. 283. Zu weiteren Einflüssen – R. Wagner, J. Burckhard und J.J. Bachhofen – vgl. W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 17-29. Vgl. auch die komprimierte Darstellung bei B. Reibnitz: Kommentar, S. 61-64, die wohl treffend urteilt, dass Nietzsches Leistung in der „Systematisierung und Ausweitung dieses Gegensatzes auf Religion, Kunst und Kulturgeschichte“ besteht, welche die „Vorgaben der Tradition“ (S. 64) überschreitet. Zu einer Einschätzung der philologischen Haltbarkeit des Gegensatzpaars Apollon-Dionysos vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 63-65; dort auch weitere einschlägige Literaturangaben zu dieser Streitfrage. Ottmann nennt Nietzsches Konstruktion „eine in mancher Hinsicht gewaltsame Reduktion“ (S. 64), der man eine „relative[n] Seriosität“ (S. 65) aber dennoch nicht absprechen könne.

gehend³² insistiert Nietzsche auf die ursprüngliche Wortbedeutung von *aisthesis*: Wahrnehmung, die als solche der Anschauung verwandter ist als der begrifflichen Abstraktion. Ein gut Teil der mystischen Bilderwelt der ‚Tragödienschrift‘, die so an vielen Stellen im Gewande des Esoterischen auftritt, ist, ohne Nietzsches Verhüllung seiner verarbeiteten Literatur zu unterschlagen, folglich der Reflexion auf den Gegenstand der Abhandlung selbst geschuldet: „Die deutlich mit dem Affekt operierende sprachliche Form des Textes erscheint im Hinblick auf jenen immanenten Widerspruch in der Theorie vom Ästhetischen – das nicht sagen zu können, was gesagt werden müßte – als ein Versuch, den durch Reflexion diagnostizierten Mangel des Begriffs durch eine akzentuierte Teilhabe an seinem Anderen – den Trieben – aufzuheben.“³³ Man wird in diesem Punkt Nietzsches Erstlingsschrift als in weiten Teilen zwar als gescheitert betrachten müssen, bleibt doch zuviel verborgen, „peinlich, bilderwüthig“ und des „Beweisens sich überhebend“ (14), wie Nietzsche in seinem ‚Versuch einer Selbstkritik‘ formuliert, doch der Bedeutung der Exposition der Thematik, an die Adorno mit seiner „Utopie der Erkenntnis“³⁴ in der ‚Negativen Dialektik‘ und ‚Ästhetischen Theorie‘ anknüpfte, tut dies keinen Abbruch. Nietzsche selbst urteilte später, die Aporie der Darstellung treffend reflektierend: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden!“ (15).

Nietzsches Bestimmung der Duplizität des Dionysischen und Apollinischen stellt eine Reminiscenz an seinen Lehrer Schopenhauer dar, der in seinem Hauptwerk, welches seinerseits Impulse der Kopernikanischen Wende der Transzendentalphilosophie verarbeitet, die Duplizität der Welt als Wille, dem Ding an sich, und Vorstellung, dem Reich der Erscheinungen, begreift.³⁵ Die Verwandtschaft zur schopenhauerschen Metaphysik wird deutlich, wenn die psychologischen Dimensionen, die Nietzsche dem Apollinischen und dem Dionysischen zuschreibt, betrachtet werden. Während sich der apollinische Trieb im Traum äußert, kommt der dionysische im Rausch zur Erscheinung. In einer Aufzeichnung aus dem späteren Nachlass verdeutlicht Nietzsche diese Dichotomie: „Psychologische Grunderfahrung: mit dem Namen ‚apollinisch‘ wird bezeichnet das entzückte Verharren vor einer erdichteten und erträumten Welt, vor der Welt des schönen Scheins als einer Erlösung vom Werden: auf den Namen Dionysos ist getauft, andererseits, das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgefühlt, als wütende Wollust des Schaffenden, der zugleich den Ingriß des Zerstörenden kennt“ (KSA 12, 115).

Der Traum ist für Nietzsche das Reich des „schönen Schein[s]“, der „inneren Phantasie-Welt“ (KSA 1, 27), der als solcher Schein auch wahrgenommen wird.

32 Vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 57.

33 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 24.

34 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 21

35 Folgende Ausführungen beziehen sich wesentlich auf den informativen Aufsatz von Friedhelm Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 110-125.

Ihr Gebieter ist der Lichtgott Apollon – als Gott der bildenden Kunst, Symbol einer „Ökonomie des Aufschubs“³⁶ – der für die „massvolle Begrenzung“ (28) und das principium individuationis steht, welches bei Schopenhauer durch die Kategorien von Raum und Zeit fundiert, die Welt der Vorstellung bildet. Sie ist die Welt der Absonderung und Individuation, der Vielheit und der Vereinzelung, als solche aber Schein des sich entäußernden Willens zum Leben als „außerzeitlichen und außerräumlichen“³⁷ Urgrund. Nietzsche bleibt diesem Duplizitätsgedanken treu. Das Dionysische fasst Nietzsche in Analogie zum Rauscherlebnis. Es ist die Erfahrung „völliger Selbstvergessenheit“ (29), die Auflösung der Individuation, wofür das Dionysische steht:

„Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. [...]. Jetzt ist der Slave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder ‚freche Mode‘ zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere“ (29f.).

Der Mensch erfährt im Rausch „die Wirkung des Dionysischen als Depersonalierung [...], verbunden mit gesteigerter Vitalität und der Erfahrung einer transpersonalen Einheit zwischen Mensch und Natur“³⁸. Er ist nicht mehr, wie noch im Traum, Künstler, sondern selbst „Kunstwerk“ (30) des Ur-Einen. Das Ur-Eine³⁹ ist eine neue Kategorie, die den prekären Status von Nietzsches „mystische[r] Trieblehre“⁴⁰ vor Augen führt. Die Duplizität des Dionysischen und Apollinischen ist nicht allein ein ästhetisches Schemata und eine psychologische Trieblehre, sondern eine ‚ontologische‘ Auslegung des Daseins, die als solche den Stellenwert der Kunst für die menschliche Leben letztlich metaphysisch zu begründen sucht: „Die Ontologie wird zur Ästhetik und die Ästhetik wird zur Ontologie.“⁴¹ Die entzweiten Urtriebe brechen aus der „Natur selbst“ hervor

36 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 12.

37 F. Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘, S. 112.

38 B. Reibnitz: Kommentar, S. 56.

39 Nietzsche hat für das Ur-Eine eine Vielzahl weiterer Bezeichnungen gewählt: „innerster Grund der Welt“ (31), „Wesen der Natur“ (33), „geheimnisvoller Grund unseres Wesens“ (38), „das ewig Leidende und Widerspruchsvolle“ (38), der „innerste Kern der Natur“ (39), „Urschmerz“ (39), „Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne“ (41), „Herzen der Welt“ (44), „Abgründe des Seins“ (44), „ewige Kern der Dinge“ (59), „Ding an sich“ (59), „Ur-Sein“ (62), „Urmutter“ (108), „Ur-wesen“ (109). Vgl. zum Wesen des Ur-Einen auch KSA 1, 47 u. KSA 7, 145, 152, 166, 198, 202, 207, 215f. u. 313.

40 W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 34.

41 Ebd., S. 175.

(30); Traum und Rausch sind „unmittelbare[n] Kunstzustände[n] der Natur“ (30). Als solche charakterisieren sie das Wesen der Welt selbst. Für Nietzsche ist das Ur-Eine das „Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende“ (KSA 7, 166). Der „Urgrund des Daseins“ ist der „vollkommene Widerspruch“ (166), das „Ewig-Leidende“ (KSA 1, 36). In Differenz zu Schopenhauer⁴² ist selbst der Wille nur die „allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren“ (KSA 7, 361) und das Leiden nicht erst Konsequenz des sich individuierenden Willens, sondern als ewiges Leiden an ewiger Qual *und* ewiger Lust die unmittelbare Selbstzerrissenheit des Ur-Einen selbst⁴³, die „Individuation ist also Resultat des Leidens, nicht Ursache“ (166). Das Ur-Eine ist der Urschmerz des ewigen Kreislaufs von Zeugen und Vernichten, Entstehen und Vergehen: „ewiges Schwidersprechen in der Form der Zeit, also als Werden. Jeder Augenblick fräß den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen, Zeugen Leben und Morden ist eins“ (KSA 1, 768).⁴⁴ Nietzsche entwickelt in diesem Kontext eine Ontologie des Grauens⁴⁵ mit dialektischen Entwicklungszügen⁴⁶. Das

42 Vgl. F. Decher: Nietzsches Metaphysik in der ‚Geburt der Tragödie‘, S. 116-19, und B. Reibnitz: Kommentar, S. 142f.

43 Evidenter ist, dass Nietzsche eine ganze Menge Bestimmungen liefert über das Sein als solches, von dem wir nach seinem eigenen Bekunden doch nichts zu wissen vermögen. Es ist die Musik, die, als dionysische Kunst schlechthin, „allein auf direktem Wege reden kann“ (KSA 1, 136) – auch dies eine Feststellung, die auf Reflexion gründet. Volker Gerhardt urteilt treffend: „Nietzsche ist ständig genötigt, sein eigenes Programm zu unterlaufen, indem er es begründet. (...). Diese Konsequenz ließe sich nur vermeiden, wenn das Argument sich selbst ästhetisch, d.h. aber: nicht als Argument und damit im Wesentlichen schweigend, präsentierte. Wer sich in Begründungen für eine ästhetische Rechtfertigung der Welt versucht, fällt in spekulativen Haltung, die doch gerade überwunden werden soll, zurück. Wer Rechtfertigung fordert, äußert ein noch ungestilltes Bedürfnis nach Begründung. Die ästhetische Metaphysik ist daher ein hohler Eisen.“ Ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 65.

44 Dies Zitat stammt zwar nicht aus der Tragödienschrift, spricht aber deutlicher aus, was Nietzsche vor Augen hat: eine *Welt des Werdens*, d.h. der *ewigen Vergänglichkeit ohne Telos*.

45 Vgl. die Interpretation von Margot Fleischer: Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der ‚Geburt der Tragödie‘, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 74-90.

46 Nietzsche selbst spricht davon, dass seine Tragödienschrift „anstoßig Hegelisch“ (KSA 6, 310) riecht. Siegfried Blasche ist den: Hegelianismen im Umfeld von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 59-71, nachgegangen. Doch hier ist Vorsicht geboten, wie Hans Zitko ausführlich und m. E. treffend darlegt: „Ist für Hegel die Entzweiung [...] nur ein verschwindendes Moment einer vermittelnden Bewegung, die die Entzweiten durch das Werden ihrer Einheit versöhnt, so tritt bei Nietzsche das Motiv der Entzweiung deutlich in den Vordergrund. Der Kampf [...] ist in der Darstellung Nietzsches nicht dialektisch begriffener Durchgang zur Versöhnung der streitenden Momente, sondern in seiner antagonistischen Natur irreduzibel“. H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 31. Wollte man eine Klassifikation wagen, so wäre weniger von Hegelianismen, als von einer frühen Figur negativer Dialektik, als „Bewußtsein der Nichtidentität“, zu sprechen.

Ur-Eine, für das Dionysos symbolisch steht, bedarf als „Urwiderspruch und Urschmerz“ (51) des „lustvollen Schein[s] zu seiner „Erlösung“ (38). Gefangen in ewiger Selbsterzeugung und -vernichtung generiert der Urgrund als „Urkünstler der Welt“ (48) die empirische Realität – die „Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk“ (KSA 12, 119) – als erlösenden Schein: Dionysos bedarf auf Grund seiner „Unfähigkeit [...] sich selbst zu deuten“ (KSA 7, 202) der Hilfe des Apollon, um sich schmerz- wie lustvoll zu individuieren. Wie der Mensch im Traum, so ist das Ur-Eine in der Schau seiner eigenen Vision, der Welt, beglückt. Die Schau der Vision und die Schaffung derselben ist die Urlust, die in ihrer „unbändige[n] Daseinsgier“ die allerlebendigste, zugleich aber vernichtende „Zeugungslust“ (KSA 1, 109) darstellt, des Ur-Einen. Das Ur-Eine ist schöpferischer Schmerz, der aus sich die Lust – Schmerz in anderer Potenz – „den furchtbaren Trieb zum Dasein“ (562) gebiert. Dies ist die „erste Stufe der Erlösung“⁴⁷.

Es ist bereits deutlich geworden: Nietzsches Feier des Dionysischen – das „Uebermaass“ (41) – ist zutiefst ambivalent. Die Erfahrung „wonnevoller Verzückung“ (28) und universaler Versöhnung – die *unio mystica*⁴⁸ – wird konterkariert durch den „Schrei des Schreckens“ (33), den die Auflösung des Individuums, die Vernichtung des Einzelnen, hervorruft. Der in sich maßlose dionysische Rausch bedarf der Begrenzung. Soll die Entgrenzung nicht zur Vernichtung in Form einer „abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit“ (32) fortschreiten, muss ein Korrektiv Einhalt gebieten. Dies ist das apollinische Maß und seine Welt des Scheins. Für Nietzsche waren es die vorsokratischen Griechen des tragischen Zeitalters⁴⁹, welche die Versöhnung der Urtriebe des Seins vollbrachten. Die vorklassischen Helenen waren die Kulturheroen der tragischen Weisheit, die es vermochten, auf ganz spezifische Weise das „Uebermass der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis“ (40f.) in die „Fesseln der Schönheit“ (558) zu schlagen. Den Griechen gelang die „Versöhnung zweier Gegner“ (32) zum „schönste[n] Bruderbund“ (556) durch die Sublimierung der dionysischen Orgie orientalischer Provenienz⁵⁰, deren Kern die vollständige Entfesselung der „geschlechtli-

Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 17. Auch R. Schmidt sieht die ambivalente Verwandtschaft zu der dialektischen Denkfigur des „subsumierten Entgegengesetzten“: Aber die „Realität“ des Ur-Einen besteht „gerade nicht in der Einheit, sondern im ontologisch als Urgrund festgeschriebenen Widerspruch.“ Ders.: Text ohne Ende, S. 83.

47 M. Fleicher: Dionysos als Ding an sich, S. 83.

48 Der Begriff scheint angemessen angesichts Nietzsches zahlreicher Umschreibungen der dionysischen Einheitserfahrungen: „mystische Einheitsempfindung“ (30), „Einheit mit dem innersten Grunde der Natur“, „Einheitsmysterium“ (42), „Einheit mit dem Herzen der Welt“ (44), „mystischer Selbstentäußerungs- und Einheitszustand“ (44), „Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen“ (73) usw.

49 Vgl. zur Kritik dieser Konstruktion H. Cancik: Nietzsches Antike, S. 48f. u. 55.

50 Nietzsches Beschreibung der asiatischen Dionysosfeste, die ein „panhetärisches Thierleben“ (556) entfesselten, ist, ein anti-orientalischer Affekt, der in der „Tradition des klassizistischen Griechenbildes“ steht. B. Reibnitz: Kommentar, S. 97. Die Konstruktion eines modernen Mythos qua „spekulativer Quelleninterpretation“ (S.

chen Zuchtlosigkeit“ und der „Bestien der Natur“ (32) darstellte, zum tragischen Kunstwerk als „Idealisierung der Orgie“ (556).

Es war der „Kampf zwischen Wahrheit und Schönheit“ (562)⁵¹, den die vor-sokratischen Griechen in vorbildhafter Weise führten und der Gestalt annahm in der olympischen Götterwelt. Nietzsches Ausgangspunkt seiner gesamten Konstruktion einer ästhetischen Rechtfertigung des Daseins ist die Annahme, dass die „griechische Volksweisheit“ (35) die dionysische Wahrheit des Seins auszusprechen vermochte: „Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber für dich – bald zu sterben“ (35). Der tragische Gedanke, der Kern der dionysischen Weltanschauung ist die chthonische Weisheit von der Einheit des Lebens und des Todes: „Die üppige Natur feiert ihre Saturnalien und ihre Todtenfeier zugleich“ (558). Aus diesem ursprünglichen Wissen um die „Schrecklichkeiten und Entsetzlichkeiten des Daseins“ (35) generierten die Griechen die Verklärung des Lebens durch „die leuchtende Gesellschaft olympischer Wesen“, aus denen nicht christliches Sündenbewusstsein, sondern „üppiges, ja triumphirendes Dasein“ selbst spricht und „alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist“ (35).⁵² Da

99f.) mag unzeitgemäß gewesen sein, der Inhalt der graecophilen Konstruktion ist dies gewiss nicht. Die „Projektion von Sexualität in den Orient“ ist aufgeladen mit „phobischen Assoziationen zu weiblicher Sexualität. Projektiv ist im Hinblick auf den Dionysoskult bereits die Verknüpfung von Weiblichkeit und Sexualität“ (105). Zu Nietzsches Quellen über den Dionysoskult und was er daraus macht, vgl. ebd., S. 96-105. Nietzsche wäre diesbezüglich vielleicht vorsichtiger gewesen, wenn ihm bewusst gewesen wäre, dass er mit diesen andro- wie eurozentristischen Projektionen voll und ganz in der Tradition der modernen Aufklärung stand, die qua Stereotypisierung des Anderen die eigene moderne westliche Identität diskursiv konstruierte: „Der Andere‘ war die ‚dunkle‘, unterdrückte und verleugnete Seite, das Gegenbild der Aufklärung und der Modernität.“ So Stuart Hall in seinem exzellenten Essay: Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994 S. 137-179, hier S. 174. Zur Bedeutung der Sexualität und des Orientalismus im Prozess der diskursiven Konstruktion westlicher Identität, vgl. ebd., S. 155f. u. 160f.

- 51 Zum Verhältnis Wahrheit-Schönheit vgl. KSA 7, 59, 73, 76, 120, 159, 198 u. 202.
- 52 Nietzsche behauptet in seiner Selbstkritik, im „ganzen Buche das Christenthum“ mit „behutsamen und feindseligen Schweigen“ (KSA 1, 18) behandelt zu haben. Dies stimmt nur partiell. Zum einen geht aus den Vorarbeiten – das „Christenthum konnte nur in einer verkommenen Welt zum Siege kommen“ (KSA 7, 85; vgl. 244) – der antichristliche Impetus deutlich hervor, zum anderen ist Nietzsches Interpretation des „Schreckensloos des weisen Oedipus“ und des „grossen Menschenfreundes Prometheus“ (KSA 1, 35f.), ihrer Tragik, heroischen Größe und ihres Leids, explizit gegen die moralische „interpretatio christiana“ gerichtet. B. Reibnitz: Kommentar, S. 229ff. Vgl. W. Ries: Geburt der Tragödie, S. 82f. Nietzsches Beschreibung des Charakters der griechischen Götter, die nicht vom „Leben [...] entfremden“ (KSA 7, 77), spricht in ihrer Intention für sich: Die griechischen Götter sind „Gewiß nicht als Ausgeburten der Noth und des Bedürfnisses zu begreifen, solche Wesen ersann gewiß nicht das angsterschütterte Gemüth: nicht um sich vom Leben abzuwenden [...]. Aus ihnen spricht eine Religion des Lebens, nicht der Pflicht oder der Askese

die Griechen vom „unmöglich[en]“ (KSA 7, 69) Pessimismus der dionysischen Weisheit so tief durchdrungen waren, schufen sie sich die olympischen Göttergestalten, um ihre eigene Existenz zu glorifizieren: „Um Leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nöthigung, schaffen: welchen Hergang wir uns wohl so vorzustellen haben, dass aus der ursprünglichen titanischen Götterordnung des Schreckens durch jenen apollinischen Schönheitstrieb in langsamem Uebergängen die olympische Götterordnung der Freude entwickelt wurde: wie Rosen aus dornigem Gebüsch hervorbrechen“ (KSA 1, 36). Der dionysische Grund des Seins, seine grauenhafte Wahrheit, verlangt nach Erlösung im apollinischen Schein der Schönheit. So ist es derselbe Trieb, der die olympischen Götter schuf und das Movens der Kunst abgibt. Sie ist das Element, das die „Schrecken und Absurditäten des Daseins“ (568) durch die „Umschleierung der Wahrheit“ (567) erträglich macht. Die Kunst als „Schein des Scheins“ (39) stellt für Nietzsche somit die zweite Stufe der Erlösung des Ur-Einen dar. Die Kunst ist Erlösung des Ur-Einen durch den Schein in zweiter Potenz: „So wie das Ur-Eine das Leiden der Individuation erleidet in den Individuen, so erfährt es auch die Erlösung davon in den Individuen. Und soweit diese Erlösung durch die Kunst geschieht, kommen nur menschliche Individuen in Betracht: die Künstler und die Kunst aufnehmenden. Der Mensch ist – in diesen Funktionen – Medium und Werkzeug der zweiten Erlösung des Ur-Einen“⁵³:

„Hier zeigt sich das Dionysische, an dem Apollinischen gemessen, als die ewige und ursprüngliche Kunstwelt, die überhaupt die ganze Welt der Erscheinung in's Dasein ruft: in deren Mitte ein neuer Verklärungsschein nöthig wird, um die belebte Welt der Individuation im Leben festzuhalten. Könnten wir uns eine Menschwerdung der Dissonanz denken – und was ist sonst der Mensch? – so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eigenes Wesen decke. Dies ist die wahre Kunstsicht des Apollo: in dessen Namen wir alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammenfassen, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswerth machen und zum Erleben des nächsten Augenblicks drängen. Dabei darf von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum in's Bewusstsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann“ (154f.).

Nietzsches Entwurf einer „antiklassische[n] Klassik“⁵⁴, die sich dem Grauen als Konstitutum aller Kunst zuwendet, beruht, wie sich zusammenfassen lässt, auf

oder Geistigkeit. Alle diese Gestalten athmen den Triumph des Daseins“ (KSA 1, 559; vgl. 37f.).

53 M. Fleischer: Dionysos als Ding an sich, S. 85.

54 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 66. Nietzsches Interpretation der griechischen Kultur und Kunst läuft Sturm gegen das klassizistische Griechenbild – ‚edle Einfalt, stille Größe‘. Nietzsches Ambition ging dahin, den Schrecken und das Grauen als Grund aller Kultur und Kunst darzustellen: „Uns hat die griechi-

folgender ontologischer Spekulation: Das Ur-Eine, die ewige Einheit von Leben und Tod, bedarf zu seiner Erlösung vom Schmerz die Welt als Schein; das ist unsere empirische Welt der Individuation qua Raum und Zeit. Dem Urschmerz inhäriert somit bereits eine doppelte Urlust, die sich sowohl in der Erschaffung der Welt des Scheins als auch in ihrer Schau auslebt. Der erste Schein, verkörpert im Apollon, ist die ambivalente Individuation, sowohl das Leben ermöglicht als auch schmerhaft zerreißend, die gegenüber dem primären, dionysischen Wesen des Seins das Abgeleitete ist. Die Erfahrung des Schreckens der dionysischen Verfasstheit des Seins verlangt nun von den schmerzvoll Individuierten einer zweiten Erlösung in der Kunst als Schein des Scheines, der die Wahrheit mit Schönheit zu umhüllen vermag. Wahrheit ohne ihre ästhetische Verzauberung ist für Nietzsche nicht lebbar: „die Geburt der Tragödie glaubt an die Kunst auf dem Hintergrund eines anderen Glaubens: daß es nicht möglich ist mit der Wahrheit zu leben“ (KSA 13, 500). Nun stellt es sich so dar, dass die Menschen sowohl am apollinischen Schein der Individuation leiden, von der die dionysische Orgie und Kunst (Musik) zu befreien vermögen, als auch am dionysischen Wesen selbst, welches sie erklären müssen und sich dennoch zu ihm hingezogen fühlen, um den Schmerz der Individuation zu lindern, wobei aber bei zu großer Nähe die

sche Kunst gelehrt, daß es keine wahrhaft schöne Fläche ohne eine schreckliche Tiefe giebt“ (KSA 7, 352). Die Größe der Griechen war nicht ihre gleichsam natürliche, edle und einfache Harmonie, sondern die gelungene, d.h. aber die nicht verdrängende oder verleugnende, sondern anerkennende Sublimierung der wilden, chaotischen, grausamen wie lusternen, mit einem Wort: dionysischen Natur in Kunst als Schein über dem Schrecken des Daseins. Hierbei ist zweierlei im Auge zu behalten: 1. Nietzsches Angriff auf das harmonisierende Schönheitsideal des Klassizismus ist keine bloße Antithetik. Von den Romantikern zwar inspiriert, arbeitete Nietzsche an einer Aufhebung des Gegensatzes von Klassik und Romantik: „Die Klassiker hatten sich ein Bild der Griechen zurechtgemacht, ihre Natur idyllisiert und zur olympischen Ruhe verklärt. Gegen solche Glättung der Antike wollte Nietzsche an die Humanität der Alten nicht ohne ihre Wildheit, an ihre Kultur nicht ohne ihre kraftvolle Natur und an die Schönheit ihrer Welt nicht ohne ihre Furchtbarkeit und Häßlichkeit glauben.“ H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 44; vgl. S. 50f. u. 65-68. Dies impliziert, dass Nietzsche mit der Bedeutung des dionysischen Charakters des Daseins nicht die Regression von Kultur in unmittelbare Natur anvisierte, sondern das Ideal einer Kultur, die, anders als das Christentum, nicht auf der lebensfeindlichen Verdrängung und Unterjochung der an sich jenseits von Gut und Böse situierten Natur basiert. 2. Nietzsches Ausführungen sind nicht nur allgemein an einer Kritik und Überwindung der modernen Kultur interessiert, sondern durchaus auch konkret politisch motiviert. Da dies noch explizites Thema sein wird, hier nur soviel: Aus dem ‚Fragment einer erweiterten Form der ‚Geburt der Tragödie‘ (KSA 7, 333-49), geschrieben, unter dem Eindruck der Pariser Commune, in den ersten Wochen des Jahres 1871, geht deutlich hervor, dass Nietzsche das Sklaventum als notwendige Bedingung jeder Kultur auch für seine Zeit festgeschrieben wissen wollte. Vgl. die mildere Fassung der Apologie der Sklaverei wider die „drohende und entsetzliche Forderung [...] der socialistischen Bewegungen“ (KSA 1, 123f.) nach gleicher Freiheit in der ‚Geburt der Tragödie‘ (117).

Wonne der Sprengung der Ketten der Individuation umschlägt in das Grauen vor der Vernichtung des Ichs. Die apollinische „Vergöttlichung der Individuation“ (40) ist letztlich unwahres, aber notwendiges Korrektiv gegen die tödliche Entfesselung des Dionysischen: Auf epistemologischer Ebene, begriffliches Denken und Kunst, im Bereich des Ästhetischen selbst, bildende Kunst und Musik⁵⁵, im psychologischen Sinne, Traum und Rausch, und als Naturkräfte des Ureinen, sind Apollon und Dionysos aufeinander verwiesen, wenn auch letzterer das ontologisch Erste und Wahre, das ewig chaotische, grausam wie lustvolle, ziellose und unschuldige Werden, verkörpert.⁵⁶ Der ontologische Status des Dionysischen ist dabei explizit dem Logos traditioneller Metaphysik entgegengesetzt, und zwar mit der Konsequenz, dass das begriffliche Denken sich dem Urgrund allen Seins gegenüber als inkongruent erweist und seine privilegierte Stellung als Medium der Erkenntnis des Seins an die Kunst, als der „eigentlich metaphysischen Thätigkeit“ (24) und hier primär an die Musik⁵⁷ verliert, die allein vom innersten Wesen des Seins Kunde geben kann. Der Philosophie bleibt die Aufgabe der Verkündung *dieser* Wahrheit; ihre begriffliche Explikation ist ihr aber auf Grund des Gehalts dieser Wahrheit selbst nicht möglich. Sie hat sich zu bescheiden, ihren angestammten Platz des Metaphysischen der Kunst zu überlassen und mit dem Begriff auf dessen nicht Identisches zu reflektieren: „Philosophie, die über das reine Denken nicht hinauskommt, bleibt unwahr – ein über sich selbst nicht aufgeklärter Mythos. Die Philosophie Nietzsches betritt den Boden des Anderen der Vernunft: dem Telos der Wahrheit noch über den Begriff hinaus folgend, gibt er der Philosophie, jenseits der Destruktion ihrer klassischen Form, eine anders geartete Gestalt, gleichsam einen veränderten Körper.“⁵⁸

55 Apollinische Kunst ist „Schein des Scheins“, während die Musik „Schein des Seins“ (KSA 7, 184) ist.

56 Nietzsches frühe Künstlermetaphysik ist inspiriert durch den so verehrten Heraklit: der „Hergang des Werdens und Vergehens“ ist unter der „Form der Polarität“ zu begreifen „als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin.“ Dies klingt zweifelsohne nach ‚Hegelianismen‘. Es ist aber signifikant, dass es für Nietzsche keine Aufhebung der Gegensätze in eine höhere Einheit gibt: „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd und erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort.“ So Nietzsche über Heraklit, KSA 1, 825.

57 Zur eminenten Bedeutung der Musik, die „aus der Nacht“ (KSA 7, 70) kommt und allein die „innersten Gedanken der Natur“ (KSA 1, 575) ‚auszusprechen‘ fähig ist, vgl. KSA 1, 51, 104, 107, 126, 134-138, 152f., 154f., 529, 557, 571 u. 574f.; KSA 7, 23, 47f. 70f., 307 u. 364f.

58 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 28. Zweifelsohne ist dies ein anderer Sprung aus der Philosophie als ihn Marx und Engels in der ‚Deutschen Ideologie‘ tätigten. Aber Nietzsche springt nicht, wie Habermas behauptet „aus der Dialektik der Aufklärung“, sondern stellt sich dieser in ihren Extremen. J. Habermas: Der philosophi-

2.1.3 Die attische Tragödie

Die grausame Wahrheit in Schönheit dargestellt, ohne Beschönigung zu sein, und die richtige Proportion zwischen dem Dionysischen und Apollinischen gefunden zu haben, war aber die unsterbliche Leistung der attischen Tragödie. Nietzsche gibt als „eigentliche[s] Ziel[e]“ seiner Studie die Erkenntnis des „Einheitsmyste-riums“ des „dionysisch-apollinischen“ (42) Kunstwerkes an, welches paradigmatische Form in den großen Tragödien des Aischylos und Sophokles angenommen hat. Der „Ursprung der griechischen Tragödie“ ist für ihn ein „Problem“, das „bis jetzt nicht einmal ernsthaft aufgestellt, denn gelöst ist.“ (52).⁵⁹ Nietzsches apodiktisch vorgetragene These ist, „dass die Tragödie aus dem tragischen Chor entsprungen“ und „rein religiöse[r]“ (52) Herkunft ist. Es ist der Chor der Sartyrn, welcher zurück verweist auf die Musik, die „sich auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ureinen symbolisch bezieht“ (51). Sie, die Verehrer und Begleiter des Dionysos, sind es, die als „fingierte Naturwesen“ die „dionysische Weisheit der Tragödie“ (55) zum Ausdruck bringen. Der Sartyr „war das Urbild des Menschen“ und als solcher Antipode des „Culturmenschen“ (58), die sich zueinander verhalten wie „Ding an sich und Erscheinung“ (59).⁶⁰ Der Chor ist

sche Diskurs der Moderne, S. 108. Habermas reduziert Nietzsches Denkbewegung auf eine angebliche Beschwörung der Kunst als „Gegeninstanz zur Vernunft“ (117). Dies ist, wie sich im Weiteren zeigen wird, mehr noch als in Bezug auf die ‚Geburt der Tragödie‘ im Kontext von Nietzsches Gesamtwerk eine naheliegende, aber dennoch vereinseitigende Simplifizierung.

- 59 Über die durch die sehr geringe Quellenbasis verursachten engen Restriktionen dieser klassischen Forschungsfrage der Gräzistik informiert Joachim Latacz: Fruchtbare Ärgernis: Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ und die gräzistische Tragödienforschung, Basel 1998, S. 6-17. Latacz verteidigt Nietzsches Schrift vom heutigen Wissen aus gegen Nietzsches zeitgenössische, am positivistischen Ideal orientierte Fachkollegen. Vgl. bes., S. 26-31. Auch Latacz hebt indes Nietzsches in weiten Teilen *nicht-revolutionären* Ansatz zur Klärung der Ursprungsfrage hervor: „Nietzsche hat diese Einzelerkenntnisse [der Philologie; d. Verf.] weder bestritten noch gar bekämpft, sondern er hat sie übernommen und als selbstverständlich vorausgesetzt. Insoweit bedeutete seine eigene Schrift weder eine Revolution noch überhaupt eine Neuerung“ (S. 19) und fügt in der Fußnote erläuternd hinzu: „Gerade daraus erklärt sich ja die langdauernde Ignorierung der Nietzscheschen Tragödienentstehungstheorie in der Fachwissenschaft: der eigentlich fachwissenschaftliche Teil seines Buches bot nichts Neues, der mit Neuerungen aufwartende Teil konnte nicht als fachwissenschaftlich gelten“ (S. 38). Dies sei den folgenden Überlegungen vorausgeschickt, die darauf verzichten, philologische Originalität und Haltbarkeit eigens zu erläutern. Zu diesen Fragen vgl. im Übrigen den unübertrefflich akribischen Kommentar von B. v. Reibnitz.
- 60 In diesem Kontext scheint eine Utopie in Nietzsches Denken durch, die auf die Überwindung der durch den Klassenantagonismus konstituierten Kultur zielt. Der Satyr, „das fingierte Naturwesen“ (KSA 1, 55), ist als Diener des Dionysos von seiner „bürgerliche[n] Vergangenheit“ und seiner „sociale[n] Stellung“ (61) befreit. Er verwandelt sich zum „Gattungswesen“ als „Naturmensch unter Naturmenschen“ (KSA 7, 66) und feiert „Freiheits- und Gleichheitsfeste“ zur „Wiedervereinigung mit der Natur“ (77). Diese Kryptogramme des Utopischen, daran besteht kein Zweifel.

nach Nietzsche die „Selbstbespiegelung des dionysischen Menschen“ (60) und als solche die in der Tragödie ästhetisch vermittelte Erfahrung des ursprünglichen Kultus. In der Tragödie wird die religiös-mystische Erfahrung zum ästhetischen Phänomen: Erst bei den Griechen „erreicht die Natur ihren künstlerischen Jubel, erst bei ihnen wird die Zerreissung des principii individuationis ein künstlerisches Phänomen“ (33). Worauf Nietzsches gesamte Interpretation der attischen Tragödie letztlich abzielt, ist eben dieses Phänomen einer ästhetischen Bändigung der schrecklichen Wahrheit – verkörpert in den unschuldig schuldigen tragischen Helden⁶¹ – die als gelungene, eine ‚verklärende Verdeutlichung‘ der dionysischen Wahrheit als dem ontologischen Ausgangspunkt Nietzsches Denkens darstellt: „Schönheit und Wahrheit halten sich die Waage“ (KSA 7, 73). Es sind die Brutalitäten der dionysischen Weisheit und der dionysischen Erfahrung von „Ecstase“ (KSA 1, 521) und die Depersonalisierung – die „Wiege des Dramas“ (521) und des Schauspielers – die das Leben eingedenk der „Schrecken und Absurditäten des Daseins“ (568) zu verunmöglichen drohen: „Apollo der rechte Heil- und Sühnegott rettete den Griechen vor der hellsehenden Ekstase und dem Ekel am Dasein – durch das Kunstwerk des tragisch-komischen Gedankens“ (568). Die wilden, chaotischen und vernichtenden Energien des Dionysischen mussten, um das Leben als Ganzes bejahen zu können, und allein hierum geht es Nietzsche in letzter Instanz, in Bahnen gelenkt werden, durch die die tragische Verfasstheit des Daseins anerkannt werden konnte, ohne aber an ihr zu Grunde zu gehen. Dies ist das Werk der attischen Tragödie, die Apollon und Dionysos in dem Sinne zur Einheit brachte, dass sie die dionysische Urfahrung ästhetisch zu sublimieren wusste. Ihr Medium ist die apollinisch-bildhafte „Verdeutlichung des Dionysischen“ (KSA 7, 192); sie gibt den triebhaften Urfahrungen „Deutlichkeit und Festigkeit“ (KSA 1, 64): Dionysos, der „einzig vorhandene Bühnenheld“ (71), seine schreckliche Wahrheit und sein Ausdrucksmedium, die „heraklesmäßige Kraft der Musik“ (73), entlädt sich „in einer apollinischen Bilderwelt“ (62).⁶²

Die Tragödie ist folglich die prekäre und brüchige Einheit oder exakter der befristete, „nur“ für „kurze Zeit“ (KSA 7, 154) existente Ausgleich der Urtriebe, die beiden ihr Existenzrecht zuteil werden lässt und den Menschen eine Kultur des Lebens ermöglicht in der Wahrheit und Schönheit, Ernst und Heiterkeit in einer Symbiose koexistieren, die der dionysischen Verfasstheit des Daseins gerecht wird. Nietzsches Ausführungen zum religiösen Ursprung der Tragödie aus

fel, sind allerdings nur, was ihre immanente Grenze markiert, ästhetisch, nicht so-zio-politisch zu entschlüsseln.

- 61 Die Tragödie handelt nicht von der christlichen ‚Schuld und Sühne‘, sondern von der „Unverdientheit eines entsetzlichen Schicksals“, von dem „unlösbarer Rätsel des Menschseins“ (KSA 1, 569) und dem „siegreiche[n] Unterliegen“ (KSA 7, 192). Vgl. KSA 7, 219.
- 62 Vgl. zum Vorgang der apollinischen Objektivation des Dionysischen (in der Tragödie) KSA 1, 62, 108f., 139f., 141, 155 u. 564; KSA 7, 69 u. 277.

der Musik/dem Chor sind aber schlussendlich nur verständlich vor dem Hintergrund seiner ‚metaphysischen‘ Annahmen und seinem elementaren Krisenbewusstsein.

Nietzsches Artisten-Metaphysik kulminiert in dem provokativ-programmatischen Diktum, dass „nur als ästhetisches Phänomen [...] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (KSA 1, 47) ist. Diese bewusst „sich selbst widersprechende[n] Formel“⁶³ – bedarf die Rechtfertigung doch der begrifflich vermittelten Gründe und nicht der ästhetischen Erfahrung, die als solche wiederum nicht der begrifflichen Rechtfertigung bedarf – ist allein im Kontext des (metaphysischen) Entwicklungsganges der doppelten Erlösung des Ur-Einen verständlich. Das Scheitern aller theologischer und moralischer Rechtfertigungen des Daseins ist der apodiktische Ausgangspunkt von Nietzsches Metaphysik der Kunst. Aus diesem Bewusstsein einer tief durchlittenen Krise wird für Nietzsche die Frage nach dem Sinn des (menschlichen) Lebens, der nicht mehr platonisch-metaphysisch, christlich-theologisch und auch nicht durch eine Ethik der Autonomie verbürgt ist, zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen zur Kunst. Wie leben in einer Welt, die nur das „ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen“ kennt, „das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist“ (824)? Wie ist „ein unerhörtes Leiden“ (KSA 7, 216), wie es das Leben als Ganzes darstellt, auch nur zu ertragen, wie ist der praktische, letztlich suizidale Pessimismus⁶⁴ zu vermeiden: der „Pessimismus ist die Folge der Erkenntniß vom absolut-Unlogischen der Weltordnung“ (74), die einzig übrig bleibende „Existenzform“ (76) daher die Kunst. Die tragischen Griechen verkörperten den tiefen „Pessimismus aus Stärke“ (KSA 1, 12), der nicht oberflächlich aus uneingestandener Angst die Schrecken des Seins „verhehlt“ (KSA 7, 77), sondern produktiv und lebensfördernd in ästhetischer Bearbeitung die dunklen, alles erzeugenden und vernichtenden Kräfte des Seins anzueignen wusste und aus „überströmender Gesundheit“ (KSA 1, 16) in einer beispiellosen Kraftanstrengung eine Kultur schuf, die auch für Marx ein „unerreichbare[s] Muster“ (MEW 42, 45) war. Es ist die Kunstform der Tragödie, die als höchster ästhetischer Ausdruck der tragischen Kultur, in ihrer apollinischen Einhegung der dionysischen Gewalt – der Vermittlung von Musik und dialogischer Handlung – das „Entsetzliche oder Absurde des Daseins“ (KSA 1, 57) zu einem ästhetischen Genuss sublimiert, der zu einem schöpferischen und geistig tiefen Leben *verführt*: „Hier, in dieser Gefahr des Willens, naht sich, als rettende, heilkundige Zauberin, die Kunst; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder das Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt: diese sind das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das Komische als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden“ (57):

63 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 46.

64 Nietzsches Sorge gilt der Gefahr eines „praktische[n] Pessimismus, der selbst eine grausenhaft Ethik des Völkermordes aus Mitleid erzeugen könnte“ (KSA 1, 100).

Telos der tragischen Kunst ist die „Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgefühle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt. Der metaphysische Trost, [...] dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrorchester, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unverstilgbar leben“ (56).

Der ästhetischen Rechtfertigung des Daseins geht es folglich nicht um eine „schöne“ Dekoration allgemeinen Elends, sondern um den Sinn und die Möglichkeit, die Nietzsche zu seiner Zeit als in zunehmender Gefahr betrachtet, von menschlicher Existenz überhaupt. Die Kunst – „die stärkste Verführerin zum Leben“ (KSA 7, 59) – lenkt weder vom Schrecken des Daseins ab, sie ist kein opiatischer Trost, noch vermag sie diesen aufzuheben. Sie verführt vielmehr in ihrer gelungenen höchsten Gestalt zu einem Leben in „ewiger Lebendigkeit“ (KSA 2, 534), welches Nietzsche abhebt vom bloßen ‚Leben‘ und der weltverneinenden Vorstellung des ewigen Lebens nach dem Tod entgegenhält. Die „*Sinngebung des Lebens*“, dieses als „*individuell erfahrenes menschliches Dasein*“ verstanden, ist für Nietzsche in der Tat „Leistung der Kunst“⁶⁵. Nietzsches Anspruch ist es, Ernst zu machen mit den Konsequenzen einer Destruktion aller ontologischen Spekulation über Sinn und Ziel der Welt und des Menschen. Was nach dem Ende aller Gewissheiten als Möglichkeit bleibt, ist allein die „*Rechtfertigung des Menschen vor sich selbst*“⁶⁶, die auf eine *unmittelbare* Erfahrung zielt, die allein die Kunst zu *vermitteln* vermag: Die Künstlermetaphysik stellt nicht moralische Postulate auf, sondern sondert die menschlichen Weltbezüge auf ihre sinngebende Wirksamkeit. Es ist allein die ästhetische *Erfahrung*, die unmittelbar den Sinn der Welt zutage bringt, der eben nicht außer ihr als Gott, Logos oder (menschlicher) Geschichte subsistiert, sondern dem Kunstwerk gleich ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ (Kant) ist.

Nietzsches Erstlingswerk ist im wörtlichsten Sinne überwältigend und von einer Suggestivkraft der sich schwer zu entziehen ist. In der Reflexion auf die Grenzen des begrifflichen Denkens und der Kunst als eine genuine Erfahrungsebene menschlichen Seins inauguriert die ‚Geburt der Tragödie‘ Adornos Spätphilosophie, die nicht weniger Nietzsche als Marx zum Kronzeugen hat. Der Gedanke der tragischen Verfasstheit des (menschlichen) Daseins bleibt ebenso konstitutiv für Nietzsches weiteres Denken wie die Versuche des „Jasagen[s] ohne Vorbehalt“ (KSA 6, 311): Dionysos wird seinen „Jünger“ (KSA 1, 14) nie mehr ziehen lassen.

Nietzsches Metaphysik der Kunst ist aber inkonsistent, seine Selbstkritik entsprechend hart. Es sollen an dieser Stelle zwei Punkte abschließend hervorgehoben werden:

65 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 53.

66 Ebd., S. 60.

ben werden: 1. *Der unklare Status der Metaphysik*. Nietzsche macht an keiner Stelle deutlich, inwiefern seine Aussagen über das Ur-Eine bzw. das dionysische Wesen der Welt wirklich Seinsaussagen mit ontologischem Anspruch sind oder bereits selbst ästhetische Metaphorik ist, die nicht Erkenntnis sein will, sondern „Ausdruck einer gelingenden Teilnahme am Leben selbst.“⁶⁷ Letzteres ist, insbesondere in Erinnerung an Nietzsches ‚wissenschaftlichen Anspruch‘ und der Übernahme der Deutung der Metaphysik als Kunst in Form der ‚Begriffsdichtung‘, wie er sie von Lange kannte, wahrscheinlich, an keiner Stelle aber von Nietzsche selbst expliziert. Die „Schopenhauerischen und Kantischen Formeln“ (19), verdeckten zumindest, wie Nietzsche selbstkritisch bekundete, die eigentliche Intention der Schrift: „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ...“ (14).

Wie dem auch sei, so oder so, sind Nietzsches Reflexionen zur Kunst explizit *modern* und *zeitgemäß*. Nietzsche projiziert eigene Erfahrungen und Bedürfnisse in das antike Griechenland der archaischen Epoche und tut nicht selten, dies zeigt der Kommentar zur ‚Geburt der Tragödie‘ von B. v. Reibnitz, dem historischen Stoff, wenn auch auf äußerst gelehrte und poetische Art und Weise, Gewalt an, um seinem eigentlichen Erkenntnisinteresse, Kritik und Überwindung der modernen Kultur, nachkommen zu können. Der militante Ästhetizismus samt der an ihn gehefteten Erlösungshoffnungen⁶⁸ ist zweifellos ein modernes Programm, das aus der Romantik datiert, welcher bereits die griechische Antike zur Projektionsfläche der modernen Zerrissenheit wurde. Nietzsches ästhetische Rechtfertigung der Welt, die letztlich in einer Apotheose der Kunst mündet, macht selbst nur Sinn als ästhetisches Phänomen, das der sinnlichen Erfahrung unmittelbar einleuchtet und sich als lebensdienliches Ereignis selbst zu legitimieren vermag. Als Diktum mit Anspruch auf eine wie auch immer geartete Form von Erkenntnis ist das Postulat aporetisch: Nicht nur, dass Nietzsche so von einer dogmatischen Metaphysik dionysischer Weisheit – „umgedrehter Platonismus“ (KSA 7, 199), Wahrheit nicht mehr in der „Sonne“, sondern in „grausiger Nacht“ (KSA 1, 65) schauend – die allein seine Konstruktion der Kunst als Medium der Erlösung des Ur-Einen einsichtig zu machen vermag, auszugehen hätte, die als solche weit hinter die Erkenntnikritik Kants zurückfiele, ist von Belang, sondern darüber hinaus auch, dass seine Ästhetik auf die Reflexion verwiesen bleibt: Das heißt aber

67 Ebd., S. 57.

68 Diese kommen am eklatantesten in Nietzsches Begeisterung für Wagners ‚Bayreuth‘, von dem er sich eine Radikalkur der gesamten Kultur versprach, zum Vorschein, die auf den heutigen Leser nur noch skurril, ja absurd wirkt. Dennoch stellt Nietzsche klar: „Man könnte uns nicht mehr Unrecht thun, als wenn man annähme, es sie uns um die Kunst allein zu thun: als ob sie wie ein Heil- und Betäubungsmittel zu gelten hätte, mit dem man alle übrigen elenden Zustände von sich abthun könnte“ (KSA 1, 451). Es macht die Größe Nietzsches aus, dass er auch dort, wo er am meisten (ab)irrte, sein kritisches Bewusstsein nicht aufzugeben bereit war: „Vielleicht übertreibt unsere Empfindung etwas [!]: wir sind genötigt zuviel Nöthe durch Eins wieder gut zu machen, durch Bayreuth“ (KSA 8, 248).

auf Argumentation, die selbst nicht wieder Kunst ist, sondern auf eine „darin eingelassene theoretische und praktische Einsicht“⁶⁹ zurückgeht.

2. Politische Implikationen. Nach den politischen Implikationen einer „Mysterienlehre der Tragödie“ (73), die auf die „Wiedergeburt“ eines „dritten Dionysos“ (72)⁷⁰ hofft, zu fragen, scheint, da offensichtlich der ‚metaphysischen‘ Dimension der Thematik nicht angemessen, unangebracht zu sein. Das nur schwer zu bestimmende Verhältnis von Politik und Philosophie im Denken Nietzsches ist hier nicht Thema; abgesehen werden soll auch von Nietzsches damaliger Hoffnung auf die „deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt“ (KSA 7, 353); den Tiefpunkt erreichte die Tragödienschrift, als sie „vom ‚deutschen Wesen zu fabeln begann“ (KSA 1, 20), wie Nietzsche selbstkritisch moniert. Sicherlich, Nietzsche kämpfte hellsichtig gegen den „Eudaimonismus und Optimismus, den Fortschrittsglauben und den Ökonomismus“⁷¹, gegen die bürgerliche Gesellschaft, die ihren Zweck, die hohe Kultur, zu vernichten drohte, nicht weniger als gegen den Sozialismus als Potenzierung bürgerlichen Verfalls. Nietzsches Versuch, mit dem Heilmittel der Kunst die Wunden zu heilen, die der menschlichen Existenz durch die gottlose Moderne zugefügt werden, basiert allerdings auf offener, ein Zeichen von Nietzsches Redlichkeit, politischer Voten für Gewaltherrschaft, Sklaverei und Opferung ganzer Völker zu Gunsten des „großen ‚Einzelnen‘“ (KSA 7, 354). Im Nachlass bezeichnet Nietzsche, nicht zufällig, die „ernste Weltbetrachtung als einzige Rettung vor dem Sozialismus“ (259). Auch wenn hiermit nichts über Gründe und Begründungen von Nietzsches Sozialismuskritik ausgemacht ist, wird die Stoßrichtung seiner Argumentation deutlich: Seine Ausfälle gegen die „internationalen heimatlosen Geldeinsiedler“, gegen die „ungermanischen“ Lehren der „französischen Aufklärung und Revolution“ (346), gegen die „Würde des Menschen, die Würde der Arbeit“ (337) und seine ‚Abhilfen‘, „Sklavendienst der großen Massen“ (336) und „Krieg“ (346), sind nur dann nicht als proto-faschistisch zu klassifizieren, wenn man sie nicht als das nimmt, was sie sind: nicht Metaphoriken, sondern ernst zu nehmende, genuin politische Stellungnahmen.

Hiermit ist kein Urteil über Nietzsches politisches Denken, welches nicht weniger facettenreich als seine Philosophie ist, in toto getroffen, wohl aber ein Punkt angesprochen, den es festzuhalten gilt: Nietzsche verschweigt keineswegs die „Grausamkeit, die wir im Wesen jeder Kultur“ (340) finden, er überhöht sie aber metaphysisch. Die Apotheose der Kunst fundiert in einer Vorstellung mit politischen Implikationen, die gekennzeichnet ist durch eine fehlende Differenzierung zwischen ‚metaphysischem‘, zum menschlichen Dasein an sich gehörigem, d.h. unabschaffbarem und dem gesellschaftlich historisch bestimmten

69 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 65.

70 Zu der „johannesisch inspirierten Konzeption“ eines kommenden Gottes und der „interpretatio dionysica des Johannesevangeliums“ vgl. B. Reibnitz: Kommentar, S. 268-71.

71 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 71.

Leid⁷², welches Nietzsche im Namen der Kunst gar noch „gesteigert“ (339) wissen will. Das regressive Potential in Nietzsches Denken liegt sowohl in seinem Absehen von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit⁷³ der Kunstproduktion und des Leids verborgen als auch in einem wirklich unzeitgemäßen, weil zutiefst antiquierten und ideologischen Geniekult: „Das Fehlen einer ökonomisch-gesellschaftlichen Utopie bei gleichzeitigem Festhalten an einer kulturellen macht so auch die Ambivalenz seines Denkens aus.“⁷⁴ Dass die „*Surplusarbeit der Masse*“ je aufhört, „Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichstums“ und die „*Nichtarbeit der wenigen*“ Bedingung „für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes“ (MEW 42, 601) zu sein, liegt auf Grund einer fragwürdigen Ontologie des Elitären außerhalb der nietzschen Konzeption.

Diese vorgreifenden Anmerkungen zum unklaren metaphysischen Status und den politischen Implikationen von Nietzsches Philosophie werden die gesamte weitere Darstellung durchziehen und sich konkretisieren. Überleitend bleibt hier indes die typische ‚Dialektik‘ Nietzsches zu konstatieren, welcher gerade aus mangelnder (gesellschaftstheoretischer) Differenziertheit tiefe Erkenntnis er-

-
- 72 Ottmann weist zu Recht darauf hin, dass Nietzsche nicht Apologet, sondern Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft ist, da diese ihren eigentlichen Zweck, die Schaffung von Kultur, verfehlt und die Leiden des modernen „sich vor sich selbst verborgenen Sklaventhums“ (KSA 7, 337) somit völlig sinnlos sind. Dennoch ist es ein Euphemismus, in Bezug auf Nietzsches Ausführungen, die dem Nicht-Genie seine „Existenz“ nur „entschuldigen“ lässt „als völlig determiniertes, unbewußten Zwecken dienendes Wesen“, das „weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt“ (348), von einer „universellen Pathodizee“ (Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 74) zu sprechen. Der „blinde Maulwurf der Kultur“ (342), der Sklave, dem kein Wert an sich zukommt, hätte in Nietzsches reaktionärer Utopie *allein* das historisch nach Maßgabe des Standes der Produktivkräfte längst abschaffbare Leid der unmittelbaren „Lebensnoth“ und der „Mehrarbeit“ (339) zu tragen, um dem „metaphysischen“ Leid einer imaginierten Künstlerelite Abhilfe zu schaffen. Nietzsche spricht die Wahrheit über die bisherige Kultur, dass ihr Kern die Klassenherrschaft – die ‚Barbarei‘ (Benjamin) – ist, aus, und affirmsiert diese zugleich als unab- schaffbar.
- 73 Diesbezüglich gilt das Wort Adornos, welches er an Heidegger richtet, auch für Nietzsche und zumeist noch mehr für seine Epigonen: „Vieles von dem, was die Existentialontologie dem Dasein [...] als ewige Grundkategorie zuschrieb [...], ist nichts anderes als die Narbe einer sehr spezifischen, widerspruchsvollen Verfassung der Gesellschaft.“ Th. W. Adorno: Individuum und Organisation, S. 449. Ist erst einmal das „Leid“ als „Urquell aller Dinge“ (KSA 7, 202) ontologisch sondiert, sind offensichtliche Differenzen eingeebnet. Gravierender als dass auch in Nietzsches Nacht des Leidens alle Katzen grau sind, ist aber, dass seine Apologie des Künstlergenies nichts Anderes darstellt als einen Aufguss auf die platonische Glorifizierung der rigiden Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeiten, die nicht immer von der Peinlichkeit frei ist, dann doch insbesondere das *eigene Leid* – das Leid der ‚Grossen‘ – als das *eigentliche Leid* auszugeben.
- 74 R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 65.

wächst, die, wie das nächste Kapitel zeigt, nicht durch fragwürdige politische Optionen zu trüben sind.

2.2 Nietzsches frühe Kritik okzidentalaler Kultur und Rationalität

Nietzsche bekennt in seiner 1886er Selbstkritik der *Tragödienschrift*, dass es das „Problem der Wissenschaft selbst war“, welches den mal mehr, mal weniger deutlich vernehmbaren basso continuo seiner Ausführungen zur Genealogie des tragischen Kunstwerks bildet: „Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst“ (KSA 1, 13). Der erste Abschnitt des folgenden Kapitels behandelt daher Nietzsches vehemente Kritik am Sokratismus, dem Prototyp einer spezifisch okzidentalnen Rationalität und Kultur, ihre Leistungen zum einen und ihrer Schwächen, Einseitigkeiten und Defizite zum anderen. Es geht hierbei nicht um eine Bewertung, inwieweit Nietzsches Sokratesbild realistisch und historisch legitim ist⁷⁵, sondern um die Darstellung des „Typus“ (KSA 1, 98) Mensch und seiner Weltbetrachtung die Nietzsche man darf wohl sagen, idealtypisch in der Figur des Sokrates ausgebildet sieht. Nietzsche war sich des Status seiner Sokrateskritik bewusst: „Der Sokratismus ist älter als Sokrates“ (545).⁷⁶ Seine Kritik am Sokratismus ist stets mehr als eine kritische Charakterologie des wissenschaftlichen Menschen: Indem sie den sokratischen Typus Mensch als ein Phänomen und Produkt einer spezifischen Kultur des Okzidents begreift, geht sie auf's Ganze. Der Sokratismus ist Ausdruck einer spezifischen Form der Daseinsbewältigung und Welpperzeption, in der sich Leistungen und Grenzen der Seins- und Sinnstruktur einer ganzen Kultur komprimieren. Nietzsches „Arbeit der Tiefe“ (KSA 2, 11) gräbt so mit der „Methode einer kritischen Archäologie und hinterfragenden Symptomatologie“⁷⁷ in den grauen Ursprüngen der Zivilisation, deren Resultat eine „zivilisationstheoretische Kulturkritik“⁷⁸ ist, in dessen Zentrum

75 Ottmann bezeichnet Nietzsches Sokratesbild als „geschichtsklitterischen Versuch, Sokrates rückwirkend verantwortlich zu machen für die Gebrechen der eigenen Zeit“. Ders.: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 40.

76 So auch im Nachlass: Sokrates war „das Element“ der Auflösung, schon „bevor Socrates lebte“ (KSA 7, 14).

77 So Wiebrecht Ries in seinem sehr dichten, die Essenz von Nietzsches Subversion des Wissens auf den Punkt bringenden Essay: Arbeit der Tiefe und unterirdischer Ernst. Anmerkungen zum Begriff des Subversiven im Denken Friedrich Nietzsches, in: Walter Gebhard (Hg.), Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe, Frankfurt/Bern 1982, S. 149–61, hier, S. 149.

78 Karsten Fischer: ‚Verwilderte Selbsterhaltung‘. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin 1999, S. 28. Der Kern von Nietzsches zivilisationstheoretischer Kulturkritik lässt sich in der genealogisch gewonnenen Diagnose einer Persistenz der „Urgeschichte in der fortgeschrittenen Kultur der Moderne“ (S. 43) lokalisieren. Fischer beschreibt treffend die Dialektik

eine „Ätiologie der okzidentalnen Zivilisation“⁷⁹ steht. Dies ist der Hintergrund, vor welchem Nietzsches Kritik am Sokratismus adäquat zu erfassen ist. Der das

des Zivilisationsprozesses, wie sie sich Nietzsche darstellt: „Die Universalität dieser dialektisch umschlagenden menschlichen Erfolgsgeschichte verstellt jede Alternative zum Fortschreiten auf der Bahn des Zivilisationsprozesses. Die Irreversibilität der anthropogenen Entwicklungsgeschichte lässt zu ihrer Korrektur allenfalls partiell retardierende Momente zu [...]. Paradoxerweise gibt es gerade aufgrund der Problematik des Fortschrittsmodells keine Alternative zum Fortschritt. Der Zivilisationsprozeß lässt sich nur durch eine Steigerung seines Erfolgsprinzips positiv beeinflussen – durch die Steigerung aufklärerischen Denkens. So sieht Nietzsche einzig in der rationalen Kraft der Selbstreflexion eine Chance zur Bewahrung der menschlichen Kultur vor ihren Gefährdungen“ (S. 48f.). Auch wenn insbesondere die letzte Behauptung eine, zumindest wenn man die Kunst nicht umstandslos unter die ‚rationale Kraft der Selbstreflexion‘ subsumieren mag, nicht haltbare Überpunktierung darstellt, zielt die Argumentation in die richtige Richtung und belegt indirekt noch einmal die Verwandtschaft zu Adornos kritischer Theorie, deren Vernunftkritik nicht ein zuviel, sondern ein zuwenig an Vernunft einklagt: „Die Irrationalität der partikular verwirklichten ratio innerhalb des gesellschaftlich Totalen ist der ratio nicht äußerlich [...]. Gemessen an einer vollen Vernunft, enthüllt die geltende sich bereits an sich, ihrem Prinzip nach als [...] irrational.“ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 311f. Daher fordert Adorno die „Kritik der Vernunft durch diese, nicht deren Verbannung oder Abschaffung“ (S. 92).

- 79) Joachim Müller-Warden: Nietzsches Frage nach der ‚Herkunft der Werthe‘. Zur Ätiologie der okzidentalnen Zivilisation, in: Ästhetik und Kommunikation Heft 120 (2003), S. 103-10. Die dort skizzierte historisch-soziologische und gesellschaftstheoretische Interpretation der Philosophie Nietzsches geht weit über eine geisteswissenschaftlich-hermeneutische Rekonstruktion hinaus. Ein solcher Ansatz, der vom Verf. durchaus mit Sympathie wahrgenommen wird, muss sich aber sowohl a.) eine formelle Frage als auch b.) inhaltliche Einwände gefallen lassen. Ad a.) Formell ist das Bedenken anzumelden, dass mehr in Nietzsches Philosophie hineingeleSEN wird als die Texte, bei einer gewissen Treue zum Buchstaben, hergeben. D. h. dass ich nicht denke, dass Nietzsches Kulturkritik die Reflexion der „Zäsur einer ersten „Umwertung aller Werte“ von naturzyklischen Reproduktionsformen hin zur „dynamisch-lineare[n] Ökonomie des Fortschritts“ (ebd., S. 104) darstellt. Nicht, dass man sich nicht mit Nietzsche an die *empirische* Erforschung der Ursprünge der okzidentalnen Zivilisation begeben kann, steht zur Disposition, wohl aber dass Nietzsches Philosophie gleichsam verschlüsselt diese Erforschung selbst ist. Dies führt zu b.) Die Behauptung, dass das abstrakt-begriffliche Denken resp. die Philosophie und der Monotheismus „Beschwörung“ und „Reflexionsform ein und derselben ihnen materiell zugrundeliegenden ‚wahren Welt‘, eben jener vermittelnden abstrakten Ökonomie“ (ebd., S. 108) sind, kann sich berechtigterweise nicht nur auf Alfred Sohn-Rethel, sondern auch auf Nietzsche beziehen: „Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupiert, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist“ (KSA 5, 306). Dies ist aber nicht mehr als eine Ahnung und noch der elaborierteste Versuch zu ergründen, „inwiefern bestimmte, uns selbstverständliche Grundformen der rationalen Erkenntnis, ja dieses Erkennen überhaupt als ‚theoretisches‘ Erkennen, in der Zirkulation von Waren bzw. Geld begründet sind“, wie R. W. Müller das Anliegen seines großen Werkes: Geld und Geist: zur Entstehungsgeschichte von Identitäts-Bewusstsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt/New York 1977, S. 16, zusammenfasst, ist prinzipiellen Einwänden ausgesetzt: 1.)

Kapitel abschließende Abschnitt fokussiert hierauf aufbauend Nietzsches, mit seiner Kritik des Sokratismus im Kontext stehende, frühe Attacke gegen tradierte philosophische Auffassungen von Wahrheit und Subjekt. Zu diesem Zwecke wird die Textgrundlage erweitert, über Nietzsches Tragödienbuch und seine Vorarbeiten hinausgegangen und der Horizont einer fragwürdigen Metaphysik zunehmend transzendent.

2.2.1 Der Sokratismus und der Tod der Tragödie

Der in der Form der attischen Tragödie existierende Bruderbund des Apollinischen und Dionysischen erlebt seine Dissoziation durch die Heraufkunft eines neuen Typus Mensch, den als Dichter Euripides verkörpert: „unter“ seinen „gewaltsamen Händen“ (KSA 1, 74) starb die Tragödie. Euripides ist es, der das dionysische Element aus der Tragödie vertreibt und eine neue untragische Ästhetik inthronisiert. Der „Mensch des alltäglichen Lebens“ (76), die „bürgerliche Mittelmässigkeit“ (77), ja, „der fünfte Stand, der des Sclaven, kommt, wenigstens der Gesinnung nach jetzt zur Herrschaft“ (78). Mit diesen historisch unhaltbaren und offensichtlich durch und gegen den eigenen Zeitgeist motivierten Invoktiven leitet Nietzsche seine Kritik der neuen undionysischen „völlig andere[n] Weltbetrachtung“ (78) ein, deren genuiner Urheber, wie Nietzsche in stilistischer

Man will erklären, was jeder Erklärung immer schon zu Grunde liegt: Rationalität.
2.) Über die Anfänge menschlicher Geschichte lässt sich, frei nach Kant, nur mutmaßen. 3.) Genesis und Geltung von Rationalität sind nicht in eins zu setzen. Das abstrakte ‚Denken‘ hat letztlich *kontingente* historisch-soziale Ursprünge, ist aber in seiner ‚Geltung‘ nicht auf diese relativistisch zu reduzieren. 4.) Wo nicht die prinzipielle Fähigkeit zur Abstraktion besteht, kann diese auch nicht durch eine Geldwirtschaft ex nihilo generiert werden. Vgl. zu diesen Einwänden Karl W. Schmidt: Rudolf Wolfgang Müllers Geld und Geist: Eine neue Perspektive marxistischer Erkenntniskritik, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1980/4, S. 498-517. Die implizit unterstellte starre Dichotomie, als locus classicus von Vernunftkritik und -apologie, von Logos und Mythos ist zu hinterfragen. Erinnert sei nur an Levi-Strauss, der eine ganze Anzahl von Belegen – über die man sich sicherlich streiten kann, die aber gewiss eine rigide Trennung von abstraktem und primitivem Denken massiv torpedieren – darzubieten weiß, die die Abstraktionsleistungen des ‚Wilden Denkens‘ dokumentieren. Festzuhalten bleibt: Fraglos steht die Entwicklung der philosophischen Reflexion und der wissenschaftlichen Rationalität im Kontext, was sich auch für die Entwicklung der (nominalistischen) Philosophie seit dem Mittelalter belegen lässt, gesellschaftlicher Evolutionsprozesse. Nicht aber lässt sich aus diesem Sachverhalt darauf schließen, dass der ‚Geist‘ aus dem ‚Geld‘ zu deduzieren bzw. dieser auf jenes zu reduzieren ist. Rationalisierungsprozesse der Gesellschaft und des Geistes stehen in einem nicht-reduzierbaren Wechselverhältnis; zur Erklärung taugen mehr Webers ‚Verkettung von Umständen‘ als kausale Determinationen. Vgl. jetzt auch, u.a. mit kritischem Seitenblick auf Sohn-Rethel, Helmut Heit: Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des griechischen Wunders, Würzburg 2007. Zur Philosophie des Mittelalters vgl. G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 272f, und H. Frey: Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, S. 114-18.

Brillanz formuliert, der „andere[n] Zuschauer“ war, „der die Tragödie nicht begriff und deßhalb nicht achtete“ (81): ein „ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates“ (83). Das „Sokratische“ (83) zerstört die tragische Weisheit durch neue, der Kunst und dem Leben völlig unangemessene Doktrinen der Erkenntnis und der Ästethik: „„Alles muß bewußt sein, um schön zu sein‘ ist der euripideische Parallelsatz zu dem sokratischen ‚alles muß bewußt sein, um gut zu sein.‘ Euripides ist der Dichter des sokratischen Rationalismus“ (540). Kurzum: der Tragizismus wird überwältigt durch den Optimismus, der das bewusste Wissen verabsolutiert und einem Fanatismus der Logik frönt, ohne jemals von einem „Zweifel“ (541) am eigenen Unternehmen berührt zu werden:

Die sokratische Dialektik „ist von Grund ihres Wesens aus optimistisch; sie glaubt an Ursache und Folge und damit an ein nothwendiges Verhältniß von Schuld und Strafe, Tugend und Glück: ihre Rechenexempel müssen ohne Rest aufgehen: sie leugnet alles, was sie nicht begrifflich zerlegen kann. Die Dialektik erreicht fortwährend ihr Ziel: jeder Schluß ist ihr Jubelfest, Helligkeit und Bewußtheit die Luft, in der sie allein athmen kann. Wenn dies Element in die Tragödie eindringt, so entsteht ein Dualismus wie zwischen Nacht und Tag, Musik und Mathematik“ (546f.)

Mit seiner „verwegenen Verständigkeit“ und „rationalistischen Methode“ (85) vernichtet der Sokratismus das Wesen der Tragödie und inauguriert einen neuen Antagonismus: Kunst versus Wissenschaft.⁸⁰ Der Despotismus der Logik, mit der der „philosophische Gedanke die Kunst“ (95) bezwingt, zerstört mit seinen „Syllogismen die Musik“ (94) und treibt so das Dionysische zur „Selbstvernichtung“ (94): die „Superfötation des Logischen“ (546) zersetzt die Tragödie.⁸¹ Die Degradierung des Instinktes und des Unbewussten zum einen, und die Apotheose begrifflich-logischen Denkens zum anderen bilden folglich „Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz“ (89). Als „Fanatiker der Logik“ (541) ist Sokrates der „Ahnherr der welthistorischen Kehre zur wissenschaftlichen Kultur“⁸², wobei Nietzsche, was nochmals seine „repräsentativ-symptomatologische“⁸³ Intention seiner Sokrateskritik unterstreicht und der bereits erwähnten historisch-

80 Der Gegensatz Kunst und Wissenschaft ist Ausdruck der ontologischen Konzeption der tragischen Wahrheit, die von der Kunst kompensiert, von der Wissenschaft aber verdunkelt wird. Schon in der Tragödienschrift hält Nietzsche diese Konzeption einer ästhetischen Metaphysik, die auf die Aktualisierung dionysischer Weisheit zielt, nicht durch. So geht Günter Abel mit der Behauptung recht, dass für Nietzsche „Wissenschaft und Kunst letztlich auf dem gleichen Boden stehen“, da sie beide differierende „Versionen der Welt- und Selbstinterpretation“ darstellen. Ders.: Wissenschaft und Kunst, in: Mihailo Djuric/Josef Simon (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, S. 9-25, hier S. 9.

81 Vgl. KSA 7, 12-14, 17, 21, 41, 60, 83 u. 141

82 Volker Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, in: Frank Grunert/Friedrich Vollhardt (Hg.), *Aufklärung und praktische Philosophie*, Tübingen 1998, S. 3-20, hier S. 5.

83 B. Reibnitz: Kommentar, S. 322.

soziologische Erforschung der antiken Genesis okzidentalaler Rationalität anhand von Nietzsches Werk Plausibilität verleiht, „das ungeheure Triebad des logischen Sokratismus gleichsam *hinter* Sokrates in Bewegung“ (91; kvV.) sieht. Dass heißt aber, dass die Kritik des Sokratismus nicht bloß einem bestimmten Denktypus, sondern vielmehr einer gesamten Kultur gilt. Zur Disposition stehen die Daseins- und die sie repräsentierenden Sinnstrukturen der westlichen Moderne, die für Nietzsche in der Tat auf die „Antike“⁸⁴ zurück verweisen: Der „Einfluss des Sokrates“ gleicht „einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten“ (97), der sich über die abendländische Kultur ausbreitet.

Nietzsches Kritik am Sokratismus geht es aber „*nicht* um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine Beherrschung“ (KSA 7, 424; kvV.) derselben. Weder zweifelt Nietzsche die Erkenntnisse der Wissenschaft als solche an, noch plädiert er für die Abschaffung von wissenschaftlicher Forschung und rational-logischem Denken. Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Rationalität steht vielmehr in kantischer Tradition⁸⁵ der Bestimmung der Möglichkeit wie Grenze menschlicher Erkenntnis und ihrer uneingestandenen Prämissen, die, wenn sie unreflektiert bleiben, zu einer Weltauffassung führen, die Nietzsche in der Tat als defizitär betrachtet. „Nietzsche macht es sich zur Aufgabe, nicht die Wissenschaft, sondern die wissensmoralische Metaphysik einer Kritik zu unterziehen“⁸⁶, ein Unternehmen, das sich in einer rhetorischen Frage kristallisiert: „Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar nothwendigs Correlativum und Supplement der Wissenschaft?“ (KSA 1, 96). So geht es Nietzsche in seinen Darlegungen folglich einerseits darum, die verborgenen metaphysischen Voraussetzungen wissenschaftlichen Denkens zu eruieren und andererseits, der Wissenschaft eine für das menschliche Leben *dienende* Stellung zuzuweisen, was nicht eine Abschaffung derselben, wohl aber eine Begrenzung ihres Macht- und Wissensanspruchs qua kritischer Aufklärung intendiert.

Nietzsche leitet seine kulturkritische Charakterologie des „Typus des theoretischen Menschen“ damit ein, dass dieser wie der Künstler ein „unendliches Vergnügen am Vorhandenen“ (98) habe, das ihm, in *Differenz* zum Künstler, durch die Wissensmoral der unbedingten „Suche[n] der Wahrheit“ (99) vermittelt wird. Nietzsches Kritik am Sokratismus ist dabei schematisch betrachtet durch folgende Argumentation fundiert: 1. Die Wissensmoral der Wissenschaft beruht auf unreflektierten Voraussetzungen. Diese erweisen sich als Ausdruck eines metaphy-

84 V. Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, S. 3.

85 Hier kann nur darauf hingewiesen werden, dass das Verhältnis Nietzsches zur kantischen Kritik der Vernunft auch in den neuesten Publikationen zu dieser Thematik sehr unterschiedlich eingeschätzt wird. Vgl. Beatrix Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit. Berlin/New York 2005, sowie die Diskussions- und Literaturberichte in den Nietzsche-Studien 35 (2006).

86 So Friedrich Kaulbach in seinem maßgeblichen Beitrag: Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches Geburt der Tragödie, in Djuric u.a., Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 112-29, hier S. 114.

sischen Optimismus, der selbst nicht logisch begründbar ist, sondern dem Entwurf einer „weltauslegenden, perspektivenbildenden Phantasie“⁸⁷ entspringt. 2. Die Verabsolutierung wissenschaftlicher Weltbezüge zeitigt Konsequenzen. Sie zerstört die Kunst, betrügt sich und den Menschen und gerät in einen Prozess der „konsequenteren Selbstaufhebung“⁸⁸, an dessen Ende der Logos seines eigenen Mythos‘ gewahr wird, und so, Nietzsches Hoffnung, sich selbst zu transzendieren vermag.

Kulturpsychologisch ist elementar, dass der Sokratismus nicht allein die Menschen zu leben befähigt, sondern diese selbst mit dem Tod zu versöhnen weiß: „deshalb ist das Bild des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht entthobenen Menschen das Wappenschild, das über dem Eingangsthore der Wissenschaft einen Jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt erscheinen zu machen“ (99). Die lebensdienliche, kulturzeugende und -fördernde Bedeutung des Sokratismus bzw. der optimistischen Wissensmoral hebt Nietzsche explizit hervor. Sie wusste die destruktiven, auf Menschen- und Kulturvernichtung zielenden Energien zu binden und so den „Pesthauch“ (100) des suizidalen Pessimismus zu heilen. Nietzsche sieht somit nicht in der Wissenschaft selbst das an sich Lebensfeindliche: sie „steht auch unter der Herrschaft des Triebes zum Leben“ (KSA 7, 59). Vielmehr gilt seine Kritik einer der sokratischen Kultur immanenten Auto-destruktivität, die als ihr dialektisches Prinzip den Tod bringenden Nihilismus generiert, wenn sie sich als *unbeschränkte* Totalität „ohne Maß und Grenze“ (161) konstituiert.

Das Fundament der sokratischen Wissensmoral bildet der apriorisch gesetzte, nicht selbst wieder logisch bzw. wissenschaftlich begründbare „Glaube, dass das Denken am Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren im Stande sei“, was für Nietzsche nichts als ein „erhabene[r] metaphysischer Wahn“ (KSA 1, 99) ist. Sokrates bildet mit seinem theoretischen Optimismus, der seinem Wesen nach der Glaube ist, durch das begriffliche Denken und die Gesetze der Logik die „Natur der Dinge“ ergründen zu können, den „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“ (100). Die tragische Welt-auffassung, die Unergründlichkeit und Alogizität des Seins, wird ‚bezwungen‘ durch den Glauben an die Allmacht des begründeten Wissens, welches sich einbildet, nicht nur fähig zu sein, das wahre Sein der Dinge zu erkennen, sondern auch durch die Wahrheit, den Irrtum als „Uebel an sich“ (100) aus der Welt zu schaffen, was im Endeffekt nichts als die trügerische Hoffnung darstellt, mittels Wissenschaft die tragische Verfassung des Seins zu korrigieren. Auch hiermit ist keine Negation des wissenschaftlichen Wissens und ihrer akkumulativen Anwendung indiziert, sondern zugleich weniger und mehr. Zur Disposition steht

87 Ebd., S. 116.

88 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 21.

nicht die Wissenschaft, sondern ihr optimistischer Glaube, durch Wissen den dionysischen Weltgrund überwinden zu können, „dass sie die dionysische Weisheit [...] bekämpft [...], dass sie an die Stelle eines metaphysischen Trostes eine irdische Consonanz, ja eigentlich einen *deus ex machina* setzt, nämlich den Gott der Maschinen und Schmelzriegel“ (115). Dies ist die heroische Illusion, die das eigentliche psychologische *Movens*⁸⁹ des wissenschaftlichen Menschen darstellt und ihn zum Weiterleben verführt. Dieser Lebenshalt durch Wissen und Lust der Erkenntnis, forciert durch die Bannung des Einzelnen „in einen allerengsten Kreis von lösbarer Aufgaben“ (115), ist mächtig: Wer ihn einmal „an sich erfahren hat [...], der wird von da an keinen Stachel, der zum Dasein drängen könnte, heftiger empfinden“ (101).

Nun unterliegt die optimistische Wissensmoral einem dialektischen Prozess der Selbsterkenntnis. Ihr Ausgangspunkt und der „Untergrund unserer Kultur“, dass Denken und Sein kongruieren und dass die Welt logisch strukturiert und somit der begrifflichen Erkenntnis zugänglich ist, wird durch ihr eigenes Streben nach Wissen konterkariert, das aus sich selbst heraus seiner Grenzen innewird und „universelle Bedeutung“ einbüßt, indem sie die „Bedingtheit des Erkennens“ (118) reflektiert: „Denken und Sein sind keineswegs dasselbe“ (KSA 7, 117). Die bedingungslose Suche nach Wahrheit, die „maßlose Erkenntnissucht“ (134), führt diese zu ihrer eigenen, ihren Optimismus konstituierenden Unwahrheit:

„Nun aber eilt die Wissenschaft, von ihrem kräftigen Wahne angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch, noch vor der Mitte seines und unvermeidlich, auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt [...] und; d. Verf.] sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt“ (KSA 1, 101).

Der Logos wird durch Reflexion seines eigenen Mythos – der „mythologische Trieb schwindet nicht“ (KSA 7, 77)⁹⁰ – gewahr: der Glaube an die totale Ver-

-
- 89 Die politische Dimension seiner Kritik am theoretischen Optimismus soll keineswegs verschwiegen werden. Sie ist gerichtet gegen das „Erdenglück Aller“ (117), d.h. die Emanzipation der Arbeiterklasse.
 - 90 Für Nietzsches hat der Mythos die Funktion, eine ganze „Culturbewegung zur Einheit“ (KSA 1, 145) zu bringen, d.h. Seinsstrukturen in Sinnstrukturen darzustellen und kulturelle Daseinsbewältigung zu ermöglichen. Ratio und Mythos sind in diesem Konzept keine Antinomien, sondern Stufen menschlicher Weltaneignung und Deutung, die beide Momente des Anderen einschließen: Mythos ist bereits (rudimentäre) Aufklärung, und Wissenschaft hat mythologische Wurzeln, sofern sie an die Allmacht des Wissens *glaubt*: „In der Verdeckung und Verstellung der Natur depotenziert der Mythos das Grauen [...]. Weit davon entfernt, das nur phantastische Erzeugnis einer primitiven Menschheit zu sein, liegt im Mythos so ein Stück Daseinsbewältigung, mithin Aufklärung.“ Und weiter: „Nicht der transzendentale Sinn

nünftigkeit des Seins. Rationalismus beruht letztlich auf einer moralischen Dezision und nicht auf Erkenntnis, die erst in einem Selbstaufhebungsprozess den metaphysischen, nicht mehr rational begründbaren Glauben an die Allmacht des Begriffs aufdeckt und die Grenzen der Wissenschaft reflektiert. An den Grenzen des Wissens schreitet dieses zur tragischen Erkenntnis fort, wo „sie in Kunst umschlagen muss“ (KSA 1, 99) um „ertragen zu werden“ (101).

Hier ist innezuhalten. Nietzsches Argumentation weist eine Inkohärenz auf, deren tieferer Grund der nicht geklärte Status der Artistenmetaphysik – ästhetisches Sprachspiel vs. Ontologie – ist. Zum einen wird die Wissenschaft der Unwahrheit bezügigt, da ihrem Glaube an die Logik nichts in der Welt entspräche: Gegenüber der dionysischen Weisheit ist die wissenschaftliche Erkenntnis das ontologisch Unwahre. Letztlich ist die Wissenschaft gegenüber der Weisheit defizitär, weil oberflächlich und nicht das Wesen der Dinge erfassend. Dies lässt sich als (nicht haltbare) vorkritische Kritik der Wissenschaft bezeichnen. Zum anderen begreift Nietzsche die Wissenschaft selbst als eine besondere Form der künstlerischen Weltinterpretation und auch die Kunst nicht als das ontologisch Wahre, sondern als eine Stufe der notwendigen „Illusion“ (115) menschlichen Daseins: „Diesen fesselt die sokratische Lust des Erkennens und der Wahn, durch dasselbe die ewige Wunde des Daseins heilen zu können, jenen umstrickt der vor seinen Augen wehende verführerische Schönheitsschleier der Kunst, jenen wiederum der metaphysische Trost, dass unter dem Wirbel der Erscheinungen das

der Mythen, sondern deren Anwendbarkeit und rhetorische Effizienz in einer historischen Konstellation interessierten Nietzsche.“ Wolfgang Lange: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/Main 1983, S. 111-37, hier S. 117 u. 119. Wenn Nietzsche von einer „Wiedergeburt des deutschen Mythus“ (147) träumt, worüber er selbst später urteilte, dass diese „Einnischung der modernsten Dinge“ in die ‚Geburt der Tragödie‘ viele ihrer Einsichten „verdarb“ (20), so war dies eine trügerische Hoffnung, die sich allerdings aus der korrekten Einsicht in die Mythologie der Aufklärung und des modernen Verlustes des Sinnhorizonts ergab, der zur Lebensvernichtung tendiert. Nietzsche ist Zerstörer aller Mythen oder, wie er später zu sagen pflegt, Götzen. Als über die Aufklärung Aufgeklärter wendet er ihren Wahrheitsanspruch radikalisiert auf, aber nicht gegen sie selbst, was nicht zuletzt zu der Einsicht in die nicht hintergehbar Lebensnotwendigkeit mythologischer Weltbezüge, zu der auch die optimistische Wissensmoral zählt, führt. Jörg Salaquarda fasst diesen Sachverhalt treffend zusammen: „1. Nietzsche versteht ‚Mythos‘ in einem weiten Sinn, demzufolge jede Aussage über Sinn und Bedeutung des menschlichen Lebens mythisch-ideologisch sein muß, weil es die Wahrheit über den Menschen nicht gibt [...]. 2. Nietzsche akzeptiert den Mythos in diesem Sinn insoweit, als der Mensch ohne ein bestimmtes Verständnis vom Sinn des Lebens [...] nicht existieren kann. 3. Nietzsche bekämpft jeden Mythos, der einen uneinlösablen wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch erhebt [...]. 4. Nietzsche produziert keine neuen Mythen [...]. Seine Lehren sind Deutungen, die er selbst als Produkt des künstlerischen Spiels darstellt.“ Jörg Salaquarda: Mythos bei Nietzsche, in: Hans Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/New York 1979, S. 174-98, hier S. 198.

ewige Leben weiterfliesst [...]. Aus diesen Reizmitteln besteht alles, was wir Cultur nennen“ (115f.).

Diese kultursoziologische Theorie der „Illusionsstufen“ (116) konterkariert die vorkritische Wissenschaftskritik, indem sie *alle* menschlichen Weltbezüge als perspektivische Weltauslegung begreift, der keine ontologische Wahrheit inhäriert, sei diese nun dionysisch oder logozentrisch konnotiert: Es „ist zu beweisen, daß alle Weltkonstruktionen Anthropomorphismen sind“ (KSA 7, 459). Der Irrationalität kommt somit kein ontologischer Status mehr zu, sondern nur eine Priorität, insofern als es das Wissen selbst ist, welches seiner Relativität innewird und so eine letzte Sicherheit zunichte macht. Von diesem Gesichtspunkt ist nicht mehr die Frage nach der Wahrheit im Konflikt von Kunst und Wissenschaft von Belang, die beide als Ausdrücke weltinterpretierender Phantasie und daher nicht als sich Ausschließendes zu begreifen sind, sondern ihre Bedeutung für das Da-sein: Wissenschaft „unter der Optik des Lebens gesehn“ (KSA 1, 17). Diese zweite anti-ontologische Perspektive lässt sich durch folgende Überlegung rekonstruieren, in der die dargelegten Widersprüche *partiell* zur Auflösung kommen:

Die optimistische Wissenschaft und ihr Zwang zur Wahrheit – von „Illusionen sich nicht beherrschen lassen“ (KSA 7, 102) – führt nicht zur Aufhebung der alogischen wie amoralischen Übel der Welt, wie ihre sokratische Wissensmoral vorgibt, die im Dreiklang von Wissen, Tugend und Glück ertönt, sondern in einen autodestruktiven, ihren Wissensimperativen immanenten Zersetzungsprozess, an dessen Ende sich das Wissen gegen sich selbst kehrt. Das Wissen erkennt – Nietzsche treibt die neuzeitliche subjektivistische Epistemologie auf den Höhepunkt – nicht bloß seine ewige Relativität, sondern seine nicht zu transzenderende fundamentale Anthropomorphität: Die wissenschaftliche Zerstörung aller Illusion, die doch selbst unbegriffen eine Illusionsstufe künstlerischer Weltinterpretation – der „Begriff [...] ein künstlerisches Phänomen“ (KSA 7, 238) – ist, endet in einem lebensverneinenden Nihilismus. Die optimistische Verklärung des Daseins, der „Glauben an die Ergründlichkeit der Natur und an die Universalheilkraft des Wissens“ (111), ist zum Scheitern verurteilt und verlangt nach Kompensation in Form der im engen Sinne verstandenen Kunst, die in ihrer tragischen Gestalt durch Intuition bzw. „instinktive Erkenntniß“ (KSA 7, 120), nicht aber qua ihres ontologischen Status tiefer zu sehen vermag als das bewusste Wissen. Ihre genuine Leistung, die sie als weiser als die optimistische Wissensmoral qualifiziert, ist die gelungene Verklärung des Lebens, die verführt, nicht aber betrügt oder vernichtet. Die Tragik der Wissensmoral ist folglich darin begründet, dass sie in einem ersten Schritt die anderen Illusionsstufen menschlichen Weltbezugs destruiert, ohne dabei zu sehen, dass sie selbst Weltauslegung – Kunst im weiten Sinne – ist, um in einem zweiten Schritt ihr eigenes Scheitern zu konstatieren, das unkompensiert dazu führt, „an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren“ (KSA 1, 67). Die Wissensmoral ist diejenige Illusionsstufe menschlicher Welterfahrung, die als „Zerstörerin der Illusion“ an der „Vernich-

tung der Illusion“ (KSA 7, 76) arbeitet. Am Ende aller Illusion steht aber die lebensvernichtende Einsicht in die Unergründlichkeit des Seins, wobei Nietzsche diesbezüglich zwei nicht vermittelbare Erklärungen anbietet: Zum einen die bereits benannte vorkritische Ontologie des Dionysischen, die charakterisiert ist durch die *Alogizität* allen Seins, welches immer nur ein ewiges Werden, ein chaotischer sich selbst schaffender und vernichtender Urgrund ist, der *a priori* dem *logisch-begrifflichen* Denken der Wissenschaft, welche in einer „Metaphysik der Logik“ (453) fundiert, verschlossen bleibt, nur der musicalischen Intuition zugänglich ist und im tragischen Schicksal des Menschen erscheint. Zum anderen die epistemologische Annahme, dass das über sich selbst aufgeklärte Wissen seine eigene Perspektivität, Relativität und unhintergehbar Anthropomorphität erfährt: der „Geist der Wissenschaft“ führt bis „an seine Grenze“ und „vernichtet“ durch den „Nachweis jener Grenzen“ seinen „Anspruch auf universale Gültigkeit“ (KSA 1, 111). Das Wissen entdeckt seine eigenen Täuschungen, Wahnvorstellungen und rationalistisch-logistischen Illusionen – „daß der Begriff das Wesen des Dings trifft“ (KSA 7, 134) – die als nicht aufhebbare, hierin den Antinomien der (kantschen) reinen Vernunft verwandt, den Optimismus der Wissensmoral konterkarieren. Am Schluss bleibt für den, der es wagt, das Erkennen zu Ende zu denken, sich dem „Pathos der Wahrheit“ (KSA 7, 453) kompromisslos zu verschreiben und sich nicht von der optimistischen Illusion der Wissensmoral betrügen lässt, nur das Wissen vom Nichtwissen, mit dem der Mensch nach Nietzsche nicht zu leben vermag: Erkenntnis tendiert zur „Weltvernichtung“ (62) und hinterlässt einen „qualvollen Zustand“ (98).

Auch wenn die Aporien zwischen dem Entwurf einer ästhetischen Metaphysik und der in der radikal-aufklärerischen Tradition stehenden Entlarvung aller menschlicher Illusion nicht zu lösen sind, so spricht doch einiges dafür, dass der radikal-moderne epistemologische Subjektivismus für Nietzsche auch schon zur Zeit der Tragödienschrift nicht mehr zu hintergehen war. So sei hier nicht bloß nochmals auf die Bedeutung verwiesen, die Nietzsche den (physiologischen) Wissenschaften zumaß, die ihm seine anti-realistiche Epistemologie zu bestätigen schienen, sondern insbesondere auf die Nachlassnotizen jener Zeit, die deutlicher als die Tragödienschrift davon Zeugnis ablegen, dass für das gesamte Werk des jungen Nietzsche die moderne Aufklärung, bei aller Kritik derselben, Fundament seiner Reflexionen ist; Nietzsches Aufklärung setzt nicht erst mit „Menschliches, Allzumenschliches‘ ein, sondern hat eine zumeist verborgen – die „Citate fehlen“ (437) – Vorgeschichte.

Für Nietzsches epistemologischen Antirealismus ist Wissenschaft stets Wissen vom „Schein“ (158), und zwar in dem doppelten Sinne, dass zum einen dem Menschen auf Grund der Konstitution seines Erkenntnisapparates *a priori* eine objektive Erkenntnis, in dem metaphysischen Sinne einer nicht perspektivischen Stellung zum Sein, notwendig versperrt ist und zum anderen, dass die Logik als „reine[r] Wissenschaft“ (131) nicht mit der Widersprüchlichkeit der Dinge, die aus ihrem unaufhörlichen Werden resultiert, zu kongruieren vermag. Am Ende

sieht die Wissenschaft selbst ein, dass sich ihr logisch-begriffliches Denken in letzter Konsequenz auf eine fingierte Welt bezieht. In der Situation der Erkenntnis der Insuffizienz der Erkenntnis, der Selbstaufhebung des Wissens, bedarf der Mensch – wobei Nietzsche ersichtlich die Ansprüche des Wissens an der alten metaphysischen Hoffnung, das Wesen der Dinge selbst erkennen zu können, misst, mithin nicht die Relativität von Wissensansprüchen, sondern ein emphatischer Begriff von Wissen als Wahrheit zur Verhandlung steht – eines „Heilmittel[s]“, welches fraglos nur die „Kunst“ (198) zu sein vermag: die „Logik als künstlerische Anlage, sie heißt sich in den Schwanz [...]. Mechanismus, wie Wissenschaft in Kunst umschlägt – 1. an den Grenzen der Erkenntniß, 2. aus der Logik heraus“ (224). Dieses kryptische Fragment wird verständlich vor dem Hintergrund einer weiteren, längeren Nachlassnotiz, welche Nietzsches gesamte Argumentation in einer Deutlichkeit zur Sprache bringt, die an anderen Stellen zu vermissen ist:

„Der Philosoph der tragischen Erkenntniß. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiel der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst gibt er ihre Rechte wieder zurück. Der Philosoph der desperaten Erkenntniß wird in blinder Wissenschaft aufgehen: Wissen um jeden Preis. Für den tragischen Philosophen vollendet es das Bild des Daseins, daß das Metaphysische nur anthropomorphisch erscheint. Er ist nicht Skeptiker. Hier ist ein Begriff zu schaffen: denn Skepsis ist nicht das Ziel. Der Erkenntnißtrieb an seine Grenzen gelangt, wendet sich gegen sich selbst, um nun zur Kritik des Wissens zu schreiten. Die Erkenntniß im Dienste des besten Lebens. Man muß selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische“ (427f.).

Nietzsche komprimiert in diesen Sätzen seinen genuinen Gedankengang, der unter dem Vokabular der Artistenmetaphysik der Tragödienschrift zu verschwinden droht, wie ihm selbst einsichtig wurde: „Es ist alles so bestimmt wie möglich zu sagen und jeder Terminus, auch ‚Wille‘, bei Seite zu lassen“ (434). Wie auch der folgende Abschnitt zu unterstreichen vermag, ist es folglich angezeigt Nietzsches Artistenmetaphysik als sich selbst rechtfertigendes ästhetisches Phänomen zu perzipieren, welches als *philosophische*, d.h. nach wie vor am begrifflichen Denken orientierte Weltinterpretation, nicht aber als Ontologie zu verstehen ist. Es ist bereits mehrfach betont worden, dass Nietzsche seine Interpreten diesbezüglich im Dunkeln stehen lässt, in welches aber zumindest durch die Nachlassnotizen *partiell* Licht gebracht werden kann: „Die Schönheit und die Großartigkeit einer Weltkonstruktion (alias Philosophie) entscheidet jetzt über ihren Werth – d.h. die wird als Kunst beurtheilt“ (434). Weiter heißt es: „Große Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist. Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst“ (439).

Bezieht man diese Aussagen zurück auf das angeführte längere Zitat, so ist abschließend doch ein Bild zu skizzieren⁹¹, welches Nietzsches Tragödientheorie und seine Sokratismuskritik als durch einen kohärenten Gedankengang gekennzeichnet, *rekonstruieren* lässt:

Nietzsche stellt keine neue Metaphysik mit einem Anspruch auf ontologische Erkenntnis der Welt und des menschlichen Daseins auf, sondern bemüht eine neue Form zu Philosophieren, deren Kern eine ästhetische Bändigung des sokratischen Wissenstriebes darstellt. Notwendig erscheint ihm diese Bändigung auf Grund der Tatsache, dass dem Wissenstrieb eine ihm immanente Autodestruktivität zukommt, die sich durch die Zerstörung aller Illusion auszeichnet, welche im Nihilismus endet. Die optimistische Wissensmoral scheitert, indem das Wissen seine eigene, nicht behebbare Insuffizienz erfährt und so nicht mehr fähig ist – hierum ist es Nietzsche aber in letzter Instanz zu tun – eine lebensbejahende Kultur zu konstituieren. Nietzsches eigene geistige Biographie legt Zeugnis von einer solchen Bewegung ab: Seine „irreversible[n] Subversion der Geltung traditioneller Philosopheme“⁹² wendet sich am Ende „gegen sich selbst“⁹³, um sich zu erfüllen. Sein Negativismus endet in einer Positivierung des Todes, die zu verstehen ist als der (im Scheitern!?) gelingende Versuch der totalen Lebensbejahung, welche letztlich das Einverständnis mit dem individuellen Tod ohne Aussicht auf ein metaphysisch-christliches, weltabwertendes Jenseits darstellt. Am Ende der negativistischen Subversion aller menschlichen Illusionen, leuchtet das endgültige Zurruhkommen, das Vergessen, die Erlösung und die Verdächtigung noch des eigenen subversiven Verdachts auf. So formuliert Nietzsche in seiner letzten Dichtung, die er dem Gott seiner Erstlingsschrift widmet: „Rings nur Welle und Spiel./ Was je schwer war,/ sank in blaue Vergessenheit,/ müssig steht nun mein Kahn./ Sturm und Fahrt – wie verlernt er das!/ Wunsch und Hoffen ertrank,/ glatt liegt Seele und Meer“ (KSA 6, 396). In der Tat ist hier die „Grenze einer rationalen, wissenschaftlich diskussionsfähigen Nietzsche-Rezeption“⁹⁴ markiert, an die sich aber zu wagen ist, wenn begriffen oder besser erahnt werden soll, welches der tiefere Grund von Nietzsches Lebenskampf war.

Wie dem auch sei, Nietzsche, was konstitutiv für sein gesamtes Werk ist, empfindet den Verlust metaphysischer Wahrheit als tragisch und lebensbedrohend. Es ist *sein* Bewusstsein der Krise, dass eine Kultur ohne sinnstiftende Illusion, deren einer, sie zugleich vernichtender Ausdruck die Wissenschaft ist, dem Untergang geweiht ist: „In der Tragödienschrift [...] beschreibt Nietzsche nicht

91 Die dargelegten Widersprüche sind hiermit nicht aufgehoben; sie bleiben, dass wird die weitere Darstellung zeigen, vielmehr für Nietzsches Denken konstitutiv. Meine Interpretation zielt *hier selektiv* auf den Strang von Nietzsches Gedankengang der m. E. am konsistentesten argumentiert *und* die Perspektive des kritischen Weiterdenkens eröffnet.

92 W. Ries: Arbeit der Tiefe, S. 150.

93 Ebd., S. 160.

94 Ebd., S. 150.

nur retrospektiv die Brüche und Übergänge zwischen Wissenschaft, Mythos und Kunst, welche die Diskussion der Moderne wesentlich bestimmen, er chiffriert auch sein eigenes Lebensschicksal als ein geistiges Experiment, das aus dem Gegensatz zwischen wissenschaftlich geschulter Intellektualität und einer für die grundsätzliche Irrationalität aller wesentlichen Lebensbezüge intuitiv geschärften Sensibilität die ihm eigene Gespanntheit erhält.⁹⁵ Nietzsches explizit zeitgemäßes Heilmittel – er bleibt hiermit „Abkömmling der Moderne“⁹⁶ – gegen diese Gefahr ist die Kunst, welche die allein *wahrhaftige* Illusionsspenderin ist, die, dies bleibt als dem modernen Bewusstsein geschuldetes Dilemma in der Schwäche, doch etwas von der Wahrheit des Daseins und der Welt zum erscheinen bringt, deren Tiefenschicht der Wissenschaft verschlossen bleibt.

„Nietzsches Antisokratismus“, urteilt H. Ottmann, „war eine Chiffre seiner Zeitkritik, ihre politischen Gegnerschaften eingeschlossen. Der Verlust tragischen Lebensgefühls, das Herrschen von Optimismus und Eudaimonismus, das Dominieren des Intellekts über den Instinkt, die Hypertrophie des historischen Bewußtseins und die Vergreisung der Kultur – das waren Zeichen der Zeit.“⁹⁷ Sicherlich, seine Sokratismuskritik ist *auch* eine, nicht frei von reaktionärem Einschlag vorgetragene Kulturkritik seiner Zeit. Wesentlicher aber ist, was festzuhalten bleibt, dass Nietzsches Philosophie im Allgemeinen und seine Sokratismuskritik im Besonderen als „Ausdruck einer grundsätzlichen, also radikalen Kritik an der westlich-abendländischen Kultur oder gar nicht zu verstehen“⁹⁸ ist, wobei Nietzsche in der Tat auf dem „schmalen Grat zwischen Aufklärung und Irrationalismus“⁹⁹ wandert. Unabhängig von Nietzsches Fehlurteil über Sokrates, weiß er in dieser Person als Typus eine Tendenz der okzidentalnen Gesellschafts-evolution zu erfassen, deren verzaubernde Entzauberung der Welt in ihrem Erfolg – das ist die ‚Lehre‘ des ‚Zeitalters der Extreme‘¹⁰⁰ – auch ihre Destruktivität offenbart:

95 W. Ries: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung, S. 143.

96 V. Gerhardt: Die Moderne beginnt mit Sokrates, S. 19.

97 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 40f.

98 Helmut Heit: Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants, in: Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche, S. 46-56, hier S. 47.

99 Ebd., S. 54.

100 Auf die alte Einsicht, dass der „Keim“ (Horkheimer/Adorno) zur Selbstzerstörung und Regression in unmittelbare Herrschafts- und Gewaltverhältnisse der okzidentalnen Zivilisation selbst inhäriert, hat mit Nachdruck E. Traverso reflektiert, dessen Überlegungen höchstens anzulasten wäre, plakativ formuliert, zuviel europäische Moderne, zuwenig deutschen Staat und Kapital zu thematisieren: er richtet zu Recht seine „Aufmerksamkeit auf die tiefe Verankerung des Nationalsozialismus, seiner Gewalt und Massenmorde, in der Geschichte des Okzidents, im Europa des industriellen Kapitalismus, des Kolonialismus, des Imperialismus, des Aufschwungs der modernen Wissenschaften und der Technik, im Europa der Eugenik, des Sozialdarwinismus“. Ders.: Moderne und Gewalt, S. 21. Es sind dies die Stichworte, die die Möglichkeit von ‚Auschwitz‘ skizzieren, welches am „Ende

Es sind „grundlegende, zivilisationstheoretische Umstände, in denen Nietzsche seine Kulturkritik verankert. Die Probleme, die der Menschheit aus ihrer Herrschaft über ihre natürliche Umwelt erwachsen, lassen sich nicht trennen von ihren soziokulturellen Problemen. Beide sind Folge der menschlichen Hybris, als selbsternannter *Herr der Erde* einen äußerlich erfolgreichen, technischen Fortschrittsprozeß ohne Reflexion seiner Mechanismen und Kosten blindlings voranzutreiben [...]. Solange der fortschreitende Zivilisierungsprozeß selber dazu beiträgt, daß der Mensch [...] zwischen archaischer Wildheit und zivilisierter Selbstbeherrschung [...] changiert, kann die Zivilisation ohnehin nicht darauf hoffen, daß ihr Traum von einem [...] Sieg über ihren triebhaften Untergrund in Erfüllung geht. [...]. Der Kern von Nietzsches zivilisationstheoretischer Kulturkritik bildet sein [...] Verdacht, daß der nicht einmal auf das eigene Seelenheil Rücksicht nehmende menschliche Erkenntnis- und Aufklärungsdrang zum *Todestrieb* wird“¹⁰¹.

einer langen Wegstrecke“ liegt, „die durch die europäische Geschichte und ihre gesellschaftliche Entwicklung führt.“ D. Claussen: Grenzen der Aufklärung, S. 50.

- 101 M Fischer: Verwilderte Selbsterhaltung, S. 46. Sowohl die Vor- als auch die Nachteile transepochaler Zivilisationstheorie liegen auf der Hand: Phylo- und Ontogenese des Menschen bis ins Vorzivilisatorische zurückzuverfolgen – „alles Wesentliche der menschlichen Entwicklung“ ist in „Urzeiten vor sich gegangen“ (KSA 2, 25) – hat den Vorteil, sowohl das Fortleben des Archaischen *in* und *durch* die Zivilisation als auch Urkonstitutionen des Sozialen, die elementare Gewalt menschlicher Vergesellschaftung, erhellen zu können. Der Nachteil ist allerdings, dies trifft nicht weniger Horkheimers und Adornos ‚Dialektik der Aufklärung‘ als ihren Ahnherren Nietzsche, dass die Spezifik der modernen kapitalistischen Gesellschaft und die Dialektik ihrer destruktiven Entwicklungsdynamik verkannt werden: „Die Unausweichlichkeit mit der die Fortschritte im Bewußtsein der Freiheit in Repression umschlagen [...], datiert aber nicht auf jene Vorgeschichte zurück, die der genauen Analyse sich entzieht, sondern auf die formative Periode der bürgerlichen Gesellschaft in Europa [...]. Erst nachdem die Naturbeherrschung derart vergesellschaftet war, daß die Kapitalverwertung als ihr *principium movens* gesetzt war, schlug der nun systematisch werdende technische Fortschritt [...] immer konsequenter in das Gegenteil [...] um.“ Günther Mensching: Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘, in: Michael Löbig/Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposion, Lüneburg 1984, S. 25-45, hier S. 33. Das Fehlen eines *Begriffs* bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung durchzieht das gesamte Werk Nietzsches und macht paradoxe Weise seine fundamentale Schwäche wie Stärke aus: Den gesellschaftlichen Grund der von ihm erfahrenen Krise, die historisch einmalige Objektivierung gesellschaftlicher Beziehungen im Wert – (ver)dinglich(t)er Ausdruck abstrakter „nicht unmittelbar gesellschaftliche[r] Verhältnisse“ (MEW 23, 87) – dessen Eigenlogizität in der Verselbstständigung der maß- wie rastlosen Selbstverwertung mündet und das bewußt- und ziellose, dynamisch-verniichtende ‚Subjekt‘ der Moderne ist, kann er zwar nicht verorten, was ihn aber – tiefer als Marx sehend – zu den fundamentalen Nöten menschlicher Existenz, Daseinsbewältigung und Sozialisation führt, deren Genesis sich im Grauen der Vorgeschichte verliert, deren Geltung aber, trotz aller bisherigen Aufklärung, was ihre Dialektik ausmacht, nicht vergehen will.

2.2.2 Nietzsches frühe Kritik am Wahrheits- und Subjektbegriff

Die These, dass Nietzsches Kritik der Wissenschaft primär nicht Resultat einer vorkritischen Ontologie, in deren Gewande sie zweifelsohne aufzutreten beliebt, sondern Ausdruck spezifischer moderner Erkenntniskritik ist, erhärtet sich, wenn sich der Blick auf das „geheim gehaltene[s] Schriftstück“ „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ wendet, dessen Verfasser rückblickend nach eigenem Bekunden „bereits ‚an gar nichts mehr‘“ (KSA 2, 370) glaubte. In zwei Schritten wird Nietzsches außermoralische Betrachtung von Wahrheit und Lüge im Folgenden zu diskutieren sein: Den Anfang bildet eine Rekonstruktion ihrer *wesentlichen* Thesen unter der Einbeziehung weiterer Nachlassfragmente. Ziel ist es, die Reichweite von Nietzsches Angriff auf das Heiligtum – die Wahrheit – der abendländischen Philosophie und ihrer Wissenschaften zu sondieren und ihn gegen naheliegende, dennoch aber unzutreffende Interpretationen zu verteidigen. Nach der Beseitigung möglicher Missverständnisse geht es in einem zweiten Schritt auf's Ganze: Nietzsches Attacke auf die philosophische Tradition stellt eine Vermessung der Dialektik der Aufklärung in ihren Extremen dar. Seine Argumentation ist situiert in einer schwer zu durchdringenden Konstellation moderner, hyper-moderner und nach-moderner Gedanken, die als solche eine „Aus-einandersetzung mit der Moderne“¹⁰² darstellen. Das Bewusstsein der Krise leuchtet in einer Ambiguität auf, die eine der Moderne selbst ist, deren Extremata sich Nietzsche stellt. Nietzsches Antworten auf die Erfahrung der Krise sind in ihrer eindeutigen Uneindeutigkeit Ausdruck eines in der Tat kaum zu durchschauenden Experimentierens mit Perspektiven auf eine Welt und aus einer Welt die nur scheinbar alle Möglichkeiten eröffnet, ihrer Substanz nach aber eine historisch nie gewesene Destruktivität darstellt, deren Telos die Herrschaft universeller Sinnlosigkeit und die drohende Selbstvernichtung ist. Dies ist Nietzsches radikale Diagnose, die als solche ernst zu nehmen ist, wenn man seinem Denken gerecht werden will. Es geht folglich darum, Nietzsches Perspektiven, wie sie keimhaft in seinen frühen Schriften existieren, auf die in diesen verarbeitete Krise zu eruieren, um sie in ihren Möglichkeitshorizonten darzustellen. Es ist dies gleichsam bereits ein Vorgriff auf den zweiten, systematischen Hauptteil der vorliegenden Arbeit, dessen Sinn und Anliegen darin zu erblicken ist, Interpretationsmöglichkeiten von Nietzsches Philosophie darzulegen, die die gesamte weitere Arbeit begleiten. Zu zeigen, dass es *einen* Nietzsche nicht gibt, dass die Ambivalenz seines Denkens eine der Moderne selbst ist und herauszustellen, welchem seiner vielen Wege *ich* zu folgen vermag, diesem Zweck dient dieses Prä- und Interludium.

102 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. VII.

2.2.2.1 Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne

Nietzsches Ausgangspunkt ist die Frage nach der Möglichkeit und der Aufgabe der Philosophie angesichts der erwiesenen „Unmöglichkeit der Metaphysik“ (KSA 7, 540). Für Nietzsche ist allein noch der ‚kritische Weg‘ (Kant) radikaler Aufklärung offen. Der „Werth der Philosophie“ besteht im Reinigen von „verworrenen und abergläubischen Vorstellungen“; sie zielt sowohl gegen den „Dogmatismus der Wissenschaften“ als auch auf die „Beseitigung der Seelenlehre und der rationalen Theologie“; ist gerichtet gegen den „Haß des Leibes“ und findet ihr Telos im „Beweis des absolut Anthropomorphischen“ (542) aller menschlichen Perspektiven bzw. Weltbezüge, wobei „das Relative aller Erkenntnis“ (429) den Ausgangs- wie Endpunkt der Argumentation bildet. Nietzsches radikale Subversion des Wissens hebt an mit der Frage – die er „behandeln will wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut“, ohne „böse zu sein“ (493) – nach der Genesis des „Glaubens an die Wahrheit“ (624): woher „in aller Welt der Wahrheitspathos?“ (496). Nietzsche beginnt seine Erörterung¹⁰³ dieser Frage mit einer Fabel über die Erfindung des Erkennens durch „kluge Thiere“ (KSA 1, 875), die als solche nicht stilistische Dekoration der Abhandlung ist, sondern angemessen als Ausdruck dafür zu begreifen ist, dass Nietzsches Kritik an der philosophischen Tradition über die begriffliche Form derselben hinausgeht, indem sie in der Form ihrer Ausführung selbst daran arbeitet, das von der Ratio Verdrängte in die Ratio, als somit über sich selbst Aufgeklärte und Geläuterte, zu reintegrieren; ein Verfahren, das im ‚Zarathustra‘ seine Vollendung erlangte.

Die Entstehung des Intellekts ist die „hochmühligste und verlogenste Minute in der ‚Weltgeschichte‘“, die den Menschen über sich und sein Denken zutiefst täuscht. Während der Mensch, insbesondere der „stolzeste“, der Philosoph, *glaubt*, dass sich um sein vermeintliches *Wissen* die „Angeln der Welt“ drehen, ist dieses in Wirklichkeit völlig „schattenhaft und flüchtig“ und „innerhalb der Natur“ (875) nur eine ihrer unzähligen Episoden. Das Wesen des Intellekts ist

103 Über die Entstehung von Nietzsches Schrift und ihres werkgeschichtlichen Zusammenhangs informiert Hans Gerald Hödl: *Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘*, Wien 1997. Auf die Darstellung dieser Zusammenhänge, wie auch auf Verweise auf Nietzsches nicht dargelegte Quellen, wird im Folgenden verzichtet. Von besonderer Bedeutung war Gustav Gerbers Studie ‚Die Sprache als Kunst‘. Anthonie Meijers kommt in ihrer vergleichenden Textanalyse zu folgendem Ergebnis: „*Die Sprache als Kunst* muß neben der *Geschichte des Materialismus* als einer der Texte verstanden werden, die für den jungen Nietzsche von größter Wichtigkeit waren.“ Dies.: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 369-90, hier S. 389. Vieles in Nietzsches Schrift ist folglich weniger originell, als es prima facie erscheint. Wenn dies auch im Folgenden nicht zu vergessen ist, so ist doch Nietzsches ‚Wahrheit und Lüge‘ nicht zuletzt in dem Sinne von Bedeutung, als sich hier Motive seines späteren Denkens bahnbrechen, die in der Tragödienschrift bloß kryptisch angelegt sind.

das Oppositum zu seiner traditionell verbürgten Dignität. Nicht Medium der Wahrheit, sondern Instrument der Täuschung zu sein, kennzeichnet ihn: „Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch, dass er über das Erkennen selbst schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung“ (876). Der Intellekt ist folglich „Hülfsmittel“ zur Lebenserhaltung der Gattung Mensch, indem er sie durch seine Fähigkeiten zum Leben qua Täuschung über den Wert desselben verführt und, wie Nietzsche weiter ausführt, letztlich ein Instrument im Daseinskampf, welches Schwäche durch List und Trug – „Verstellung“ (876) – zu kompensieren vermag. Nietzsches Frage nach der Genesis des Pathos der Wahrheit ist so in einer Hinsicht geklärt, in einer anderen spitzt sie sich zu. Zum einen ist es die Selbstdäuschung des Denkens, die als „Deckmantel ganz anderer Regungen und Triebe“ in Wirklichkeit eine lebenserhaltende „Lust“ (KSA 7, 633) in Form des *Glaubens* an die Wahrheit generiert, der zum Denken und der an das Leben schweißenden Wahrheitssuche verführt. Zum anderen ist ange-sichts der lebensnotwendigen Illusionen und Verstellungen des Menschen „fast nichts unbegreiflicher, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte“ (KSA 1, 876).

Es ist sich klarzumachen, um Missverständnissen vorzubeugen, dass Nietzsche, nicht explizit, wohl aber implizit, mit einem äquivoklen Begriff von Wahrheit jongliert. Soll die Aussage, dass *die* „Wahrheit unerkennbar“ (KSA 7, 633) ist, sich nicht selbst widerlegen, da doch auch sie nur Resultat eines Erkenntnisprozesses sein kann, der Wahrheit für sich beansprucht, so sind folgende Ebenen zu differenzieren: unwiederbringlich widerlegt ist allein jede Ontologie, die etwas über das Sein der Dinge an sich zu wissen vorgibt. Im Sinne metaphysischer Erkenntnis ist der Begriff Wahrheit obsolet, nicht aber im kritischen Sinne der radikalen Selbstaufklärung, der es um relative, d.h. der menschlichen Perspektive adäquateste Erkenntnis geht, die sich vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft zu legitimieren hat. Erkenntnis ist allein negativ, ihre eigenen Grenzen reflektierend, zu haben: „gerade die Vernunft sollte [...] sagen, wie wenig durch die Vernunft über das Ansich der Dinge auszumachen ist“ (KSA 1, 191). Nietzsche begibt sich in eine paradoxe Situation, indem er die Wahrheit über die Wahrheit zu bestimmen sucht: „Wahrheit tödtet – ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist)“ (KSA 7, 623). Am Grunde der Erkenntnis lauert der Abgrund des Nicht-Wissens, welche Wahrheit nur negativ, als den Menschen nicht zugänglich, erkennt, wobei *dieses* Wissen, wie dargestellt, von Nietzsche als „weltvernichtend“ (623) wahrgenommen wird, was ihn zu einer Umwertung des Wertes der Wahrheit, des Irrtums, der Realität, des Scheins und der Täuschung (an)treibt: „Wahrheit“ würde den Menschen „zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauenvoll sich nahende Illusion“ (KSA 1, 760); eine

Maxime, an die sich der radikale (Ver)Zweifler Nietzsche selbst nicht zu halten vermochte.

Nietzsche geht davon aus, dass der Mensch in einem emphatischen Sinne nichts von sich und der Welt weiß. Er lebt „tief eingetaucht in Illusionen“ (876) und wurde von der „Natur“ in sein „Bewusstseinszimmer“ eingesperrt, welches ihm seinen eigentlichen ‚Wesensgrund‘ verschweigt und höchstens ahnen lässt, „dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen und unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ (877). Nietzsche entwirft eine triebtheoretische Erklärung des Glaubens an die Wahrheit und die Logik, welche die tradierte Geschichte menschlicher Aufklärung invertiert: Die begriffliche Erfassung der Welt schreitet nicht der Wahrheit entgegen, sondern einer immer tiefer gehenden Illusionsbildung, die als solche nicht mehr erkannt wird, so dass der Mensch im begrifflich (vermeintlich) erwachten Bewusstsein, als der Welt potenzierten Scheins, in einen immer „tieferen magischen Schlummer“ (760) versinkt.

Der Intellekt als Instrument der Lebensbewältigung fundiert im Triebgeschehen als dessen Organ, das Wahrheitsstreben selbst aber ist sozialer Natur. Der gesellschaftliche Friedensschluss ist der „erste Schritt zur Erlangung jenes räst-helhaften Wahrheitstriebes“ (877). Die Gesellschaft generiert die Konvention durch die „Gesetzgebung der Sprache“, die die Wahrheit und mit ihr die Lüge von nun an – moralisch – „fixiert“ (877). Was die Menschen verlangen, ist nicht die Erkenntnis um jeden Preis, sondern Sicherheit. Die Genesis des Pathos der Wahrheit ist nicht dem „Trieb nach Erkenntnis und Wahrheit, sondern nur einem Trieb nach Glauben an die Wahrheit“ (KSA 7, 631) geschuldet, der eine Antwort auf die lebensbedrohliche „Noth“ (473) irdischer Existenz darstellt:

„Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug. Sie hassen auch auf dieser Stufe im Grund nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlich beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrst die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit: gegen die reine folgenlose ist er gleichgültig, gegen die [...] schädlichen und zerstörerischen Wahrheiten sogar feindlich gestimmt“ (KSA 1, 878).

Nietzsche sieht hinter dem Glauben an die Wahrheit ein „Streben nach einheitlichen Beherrschen“ (KSA 7, 473) walten, dass aus den menschlichen Trieben und ihrer Vergesellschaftung erwächst. Da wir alle, insbesondere aber der „Philosoph in den Netzen der Sprache gefangen ist“ (463), wendet sich Nietzsche explizit dem Medium, in dem Wahrheit und Lüge zum Ausdruck kommen, zu, um es selbst auf ihre diesbezügliche Fähigkeit kritisch zu sezieren. Nietzsche stellt die nicht anders als rhetorisch zu verstehende Frage: „wie steht es mit jenen Conventions der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahr-

heitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ (878). Selbstverständlich verneint Nietzsche die Fragen, indem er diesen eine physiologisch-psychologisch fundierte und mit gesellschaftstheoretischen Implikationen versehene Antwort auf die Genesis des begrifflichen Denkens folgen lässt.

Der Mensch vergisst bzw. muss vergessen, dass Worte letztlich nichts sind als „eine Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ (878), von dem aus eine extramentale Realität nicht erschlossen werden kann, die ihm an sich verborgen bleibt, da sie ihm stets nur durch die menschliche Perspektive zugänglich ist. Der Mensch als Sprachbildner bezeichnet mit seinen Worten „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“ (879), nicht deren Wesen. Er „vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst“ (883). Der Mensch erweist sich als Metaphern bildendes Wesen, das seine künstlerische Leistung zuerst vergisst, um sich dann in der Reichweite seiner (begrifflichen) Erkenntnis zu täuschen: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre und mitten hinein in eine ganz andere und neue“ (879). Das begrifflich-logische Denken ist somit selbst unlogischer Herkunft, da es auf Fehlschlüssen basiert:

„Denken wir [...] an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (880).

Wie den Grundsätzen der Logik nichts in der Welt entspricht und das „logisch unzulässige Verfahren“ folglich „die Logik selbst“¹⁰⁴ ist, so ist gerade das begriffliche Denken durch die Nihilierung des „Individuellen“ (880) gefangen in einer Traumwelt, die sich als Realität missversteht. Das begriffliche Denken ist qua Abstraktion durch einen Abgrund von den Dingen getrennt, ohne dies auch nur zu erahnen. Das begrifflich-logische Denken erkennt nicht Wahrheit, sondern stellt eine ganz und gar künstliche Welt von Abstraktionen dar: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden [...]: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, das sie welche sind“ (880). Wahrheit ist die ihr zu Grunde liegende, durch Gewohnheit vergessene Lüge, der der Mensch zum (Über)Leben bedarf. Der vernünftige Mensch begibt sich unter die „Herrschaft der Abstractionen“, denen nicht die Erkenntnis der Wahrheit zukommt,

104 C. Türcke: Der Wahnsinn der Vernunft, S. 43.

sondern deren Ziel es vielmehr ist, durch eine „pyramidalen Ordnung nach Kasten und Graden [...], eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen“ (881), Sicherheit und Konstanz in eine Welt des ewigen Werdens zu bringen. Der Sprache und ihrer Bestimmung von Wahrheit und Lüge inhäriert der Trieb, das Nichtidentische zu negieren, indem sie die chaotische Mannigfaltigkeit unter die begriffliche Abstraktion subsumiert. Aus Nietzsches früher unvollendeter nachgelassener Schrift ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘ wird deutlich, dass Nietzsches Sprachkritik in einer Kritik der (parmenidischen) Ontologie fundiert, deren proton pseudos in der Annahme liegt, „daß wir ein Organ der Erkenntnis haben, das ins‘ Wesen der Dinge reicht“ (845). Während Nietzsche die „Unbegreiflichkeit des Lebens“ in „dessen Unbegreiflichkeit“¹⁰⁵ lokalisiert, wie A. Schmidt so treffend wie prägnant formuliert, glauben die Ontologen an die „Wahrheit und Allgültigkeit der Begriffe“ und verwerfen die „anschauliche Welt als das Gegenstück der wahren und allgültigen Begriffe, als eine Objektivation des Unlogischen“ (849):

„Sie gehen bei all ihren Beweisen von der gänzlich unbeweisbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzung aus, daß wir, in jenem Begriffsvermögen das entscheidende höchste Kriterium über Sein und Nichtsein, das heißt über die objektive Realität und ihr Gegentheil, besitzen: jene Begriffe sollen sich nicht an der Wirklichkeit bewähren und corrigieren, wie sie doch tatsächlich abgeleitet sind, sondern sollen im Gegentheil die Wirklichkeit messen und richten und, im Falle eines Widerspruchs mit dem logischen sogar verdammten. Um ihnen diese richterlichen Befugnisse einräumen zu können, mußte Parmenides ihnen dasselbe Sein zuschreiben, das er überhaupt als Sein gelten ließ: Denken [...]. So war der überwegene Einfall nothwendig geworden, Denken und Sein für identisch zu erklären“ (850).

Die panlogistische Ontologie ist für Nietzsche ein weltvernichtender Reduktionismus, dessen Urtrieb, der sich in modernen Wissenschaften fortpflanzte, der nach Beherrschung der Welt des ewigen Werdens ist und der die Vernichtung des mit dem logischen Denken nicht Identischen intendiert: die „metonymisch-metaphorisch operierende Sprache substituiert den polymorphen Fluß der Erscheinungswelt in einen Verschiebungs- und Verdichtungsprozeß, der die Heterogenität der äußeren Natur aufschiebt und abblendet“¹⁰⁶; das Erkannte indessen „bleibt in seiner sperrigen Unmittelbarkeit bestehen.“¹⁰⁷

Man täusche sich aber nicht. Für Nietzsche ist der Mensch als „Baugenie“ eines „unendlich complicierten Begriffsdomes“ fraglos „sehr zu bewundern“ (882), wobei sich nur über dessen Wert nicht getäuscht werden darf, der nicht in der Erkenntnis der Wahrheit der Dinge, sondern in der Beherrschung der unbekannten weil unbegrifflichen, chaotischen und bedrohlichen Wirklichkeit besteht.

105 A. Schmidt: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 134.

106 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 51.

107 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 128.

Die Selbstdäuschung des Intellekts erreicht ihren Höhepunkt in dem Nicht-mehr-Wahrnehmen seines künstlerisch-konstruktiven Charakters, der ihn dazu (ver)führt durch das „Vergessen jener primitiven Metapherwelt“ (88), sein „ungeheure[s] Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet“ (888), mit der unerkennbaren Realität an sich zu verwechseln, so dass gerade das vermeintlich nüchternste, rationalste Bewusstsein der größten träumerischen Schwärmerie erliegt.

Nietzsches dialektisches Verwirrspiel ohne aufhebende Synthesis des Antithetischen, in dem „Naivität und Durchtriebenheit, Selbstvergessenheit und Selbstreflexion, Intuition und Vernunft, Leben und Kunst derart ineinander verwickelt sind, daß jedes das andere, von dem es sich unterscheidet, auch in sich selber hat, daß jedes seinen Gegensatz, den es ausschließt, auch einschließt“¹⁰⁸, findet hierin seine letzte Wendung, dass, Nietzsche lässt auch dies offen, der Intellekt der wahre Künstler ist. Was Nietzsche prima facie dem Intellekt zum Vorwurf macht, sein künstlerisches Wesen zu vergessen, wird zu seiner eigentlichen Leistung; eine täuschende Täuschung bzw. „verstellte Verstellung“¹⁰⁹ als potenzierte unnaiv-naive Kunst:

„Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch [...] bereits von seinen Intuitionen, außer Abwehr des Uebels [...] Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger wenn er leidet; ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht [...]. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost. Wie anders [...] der [...] an der Erfahrung bekehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch! Er [...] legt jetzt im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab [...]; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschen Gesicht, sondern gleichsam eine Maske [...], er schreit nicht [...]. Wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, so hüllt er sich in seinen Mantel und geht langsam Schrittes unter ihr davon“ (890).

Wir fassen zusammen: Nietzsches Ausgangspunkt ist ein radikaler Nominalismus, dem Wahrheit eine rein sprachliche selbstreferentielle Konvention ist, die nicht das Wesen der Dinge trifft, sondern nur logische Kohärenz zwischen Aussagen darstellt. Begriffe sind nichts als signa rerum, deren Genesis und Geltung nicht auf Wahrheit, sondern in letzter Instanz auf Herrschaft fundiert, deren Telos die Sicherung des Lebenserhaltes ist. Der Intellekt *erkennt* nicht, sondern *konstruiert* und sein Ziel ist nicht *Wahrheit*, sondern *Macht*. Nietzsche radikalisiert die moderne epistemologische Wendung zum Subjekt als Konstituens der Erkenntnis in einem solchen Maße, dass die Wahrheit als eigentliche Lüge dechif-

108 C. Türcke: Der Wahnsinn der Vernunft, S. 57.

109 Ebd., S. 57.

friert wird. Hierbei ist nochmals Nietzsches äquivoker Wahrheitsbegriff zu beachten: Wahrheit in einem ontologischen Sinne über das Wesen der Dinge ist durch die Reflexion auf das die Erkenntnis konstituierende Subjekt unhintergehbbar negiert. Darüber hinaus bleibt nur die Erforschung der relativen Wahrheit die sich darstellt als Erkenntnis über das Subjekt der Erkenntnis; radikale Selbstaufklärung als Programm, an dem Ende nur das zerstörerische Wissen vom (ontologischen) Nicht-Wissen wartet. Für Nietzsche stellt die gesamte menschliche Konstitution seines Erkenntnisapparates sich als aus der Not geboren dar, der dementsprechend nichts ist als ein Instrument zur Täuschung und Verstellung zur Lebenserhaltung, deren Resultat er zugleich ist.¹¹⁰ Das logisch-begriffliche Denken konstruiert eine Welt der starren Abstraktionen, die der Intellekt als (erkennbare) objektive Realität nimmt und sich so über ihr ‚Wesen‘ täuscht: die Sprache als eine vergessene Verdinglichung die, dem Warenfetisch analog, den Produzenten unter das Produzierte repressiv subsumiert. Es sind dies die Punkte, an denen Nietzsche den klassischen Nominalismus transzendent. Seine subversive Psychologie interessiert sich insbesondere für das verdeckte Triebgeschehen, das hinter den sprachlichen Konventionen waltet, welches sich ihm darstellt als ein durch und durch unbewusstes Geschehen, dessen Kern die dionysische Daseinsgrier ausmacht. Das konstante Erkenntnissubjekt erweist sich selbst als Illusion, dessen Bewusstsein weder Entität noch Funktion, sondern ein sehr partieller und begrenzter Zustand menschlicher Existenz ist, welches sich zudem sowohl über die Reichweite seiner Fähigkeit, nämlich die Wirklichkeit erkennen zu können, als auch über seinen Existenzgrund täuscht. Das Denken subsistiert nicht in sich selbst, sondern ist Ausdruck eines gewaltigen und chaotischen Triebgeschehens, von dem es selbst bloß etwas zu ahnen vermag; das ‚Ich‘ ist dissoziiert, die Welt kein Sein, sondern ein Werden, und zwischen dem Denken und den Dingen besteht eine elementare und unhintergehbar Inkongruenz und Nichtidentität.

Nietzsche wertet die Werte um: Wahrheit, Lüge, Illusion und Täuschung sind nicht mehr einfach zu scheiden und keineswegs eindimensional – im moralischen Sinne – gut *oder* böse, sondern lebensdienlich oder „weltvernichtend“ (KSA 7, 623). Auf der Ebene des menschlichen Alltags ist die Lüge die Regel und das Lebensdienliche, Wahrheit hingegen nur als schmeichelnde ein gern gesehener Gast. Auf der Ebene philosophischer Reflexion erweist sich das auf Erkenntnis ziellende begriffliche Denken als Täuschung, die die eigenen Konstruktionen als

110 Vergleichbare Überlegungen finden sich auch beim alten Marx: Durch das primär praktische Verhalten der Menschen zur Welt und der praktisch gesammelten Erfahrungen wird in „gewissem Grad der Fortentwicklung“ dieses praktischen Verhaltens die „Klasse“ der „erfahrungsmäßig von der übrigen Außenwelt unterschiedenen Dinge sprachlich“ fixiert. „Dies tritt notwendig ein, da sie im Produktionsprozeß – i.e. Aneignungsprozeß dieser Dinge – fortlaufend in einem werktätigen Umgang unter sich und mit diesen Dingen stehn und auch bald im Kampf mit andern um diese Dinge zu ringen haben. Aber diese sprachliche Bezeichnung drückt durchaus nur aus als Vorstellung, was wiederholte Bestätigung zur Erfahrung gemacht hat“ (MEW 19, 363).

erkennbare Realität an sich missversteht; die Sphäre des Wissens ist die des Scheins, elementares Unwissen über die Wirklichkeit an sich. Der sich über sich selbst täuschende Intellekt ist gerade aber als solcher Lebensbedingung: „Der Glaube an die Wahrheit ist dem Menschen nöthig“ (KSA 7, 473). Die bedingungslose Suche nach der Wahrheit, von der Nietzsche nicht lassen kann und nach der indes die Wissenschaft „kein Bedürfnis“ (627) hat, aber ist tödlich und endet im Abgrund des Nichtwissens, was Nietzsche am eigenen Leib erfuhr: „Den analytischen Gehalt dieser Situation kennzeichnet als Ursprungsmetapher das Labyrinth. In seiner grundlosen Tiefe scheitert Nietzsche, wenn sein kritisches Unterfangen seinen ‚freien Geist‘ schließlich vor das Schreckbild des ‚Minotauros‘ bringt; der ihn zerreißt.“¹¹¹ Bei alledem ist zu beachten: „Vernunft und Wissenschaft werden nicht irrationalistisch verachtet, wie Nietzsches falsche Freunde noch heute meinen, sondern an ihren eigenen Maßstäben gemessen. Erkenntnistheorie ist nur noch als der permanente Nachweis ihrer Unmöglichkeit möglich, als Einsicht in das notwendige Zurückbleiben jeder tatsächlichen Erkenntnis hinter ihren idealistischen Begriff“¹¹², den Nietzsche bis zu dem Punkt treibt, an dem Wahnsinn und Vernunft korrelieren, was den „totalen Welt- und Ich-Verlust“¹¹³ zeitigt.

Nietzsches Überlegungen, die in seiner außermoralischen Erörterung der Wahrheit fraglos nur angerissen werden, sind zu keinem geringeren Preis zu haben. Welche Horizonte hier aufgetan werden, wie der Status seines Unternehmens einzuschätzen ist und inwiefern Nietzsche dem Anspruch seines radikalen Kritizismus gerecht wird, soll abschließend – unter der Berücksichtigung des kantischen Kritikprogramms – diskutiert werden: radikalisiert er dieses, unterläuft er es oder fällt er hinter dieses zurück?

2.2.2.2 Ausblickende Einblicke

Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Fragen, die in nuce eine Einschätzung der gesamten Philosophie Nietzsches darstellen, ist abermals der Status der Aussagen selbst. Ist Nietzsches heraklitische Kritik der Ontologie des statischen Seins als Fundament seiner radikalen Erkenntniskritik selbst eine „dogmatisch-metaphysische These“¹¹⁴ oder ist sie eine sich selbstbewusste Interpretation, deren überlegene Perspektivität allein in ihrem Wissen um dieselbe und nicht in der Annahme eines tieferen, richtigeren oder exakteren Wissen der Dinge besteht, die sich damit ausweist als „radikalisierte[r] Kritizismus“¹¹⁵. Letzteres scheint der *Intention* Nietzsches nach zutreffender zu sein. Nicht nur, dass für Nietzsche *alle*

111 W. Ries: Nietzschers Tiefe, S. 154.

112 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 128f.

113 W. Ries: Nietzsches Tiefe, S. 155.

114 A. Schmidt: Nietzsches Erkenntniskritik, S. 134.

115 Jörg Salaquarda: Nietzsches Kritik der Transzentalphilosophie, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Über Friedrich Nietzsche. Ein Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/Main 1985, S. 27-61, hier S. 45.

Erkenntnis anthropomorphe Interpretation ist, spricht für die These, dass er „nicht in eine vorkritische Position zurückfällt“¹¹⁶, sondern auch seine Kritik der parmenidischen Ontologie, die er nicht als dogmatisch als falsch verwirft, sondern als bloß auf „unbeweisbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzungen“ (KSA 1, 849) fundierte, kritisiert. J. Salaquarda fasst m. E. treffend zusammen: Nietzsche „ist kein Materialist, aber bedient sich oft einer weitgehend materialistischen Methode. Umgekehrt bedeutet seine Berufung auf ‚Interpretationen‘ als Letztgegebenheiten keine Option für einen subjektiven Idealismus. Nach Nietzsches Theorie erzeugt nicht das Vorstellen oder Interpretieren des menschlichen Subjekts bzw. einer Gruppe von Subjekten aus sich die Welt. Vielmehr vollzieht sich ‚die Welt‘, besser: das Weltspiel immer schon als Interpretieren.“¹¹⁷ Und dennoch lassen sich Punkte benennen, was auch Salaquarda nicht verschweigt¹¹⁸, die dazu tendieren hinter die Einsichten Kants zurückfallen: Nietzsche läuft Gefahr die Transzendentalphilosophie physiologisch-empiristisch misszuinterpretieren und bleibt dem eigenen Kritizismus nicht immer treu, d.h. er macht Aussagen die seine eigenen Reflexionen konterkarieren.

Wenn Nietzsche „alles“ Erkennen auf eine „Nerventhätigkeit“ (KSA 7, 448) reduziert und als „Gehirnerzeugniß“ (460) tituliert, so verwechselt er die notwendigen, materiellen Bedingungen des Denkens mit diesem selbst. Die naturalistische Reduktion des Denkens kann mit Kant zwar, wie alle vorkritischen Behauptungen nicht als falsch, wohl aber als nicht begründbar widerlegt werden.¹¹⁹ Die Transzendentalphilosophie formuliert die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt bzw. die menschliche „Erkenntnisart von Gegenständen,

116 Ebd., S. 42.

117 Ebd., S. 42.

118 Vgl. ebd., S. 30-37.

119 Man erinnere sich an Kants Unterscheidung des kritischen vom dogmatischen und skeptischen Denken. Während das dogmatische wie das skeptische Denken auf je entgegengesetzte Weise implizit oder explizit „*beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nötig ist, etwas von ihm behahend oder verneinend zu behaupten*“, bedarf der „*kritische Entwurf*“ letztlich „*gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei.*“ Ders.: Kritik der reinen Vernunft A 388. Die folgenden Ausführungen zu Kant können nur Stichworte liefern. Dass die Transzendentalphilosophie innere Unstimmigkeiten aufweist, die zum Ausgangspunkt des deutschen Idealismus wurden, steht außer Frage. Vgl. hierzu die Studie von Frank Kuhne: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007. Hervorzuheben ist allein, dass sowohl der absolute Idealismus (Hegel und Epigon) als auch der metaphysische Irrationalismus (Schopenhauer und Epigon) an wesentlichen, m.E. von Marx und der kritischen Theorie geteilten Ein- und Absichten von Kants Unternehmen vorbeiziehen und ihre Überwindungsversuche gescheitert sind. Vgl. auch die diesbezüglichen, einführenden Ausführungen von Herbert Schnädelbach: Vernunft, Stuttgart 2007, S. 96ff.

so fern diese a priori möglich sein soll“¹²⁰, d.h. sie legt die vor-empirischen Bedingungen jeder empirischen Erkenntnis dar, die somit nicht durch empirische Forschung, etwa den Hirn- und Neurowissenschaften, widerlegt werden können, sondern, als diese überhaupt erst ermöglichen, diesen zu Grunde liegen. Das transzendentale Selbstbewusstsein bzw. „Ich“ ist *kein* empirisch-psychologisches Faktum oder ontologische Entität, sondern ein Funktionsbegriff, der die Möglichkeit und Einheit von Erkenntnis stiftet, die aus keiner Empirie hergeleitet werden kann, da sie a priori diese überhaupt erst konstituiert, und zwar nicht in einem psychologischen, sondern in einem erkenntnistheoretischen Sinn, der keine temporäre Priorität indiziert, sondern eine sachlich vorgängige – transzental konstitutive – Ebene bezeichnet: „Die Formen der reinen Vernunft lassen sich unter Kantischen Prämissen deswegen nicht auf empirische Gesetzmäßigkeiten der Denkpsychologie a posteriori reduzieren, weil man sie logisch immer schon (a priori) in Anspruch nehmen muß, um überhaupt irgendwelche Gesetzmäßigkeiten der empirischen Psychologie erfassen und darstellen zu können.“¹²¹ Nietzsches physio-psychologische Subversion des Erkenntnissubjekts stößt an Grenzen, von denen nicht einwandfrei anzugeben ist, inwiefern Nietzsche diese respektiert. Bisweilen scheint es, dass Nietzsche in einer paradoxen Reflexionsbewegung die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis überspannt bzw. überschreitet, um letztlich ihr substantielles Unvermögen beweisen zu können. So mutet er dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugleich zuviel und zuwenig zu. Nietzsches Kritik basiert entgegen eigener Intention auf einem „überhöhten Wahrheitsbegriff“, welcher nicht allein einem „naiven Realismus“ frönt, sondern auch „Erscheinung als Schein bzw. Irrtum“¹²² missinterpretiert. Wenn er beispielsweise zur Behauptung fortschreitet, dass wir „nichts als Metaphern der Dinge“ besitzen, die den „ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen“ (KSA 1, 879), begibt er sich evidenterweise in einen offenen Widerspruch, da auch ein Wissen um die Inkongruenz von Denken und Sein in dieser Bestimmtheit ein Wissen um das Wesen beider notwendig voraussetzt. In einer Nachlassnotiz jener Tage bekundet er hierzu entgegengesetzt, dass trotz aller Erkenntniskritik, mit der „niemand leben“ kann, „doch noch die volle Möglichkeit bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie erscheint“ (KSA 7, 459); ein Gedanke, den Nietzsche nicht explizit wieder dialektisch mit seinen radikalen Skeptizismus in Beziehung und Bewegung brachte. Wie dem auch sei: An die Stelle der allgemeinen, wenn auch menschlich bedingten Wahrheit tritt die willkürliche Interpretation, deren paradoxe, sich selbst negierende Absolutheitsanspruch darin besteht, die wahre Wahrheit als Unwahrheit erkannt zu haben. Diese zutiefst widersprüchliche Kontamination von radikalem Perspektivismus und naivem Realismus fällt nicht nur

120 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 25.

121 J. Ritsert: Lehrbuch der Dialektik, S. 53.

122 So der meine Interpretation bestätigende Aufsatz von Gerd-Günther Grau: Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant, in: Abel/Salaquarda (Hg.), Krisis der Metaphysik, S. 215-257, hier S. 229.

hinter das kantsche Reflexionsniveau zurück, sondern bezeichnet auch das Einfallstor der Gewalt im Universum des nietzscheschen Denkens.

Aber auch unabhängig dieser Widersprüche ist zu fragen, ob der radikal-nominalistischen Perspektive Nietzsches größere Plausibilität zukommt als anderen ‚Interpretationen‘ menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Nietzsches radikaler epistemologischer Subjektivismus ist nicht nur zeitgemäß und hyper-modern, sondern auch unschlüssig:

„Die Metaphysik des Bleibenden zog ihren Erkenntnisgrund aus der Konstanz des Dinges gegenüber den Erscheinungen, und die aufgeklärte Kritik, welche Nietzsche resümiert, im Grunde die Humesche, hat die damit vollzogene Hypostasis des Dinges aufgelöst. Aber auch das will nicht bruchlos gelingen. Das Feste dem Chaotischen entgegenzusetzen und Natur zu beherrschen, wäre nie gelungen ohne ein Moment des Festen am Beherrschten, das sonst ohne Unterlaß das Subjekt Lügen strafte. Jenes Moment skeptisch ganz abzustreiten und es einzig im Subjekt zu lokalisieren ist nicht minder dessen Hybris, als wenn es die Schemata begrifflicher Ordnung hypostasierte.“¹²³

123 Th.W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie S. 27. Diese Kritik am radikalen epistemologischen Subjektivismus steht im Kontext von Adornos Husserl-Studie. Edmund Husserl hat in seiner ‚Prolegomena zur reinen Logik‘ prägnant die (logischen) Ungereimtheiten des Relativismus, Skeptizismus und Subjektivismus dargelegt und die Zirkelschlüsse psychologischer Herleitungen der Logik demonstriert: „eine Behauptung, deren Inhalt gegen Prinzipien streitet, die im Sinne der Wahrheit als solcher gründen, ‚hebt sich selbst auf‘.“ Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. Erster Band Prolegomena zur reinen Logik, 5. Aufl. Tübingen 1968, S. 122f. In Bezug auf die empirische Begründung der Logik aus Tatsachen bedeutet dies, dass sie „logisch widersinnig“ (S. 123) ist: Die Begründung des zu Begründenden setzt das zu Begründende als die Begründung der Begründung bereits voraus; vulgo: ohne bereits geltende Logik keine Erklärung bzw. Begründung. Wie Adorno Nietzsche der Einseitigkeit überführt, so nicht weniger den logischen Absolutismus Husserls, den man durchaus implizit als erkenntnistheoretischen Anti-Nietzsche lesen kann: „er glaubt, die Skepsis aus den Angeln heben zu können, weil sie Gesetze leugnet, ‚welche den Begriff der theoretischen Einsicht wesentlich konstituieren‘ [...]. Sie hebe sich damit logisch selbst auf, insofern sie ihrem Inhalt nach Gesetze bestreitet, ‚ohne welche Theorie überhaupt keinen vernünftigen (konsistenten) Sinn hätte‘. Aber es ist überhaupt nicht ausgemacht, daß, was doch keineswegs vorweg als mathematische Mannigfaltigkeit definiert ist, in sich konsistent sei und der Form der reinen Widerspruchlosigkeit Genüge tue.“ Letztlich haben beide „unablässig gegeneinander [...] Recht: er, indem er den Gegnern demonstriert, daß ihre Wahrheitskriterien Wahrheit selbst auflösen; jene, indem sie ihn daran mahnen, daß Wahrheit, die jenen Kriterien sich entzieht, ein Hirngespinst sei.“ Th. W. Adorno: Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 91 u. 95. Dialektisches Denken steht gegen die Opferung der ‚Welt‘ zugunsten eines logischen Absolutismus *und* die Relativierung der Wahrheit, die selbst aus der „Objektivität“ (Negative Dialektik, S. 46) der bürgerlichen Gesellschaft entspringt und mittels der „Selbstverachtung“ (ebd., S. 47) der autonomen Vernunft dieser zu ihrem Fortbestehen dient.

Worauf Adorno reflektiert, ist nicht bloß die Gefahr eines „machtsoziologische[n] Fehlschluss[es]“¹²⁴, der den zwanglosen Zwang begrifflicher Argumentation mit repressiver Gewalt in eins setzt, sondern primär die Inauguration einer zweiten Reflexion der Vernunft, die die Hybris des modernen (Erkenntnis-)Subjekts zu torpedieren trachtet, ohne der Restitution eines im Zuge epistemologischer Selbstaufklärung irreparabel destruierten metaphysischen Realismus anzuvisieren: „Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte intentio recta restauriert [...]. Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach mit ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse von Freiheit.“¹²⁵ Adornos Theorie der „Präponderanz des Objekts“¹²⁶ reflektiert auf das Konstituens des Konstituens, als welches sich das Konstitutum – „Bedingtheit des Bedingenden“¹²⁷ – offenbart: „Zwar läßt sich kein Ding jenseits des Denkens als Ding an sich erfassen: ob es überhaupt unabhängig vom Denken Dinge gibt, kann vom Denken selbst nie ausgemacht werden. Aber ebensowenig begreift man seine Wahrheit, wenn man den Begriff der Erscheinung so auslegt, als sei das Wesen der Erscheinung ausschließlich vom Subjekt bestimmt und nicht ebenso wesentlich dadurch, daß sie die Einheit von Momenten ist, die ihrerseits nicht selbst wieder in Denken aufgelöst werden können.“¹²⁸ Damit „wird die reductio ad hominem zum Sturz des Anthropozentrismus. Daß noch der Mensch als Konstituens ein von Menschen gemachtes ist, entzaubert das Schöpfertum des Geistes.“¹²⁹

Nietzsche auf seinen in der Tat vorhandenen hypermodernen Subjektivismus festzunageln, wäre indessen unzutreffende Vereinseitigung. Im Zentrum von Nietzsches Denken ist die Welt „vollkommen“ (KSA 4, 342): Zarathustra ruht „der Erde nahe, treu, zutrauend, wartend, mit den leisensten Fäden ihr angebunden“ (343). Nietzsches radikal-moderner Subjektivismus ist nur der halbe Nietzsche. Ottmann kommt am Ende seiner großen Nietzsche-Studie zu dem begründeten Schluss, dass Nietzsche keineswegs der „irrationalistische Erbe der ratio und ihres Verfügungswillens“, sondern „in letzter Hinsicht Mitspieler der Natur“ war, der, durch Überwindung der „Anthropozentrik des modernen Subjektivismus“, auf die „Anerkennung der Natur“¹³⁰ – als auch den Menschen umfassende – zielte: „wir haben ein Bewußtsein, als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-ich‘. Aufhören sich als solches

124 J. Ritsert: Ideologie, S. 134.

125 Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, in ders.: Gesammelte Schriften 10.2, S. 741-58, hier S. 746.

126 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 184. Vgl. auch den Schlussteil meiner Arbeit.

127 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 748.

128 Karl Heinz Haag: Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1967, S. 12f.

129 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 749.

130 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 394.

phantastisches ego zu fühlen! [...]. Über ‚mich‘ und ‚dich‘ **hinaus! Kosmisch empfinden!**“ (KSA 9, 443.) Es sind dies die tiefen Momente, die Nietzsche über den naturvergewaltigenden Produktivismus – „die fixe Idee des 20. Jahrhunderts“ (146) – der Moderne weit hinausführen und die Respektierung des Nicht-identischen durch den von Adorno geforderten „lange[n] und gewaltlose[n] Blick auf den Gegenstand“¹³¹ ermöglichen.

Nietzsches *Fragestellung* ist, dies bleibt ferner zu bedenken, eine andere als die kantische. Nicht, wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich, sondern wie so haben wir sie überhaupt nötig: „es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ durch eine andere Frage zuersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?‘ – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten“ (KSA 5, 25).¹³² Unabhängig von Nietzsches gegenüber Kant differierenden Erkenntnisinteresse ist seine Prämisse, dass die „Konsequenzen der Kantischen Lehre“ das „Ende der Metaphysik“ (KSA 7, 436) sind, allerdings falsch. Kant destruiert die Möglichkeit eines ontologischen Realismus, nicht aber die *Möglichkeit* einer intelligiblen Welt, die aus der Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler Welt resultiert, welche es ermöglicht, dass „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“¹³³ sich „wenigstens denken“¹³⁴ lassen. Sein Anliegen war folglich das Gegenteil dessen, was Nietzsche ihm unterstellt.

Nietzsches Wissenschaftskritik ist allein verständlich vor dem Hintergrund seiner „multiple[n] Hermeneutik des Todes“¹³⁵, für die die Frage nach dem Wert der Wissenschaft sich danach bemisst, inwiefern diese Leben fördert. Nietzsche ist, wie dargestellt, diesbezüglich m. E. zu Recht wenigstens skeptisch, ja pessimistisch: Wissenschaft vermag bloß darzulegen, was wir tun sollen, „wenn wir

131 Theodor W. Adorno: Anmerkungen zum philosophischen Denken, in ders.: Gesammelte Schriften 10.2, S. 599-607, hier S. 602.

132 Nietzsches vielfältige, perspektivische, tief blickende und z. T. bereits dargestellte Antworten sind hier nicht weiter zu erörtern. Ein eigener Hinweis, der auf die Ambivalenz der radikalen Vernunftkritik Nietzsches verweist, sei allerdings gestattet: Die *Minimalbedingung* der Möglichkeit realer Humanität, dies lehrt die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, ist an die *vernünftige* und somit universell gültige Begründbarkeit elementarster, rechtlich verbriefter Normen menschlichen Zusammenlebens geknüpft. Keine radikale Vernunftkritik kann, will sie denn nicht offen reaktionär sein, diesen Sachverhalt im 21. Jahrhundert als akzidentell betrachten: Sie hat „ihre theoretische Unschuld verloren“. Andreas Arndt: Vernunft – Widerspruch. Anmerkungen zum Rationalitätsverständnis nach Hegel, Braunschweig 1993, S. 28. Arndt hat eine ausführliche Rekonstruktion des Vernunftbegriffs vorgelegt: Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg 1994. Mir bleibt hier nur – trotz Differenz in der Adorno-Interpretation – der Verweis auf diese brillante Arbeit, die mir leider erst nach Auffertigung meiner Schrift bekannt wurde

133 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

134 Ebd., B XXIX.

135 W. Ries: Nietzsches Tiefe, S. 159.

das Leben technisch beherrschen *wollen*¹³⁶, die Frage nach dem „Wozu? Wohin? Woher?“ (KSA 1, 202) menschlichen Daseins kann sie hingegen nicht nur nicht beantworten, sondern verschärft diese noch als Kraft des Nihilismus; der Verlust metaphysischer Gewissheit ist nicht zuletzt ihr Resultat, dessen Konsequenz sie aber nicht zu tragen imstande ist. Nietzsche empfindet diese Krise nicht nur als produktive Gefahr. Tendenziell verarbeitet er diese nach dem Modus einer sich überschlagenden Radikalität, die darauf verweist, in welchem Maße Nietzsche der Verlust metaphysischer Wahrheiten im Innersten getroffen hat. Er-schüttert vom Tod Gottes, d.h. aber auch vom Ende absoluter sinnverbürgender Wahrheit, *tendiert* Nietzsche dazu *menschenmögliche* Erkenntnis ad absurdum zu führen. Nietzsches Kritik an Wissenschaft und Erkenntnis fundiert auf einer Metaphysikkritik, die Metaphysik nur als – tatsächlich unwiderruflich gescheiter-te – affirmative, nach platonischem Muster konzipierte begreift. Für Nietzsche ist „es immer noch ein metaphysischer Glaube [...], auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ (KSA 3, 577). Dies ist insofern richtig als Wissenschaft implizit, wie hartnäckig sie immer es auch zu leugnen versucht(e), auf der metaphysischen Annahme „einer von sich aus erkennbaren Welt“¹³⁷ beruht. Nun ist es so, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse – was immer man von ihrem Gebrauch, ihrer Entstehung und ihrem Nutzen für das Leben halten mag – und deren technische Nutzung die Welt dermaßen radikal verändert haben, dass ihr Erfolg eine überaus sinnliche Evidenz hat: wissenschaftliche Erkenntnisse sind „nicht beliebig“¹³⁸, sie sind einem menschenmöglichen Sinne nach objektiv wahr und lassen sich, in Differenz zu anderen, deswegen allerdings nicht notwendig defizienten Formen der Welterschließung, nach rationalen intersubjektiven Kriterien begrün-den.¹³⁹ Nietzsches Kritik trifft daher nicht eine an der kantschen Erkenntniskritik

136 M. Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 324.

137 K. H. Haag: Fortschritt der Philosophie, S. 14.

138 Jürgen Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1985, S. 524. Habermas' Ausführungen zu Nietzsches Erkenntnistheorie sind treffend, auch wenn ich seinem evolutionistischen „transzendent-al-logischen Pragmatismus“ (525) nicht folge. Erinnert sei an den anderen großen Friedrich des 19. Jhs.: ihm war „Systematik nach Hegel“ ebenso „unmöglich“ (MEW 20, 574) wie das Finden „ewiger Wahrheiten“ (MEW 21, 293). Aber: da der Mensch und sein Gehirn „Naturprodukte“ sind, versteht es sich „von selbst“, dass dessen „Erzeugnisse“ dem „Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen“ (MEW 20, 33). Zum Unterschied von „Denken und Sein“ merkt Engels an, dass dieser der Unter-schied ist, „der es macht, daß der Begriff nicht ohne weiteres, unmittelbar, schon die Realität, und die Realität nicht unmittelbar ihr eigner Begriff ist. Deswegen, daß ein Begriff die wesentliche Natur des Begriffs hat, daß er also nicht ohne wei-teres prima facie sich mit der Realität deckt, aus der er abstrahiert werden mußte, deswegen ist er immer noch mehr als eine Fiktion, es sei denn, Sie erklären alle Denkresultate für Fiktionen, weil die Wirklichkeit ihnen nur auf einem großen Umweg, und auch dann nur asymptotisch annähernd, entspricht“ (MEW 39, 431). Argumente von geringerer Plausibilität als Nietzsches Täuschungstheorem?

139 F. Kuhne fasst in seiner gesellschaftstheoretischen ‚Aufhebung‘ des transzen-dentalen Subjekts, welche Wahrheit jenseits des Gegensatzes von Ontologie und

geschulte negative Metaphysik, die wohl auf die positive Bestimmung des An-sich-seins der Dinge verzichtet, nicht aber auf die Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis: „Kants negative Bestimmung der *essentiae rerum* verbietet einerseits, die reale Welt reinem Sein als ihrer *causa prima* zu unterwerfen [...]. Andererseits widerspricht sie nicht weniger radikal der nominalistischen Verflüchtigung metaphysischer Wesenheiten: ihrer Zurücknahme ins Subjekt, die Mensch und Natur herabsetzt zu bloßen Mitteln der ökonomischen Bewegung von Produktion und Konsumtion.“¹⁴⁰

Relativismus zu bewahren sucht, den Zusammenhang von Geltung der Wissenschaft/Erkenntnis/Wahrheit und ihrer sozialen und zeitlichen Genesis treffend zusammen: „Sind die Resultate der Naturwissenschaften einerseits Voraussetzung des weiteren Fortschreitens der Wissenschaften selbst, sind sie zum anderen aber auch notwendige Bedingungen des arbeitsteilig organisierten materiellen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft, dann bewähren sich die Resultate wissenschaftlicher Arbeit pragmatisch [...]. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisse, ihre Wahrheit, ist dann pragmatisch begründet. Der mit der Entwicklung der großen Industrie entstehende Zusammenhang von Wissenschaft, Technik und materieller Produktion tritt in der pragmatischen Begründung der Wahrheit der Erkenntnisse objektiv in die Funktion ein, welche die philosophische Tradition [...] dem Absoluten zugesprochen hat. Die Übereinstimmung von Intellekt und Sache ist nicht ontologisch garantiert, sondern funktional begründet. Dieser funktionale Zusammenhang ist historisch geworden. Aus seiner Wirklichkeit kann auf die notwendigen Bedingungen seiner Möglichkeit nur dann geschlossen werden, wenn an dem objektiven Begriff der Wahrheit festgehalten wird.“ Dass aber heißt: „Erkenntnistheoretische Reflexion muß mit der Wirklichkeit und Geltung von Erkenntnis die Rationalität des Gegenstandes unterstellen“. F. Kuhne: *Selbstbewußtsein und Erfahrung*, S. 331f. u. 334.

- 140 K.H. Haag: *Fortschritt der Philosophie*, S. 199f. Die Natur verdankt weder ihr Dasein noch ihre Erkennbarkeit dem Menschen. Diese verweisen ex negativo vielmehr auf das dem Menschen nicht zugängliche „intelligible[n] An sich Sein der Natur“ (S. 159), deren Erkennbarkeit wie Manifestation in diesem fundiert. Vgl. hierzu die Ausführungen über eine „kritische, nichtidealistische Theorie des Grundes und des Begründeten“ von Günther Mensching: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität, in Andreas Knahl u.a. (Hg.), *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg 2000, S. 142-63, hier S. 149. In Abarbeitung an Hegels „metaphysische[m] Nihilismus“ (S. 154) werden dort die „metaphysischen Anfangsgründe“ einer jeden Wissenschaft und die „unüberbrückbare Distanz des menschlichen Denkens zur Natur“ (S. 162) dargelegt. Solche Annahmen haben m. E. allerdings nicht die Konsequenz, zu einer negativen Theologie fortzuschreiten, wie Haag es in seinem Werk „Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung“ (vgl. S. 113-17) tut, in dem folgerichtig Kant eine untergeordnete und Adorno und Marx gar keine Rolle mehr spielen. Dass hinter negativer Metaphysik doch wieder der Monotheismus, dessen haagscher Gott so wenig zu überzeugen vermag wie seine anderen Erscheinungen, spräche für Nietzsches tiefen Verdacht gegen die Vernunft als solche, die vom toten Gott nicht loszukommen scheint. Im Übrigen ist unverständlich, dass Haag, wo er doch den „modernen Nihilismus“ (S. 117) thematisiert, sich der produktiven Herausforderung der nietzscheschen Provokation nicht stellt. Wie dem auch sei, wichtig ist, die Ambivalenz der philosophischen via moderna, deren Extrema-

Nietzsches radikaler Perspektivismus ist für sein gesamtes Denken substantiell und macht dessen produktive wie irritierende, befreiende wie zerstörende Ambiguität aus, deren uneindeutigen Eindeutigkeiten ein Maskenspiel zwischen vordergründig antikisierender, radikal-moderner und nach-moderner Argumentation aufführen, deren multiple Konstellationen interpretativ stets neu austariert gehören. Nietzsches Kritik der Vernunft kommt in ihren Extremata immer wieder an den Punkt des Umschlagens: Wie sie einerseits nicht frei bleibt von Denunziation und Gewaltapologie, eröffnet sie andererseits an ihren gelungensten Stellen tiefster Poetik eine mit-fühlende und mit-leidende, an den Grenzen des Begriffs und des durch diesen zurichtenden wie zugerichteten Subjekts sich formierende einzigartige Erkenntnis der Welt, die den historischen Horizont ihrer perennierenden theoretischen und praktischen Vergewaltigung zu transzendieren vermag. Als solche nicht mehr zu vermittelnde Ambivalenz ist Nietzsches Philosophie Ausdruck der Dialektik der Moderne und ihres destruktiven Fortschritts selbst, die in ihrer Infernalität der Aufhebung harren.

ta Nietzsche durchschreitet, festzuhalten: „Die Liquidierung der den Dingen immanenten intelligiblen Struktur durch den fortschreitenden Nominalismus war die Auflösung einer Natur, über welche sich die realistische Metaphysik inhaltlich falsche Vorstellungen gemacht hatte. Aber indem der Nominalismus die *formae substantialis* überhaupt bestritt, beförderte er die Vorstellung, alle Dinge seien machbar. Dadurch wurde die Freiheit des einzelnen überhaupt erst eine politische und gesellschaftliche Perspektive. Aber der Aspekt der universalen Fungibilität von Dingen und Menschen ist in der nominalistischen Orientierung genauso angelegt.“ G. Mensching: Zu den historischen Voraussetzungen der Dialektik der Aufklärung, S. 44. Diese Erkenntnisse haben Konsequenzen für die politische Philosophie und die Gesellschaftstheorie, wie sich an Beispielen kurz erläutern lässt: G. Schweppenhäusers Kritik an der Moral- und Menschenrechtsphilosophie von R. Rorty, der eine Nietzsche verwandte (unzulängliche) Metaphysikkritik zu Grunde liegt, zeigt detailliert die unvermeidbaren Aporien eines noch so liberal gemeinten, bloß vermeintlichen Antessentialismus auf und verteidigt den notwendigen Schritt in eine negative Metaphysik, die „zwischen Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidenz unterscheiden“ kann, „ohne diese Bestimmungen des Denkens für Eigenschaften der Gegenstände des Denkens zu halten“. Gerhard Schweppenhäuser: Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne, Würzburg 2005, S. 170. In der Gesellschaftstheorie entpuppen sich insbesondere ‚dekonstruktivistische‘, sich selbst als postmodern verstehende Positionen, recht eigentlich als hypermoderne, die Dialektik der nominalistischen Aufklärung unterschlagende Hybris, die Natur in Kultur auflöst. Vgl. in Bezug auf die gesellschaftlichen Naturverhältnisse etwa die gehaltvollen Ausführungen von C. Görg: Regulation der Naturverhältnisse. Vgl. zur feministischen Debatte um die ‚Natur‘ der Geschlechter auch Carmen Gransee: Grenzbestimmungen. Zum Problem identitätslogischer Konstruktionen von ‚Natur‘ und ‚Geschlecht‘, Tübingen 1999.

2.3 Wider den Götzen Fortschritt

Nietzsche wendet sich nach der Erfahrung des fundamentalen Misserfolgs seiner Tragödienschrift, die dort explizierte Thematik links liegend lassend, der Kritik an den Erscheinungen der zeitgenössischen deutschen Kultur zu, deren Movens die erkannte Gefahr ist, dass das junge Deutsche Reich den militärischen mit einem kulturellen Sieg verwechselt. Was droht, ist die „Extirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches‘“ (KSA 1, 160). Um der „grässlichsten Tyrannie“ (KSA 7, 780), die sich im kriegerisch erworbenen „politische[n] Übergewicht“ verbirgt, zu entgehen, anempfiehlt Nietzsche den Deutschen sich ihrer „Macht“ zu „schämen“ (779) und den unberechtigtem Siegesrausch ein Ende zu machen. Was allein ein Gefühl der Größe zu legitimieren vermöchte, die Kultur, ist nicht nur nicht existent, sondern in ihren Keimen in Gefahr, durch politischen und pseudokulturellen bzw. philistriösen Bildungspomp vernichtet zu werden. Gegen die Tendenz, Macht mit Kultur zu verwechseln, schreibt Nietzsche 1873-76 in seinen ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ an. Im Rückblick bezeichnet er diese als „Angriff“ (KSA 6, 316) auf den politischen und kulturellen Zeitgeist. Diese retrospektive Einschätzung des eigenen Unternehmens korreliert mit Aussagen aus Briefen jener Zeit, die die kritisch-negativistische Intention Nietzsches damaliger Arbeiten unterstreichen: „Dass ich es mit meinen Ergüssen ziemlich dilettantisch unreif treibe, weiss ich wohl, aber es liegt mir durchaus daran, ersteinmal den ganzen polemisch-negativen Stoff in mir auszustoßen; ich will unverdrossen erst die ganze Tonleiter meiner Feindseligkeiten absingen, auf und nieder, recht greulich [...]. Später, fünf Jahre später, schmeisse ich alle Polemik hinter mich und sinne auf ein ‚gutes Werk‘“ (KSB 4, 210; 19.3.1874 an E. Rohde).

Nietzsche empfand es als „etwas Befreiendes“, den „Leuten grob zu sagen“, wie er sich „unter ihnen empfindet“ (233). Das Ziel seines damaligen Schaffens war die (Selbst)Aufklärung über das „ganze höchst verwickelte System von Antagonismen, aus denen die ‚moderne Welt‘ besteht“ (269), wie er schriftlich gegenüber seiner mütterlichen Freundin Malwida von Meysenburg bekannte. Von der geplanten dreizehnbändigen (vgl. KSA 7, 699f.) ‚Attacke‘ gegen das Universum der philistriösen Unkultur des Deutschen Reiches, die sich in „flausenhafte Begriffe wie ‚Fortschritt‘, ‚allgemeine Bildung‘, ‚National‘, ‚moderner Staat‘, ‚Culturkampf‘“ (KSA 1, 407) verummigte, brachte Nietzsche vier Schriften zur Vollendung und eine weitere in ein Entwurfsstadium (vgl. ‚Wir Philologen‘, KSA 8, 11-130). In folgender Erörterung sind diese Schriften nicht jeweils für sich von Interesse, sondern werden unter dem gemeinsamen Nenner der in ihnen explizierten Kritik am modernen Fortschritt und den diesen begründenden geschichtsphilosophischen Annahmen interpretiert. Im Mittelpunkt steht daher die fraglos gelungenste und wirkmächtigste Betrachtung ‚Vom Nutzen und

Nachtheil der Historie für das Leben¹⁴¹. Die in dieser Schrift verhandelte Thematik gibt den Maßstab ab, unter dem auch die weiteren kultur- und zeitkritischen Abhandlungen sowie die entsprechenden Nachlassnotizen in die Darstellung mit einbezogen werden.

Während Nietzsches erste ‚Unzeitgemäße‘ gegen David Strauss als Repräsentanten des grassierenden Philistertums nicht Anstoß an dessen Schriften nimmt, die als solche unter dem Niveau möglicher Kritik stehen, sondern deren „Erfolg“, als Symptom der sich ausbreitenden „Barbarei“ (KSA 7, 606), Anlass zur Polemik ist, stellen seine Betrachtungen zu ‚Schopenhauer als Erzieher‘ und ‚Wagner in Bayreuth‘ Bekenntnisschriften der besonderen Art dar: Es sind Zeugnisse, die „im Grunde bloss von mir reden.“ (KSA 6, 320). Während Nietzsche Strauss „für zu gering“ empfand – „bekämpfen möchte ich ihn nicht“ (KSA 8, 66) – attestiert er im Nachlass, anders als in der veröffentlichten Hagiographie, Wagner „gefährlische Neigungen“ (191), die deutlich eine wachsende Distanz zum verehrten künstlerischen Genie zum Ausdruck bringen. ‚Schopenhauer als Erzieher‘ ist zudem „nur noch sehr entfernt mit der Metaphysik Schopenhauers verbunden“¹⁴², dessen idealisierter Lebenslauf das *eigene* Idealbild eines wahren Philosophen darstellt, der, in Hinblick auf die persönliche Entwicklung durchaus prophetisch „das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit“ (KSA 1, 371) auf sich nimmt, „verkannt“ wird und „lange als Bundesgenosse von Mächten“ gilt, „die er verabscheut“ (372). Es sind dies fraglos die „vergänglichsten“¹⁴³ der von Nietzsche veröffentlichten Schriften, die insofern auch nur unter der die Untersuchung leitenden Frage nach Motiven der Fortschrittskritik von Belang sind; ihre jeweilige genuine Argumentation und Thematik ist hier nicht von Interesse.

Das vorliegende Kapitel ist in zwei Abschnitte geteilt. Der erste Abschnitt wendet sich in einem Nietzsches „philosophische[r] (um nicht zu sagen: existentielle[r]) Analyse menschlicher Zeitlichkeit“¹⁴⁴ zu. Auf diesem Fundament wird im zweiten Abschnitt Nietzsches Diagnose und Kritik der Stellung des modernen Menschen zur Geschichte und ihrer (wissenschaftlichen) Aneignung dargestellt. Im Fokus steht primär Nietzsches Kritik am blinden Progressivismus, optimistischer Geschichtsphilosophie und der Defizienz modernen Lebens.

141 Über den biographischen Hintergrund dieser Schrift und die genaue Textgenese informiert die philologische Untersuchung von Jörg Salaquarda: Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1-45.

142 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 84.

143 W. Ries: Nietzsche, S. 40.

144 So Margot Fleischer in ihrem luziden Essay: Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: Werner Beierwaltes/Wiebcke Schrader (Hg.), Weltaspekte der Philosophie, Amsterdam 1972, S. 67-81, hier S. 67.

2.3.1 Daseinsanalyse menschlicher Zeitlichkeit

Nietzsches Frage nach dem Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, die in Form einer „modernen Modernitätskritik“ unzeitgemäß-zeitgemäße „Krisenerfahrungen und Sinnerwartungen im Umgang mit dem historischen Bewusstsein in verdichteter Form zum Ausdruck“¹⁴⁵ bringt, fundiert in einer Analyse menschlicher Zeitlichkeit bzw. der sich bedingenden und aufeinander verwiesenen Schichten des Zeitbewusstseins des Menschen. Nietzsches tieferes Motiv zur Analyse der menschlichen Zeitlichkeit gründet in der tragischen Erfahrung des ewigen Werdens und der unvergänglichen Vergänglichkeit. Das Bewusstsein der individuellen Sterblichkeit¹⁴⁶ angesichts des ‚Tod Gottes‘ stellt die Basis von Nietzsches Erörterung der *conditio humana* dar, die man treffend als den Versuch charakterisieren kann, eine „Metaphysik des endlichen Lebens“¹⁴⁷ zu konzipieren. Der Kontext der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung mit den anderen Frühschriften stellt sich über die tragische Weltauffassung her, die sich auch für die Historienkritik als zentral erweist: die „Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier“ sind „Lehren, die ich für wahr, aber für tödtlich halte“ (319). Die fundamentale „*Antithese von Werden und Sein*“¹⁴⁸ ist Nietzsches „ursprüngliche Einsicht und sein Trauma“¹⁴⁹, vor dessen Hintergrund allein ein adäquates Verständnis seiner Kritik an der Hybris historischen Wissens zu formulieren ist: Nietzsches Kritik zielt nicht primär auf die eine oder andere, mehr oder weniger bedeutende Erscheinung des zeitgenössischen Kulturlebens, sondern sie ist die philosophische Frage nach den Bedingungen eines glückenden Lebens als solchem, Bedingungen, die in der Moderne mehr als bloß in der Gefahr stehen, beschädigt zu werden. Ziel ist die Aufklärung über die Gebrechen der modernen Existenz als solcher, nicht aber die Kritik einzelner Kulturerscheinungen. Die nihilistische Erfahrung, dass „mein Leben keinen Zweck“ (KSA 7, 661) im Sinne eines transzendent verbürgten Telos hat, führt Nietzsche zur Frage nach der Selbstrechtfertigung menschlichen Daseins angesichts der „*Abkehr von übernatürlichen, göttlich-verträumten Zwecksetzungen*“¹⁵⁰, die er existential-philosophisch¹⁵¹ stellt und beantwortet: „Wozu die

145 Katrin Meyer: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘, Würzburg 1998, S. 1.

146 Im Nachlass heißt es, „grausam und todt ist das Gesicht der Natur am Abend, der immer so früh kommt und nicht weichen will.“ KSA 7, 715. „Es lebt sich so schwer“ angesichts der „Erinnerung an Sommertage“, die das „Glück“ als „so flüchtiges“ (714) ausweisen.

147 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 140.

148 Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/ New York 1971, S. 42.

149 Günter Figal: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999, S. 48.

150 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 137.

,Welt‘ da ist, wozu die ‚Menschheit‘ da ist, soll uns einstweilen nicht kümmern [...]; aber wozu du einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu‘“ (KSA 1, 319). Wie und was das historische Wissen und das Wissen um die Historie vor dem Hintergrund der tragischen Weltauffassung zu *diesem* Zweck zu leisten vermag, auf welche Art und Weise die Geschichte folglich dem prinzipiell sinnlosen *Leben des modernen Menschen* förderlich oder schädlich ist, ist somit Nietzsches Ausgangspunkt seiner kritischen Betrachtung.

In alter abendländischer Tradition führt Nietzsche die Spezifik humaner Existenz qua einer Differenzbestimmung gegenüber „dem Thiere“ (248) ein¹⁵², dessen Sein im jeweiligen Augenblick der Gegenwart aufgeht und weder die Erinnerung an das Vergangene, noch die Hoffnung auf das Zukünftige kennt: „So lebt das Thier unhistorisch“ (249). Der Mensch hingegen ist „*das Tier, das nicht vergessen kann*“¹⁵³ und so beladen mit der „Last des Vergangenen“ (249) mühsam durch das Leben schreitet: „mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette“ des Vergangenen „läuft mit“ (248). Die Vergangenheit ist folglich nicht vergangen, sondern hat ein wirkendes Dasein in der Gegenwart durch die teilweise bewusst, zumeist aber sich unbewusst „als Gespenst“ die „Ruhe eines späteren Augenblicks“ (248) störend, aufdrängende *Erinnerung* an das Gewesene:

Dann lernt der die Kindheit hinter sich lassende Mensch „das Wort ‚es war‘ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruss an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist – ein nie zu vollendenes Imperfektum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis, dass Dasein nur ein unterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“ (249).

151 Vgl. zum spannungsreichen Verhältnis von Lebens- und Existenzphilosophie in der Historienschrift, K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 110-115.

152 „Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. Mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit ist der Gegensatz von allen Vorforderungen des bürgerlichen Denkens, den alten Juden, Stoikern und Kirchenvätern, dann durchs Mittelalter und die Neuzeit hergebetet worden, daß es wie wenige Ideen zum Grundbestandteil der westlichen Anthropologie gehört.“ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main 1988, S. 262. Dass Nietzsche sich nicht weniger als die Vertreter der Kritischen Theorie von dieser unsäglichen mörderischen Tradition löste, wird noch dargelegt.

153 V. Gerhardt: Pathos der Distanz, S. 137.

Die „Melancholie der Erinnerung“¹⁵⁴ fundiert im Bewusstsein des sich selbst verzehrenden Lebens, das eine stets wachsende Vergangenheit zurücklässt, die als solche aber nicht zur Vollendung kommt, imperfekt bleibt, und doch in die Gegenwart hineinregt. Der Mensch wird „mit seiner Vergangenheit niemals fertig. Er ist seine Vergangenheit in der Weise, daß er niemals mit ihr fertig ist.“¹⁵⁵ Allein das Werden ist ewig und das Sein ein Trug. Eine Wahrheit, die am Ende der Tod als Ausdruck des sich selbstwidersprechenden Lebens besiegt: Das „ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist [...], ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung“ (824). Das Sein des Menschen hat nur im jeweiligen „Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts“ (248) eine Wirklichkeit, die sich gegenüber dem beständig wachsenden Vergangenen als das zugleich Allerrealste und Irrealste erweist. Das ständige Werden bedarf des blitzartigen Moments des Erscheinens im Bewusstsein, des Augenblicks der sich selbst verzehrenden Gegenwart.¹⁵⁶

Nun ist bereits deutlich geworden, dass es konstitutiv für die menschliche Existenz ist *nicht* im Jetzt aufzugehen, sondern qua schmerzvoller Erinnerung an der Last des Vergangenen zu leiden, die dem Menschen die Irrevokabilität und das unabgeschlossene stetige Anwachsen des Gewesenen zumutet, das zudem zugleich seine stets vergehende Gegenwart als das dieser gegenüber Beständige leidvoll und schwermüdig zu beherrschen droht. Angesichts einer solchen Bedrängung des Lebens durch den „Fluch“¹⁵⁷ des Erinnerns stellt sich für Nietzsche die Frage nach den menschlichen Kräften, die der ‚Melancholie der Erinnerung‘ konträr gehen und das Leben im ewigen Werden lebbar machen. Als Kräfte wider die lebensvernichtende Erinnerung, der sich in letzter Konsequenz das eigene „Sein“ in auseinanderfließende „bewegte Punkte“ auflöst und so sich schließlich

154 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 46.

155 M. Fleischer: Die Zeitlichkeit des Menschen, S. 70.

156 Nietzsches Analyse der Zeitlichkeit weist – ohne Bezugnahme – Analogien zu der des Augustinus auf. Nietzsches christlich-geschichtsphilosophischer Widerpart konstatiert: „Wenn also die Gegenwart nur dadurch Zeit ist, daß sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir von ihr sagen, sie sei, wo doch der Grund ihres Seins der ist, daß sie nicht sein wird? So können wir in Wahrheit von der Zeit nur sagen, sie sei, weil sie zum Nichtsein übergeht.“ Und weiter heißt es: „Entdecken wir etwas an der Zeit, was in keine, aber auch nicht in die geringsten Augenblicksteile geteilt werden kann, dann ist dies das einzige, was gegenwärtig heißen sollte. Aber dies fliegt so rasch aus der Zukunft in die Vergangenheit hinüber, daß es sich zu keiner Dauer dehnt. Dehnt es sich, zerfällt es in Vergangenes und Künftiges: das Gegenwärtige aber hat keine Ausdehnung.“ Den drei Zeitdimensionen entsprechend „erwartet“, „erfährt“ und „erinnert“ der Mensch, dessen geistige Aktivität den Tempi daseiende Ausdehnung verleiht. Augustinus: Bekanntnisse, Stuttgart 1989, S. 314, 316 u. 329. Die Nähe zu Nietzsches Zeitanalyse ist durchaus verblüffend, wenn auch Augustinus' Erkenntnisziel – die „Erhabenheit“ der „immer gegenwärtigen Ewigkeit“ (313) Gottes darzulegen und zu preisen – ein dieser entgegengesetztes war.

157 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 141.

im „Strome des Werdens“ (250) verliert, gibt Nietzsche a.) das „Vergessen-können“ (250), b.) die „plastische Kraft“ (251) und c.) die Leidenschaft der „That“ (245) als „Ausweis der Persönlichkeit“¹⁵⁸ an.

Das Vergessen-können ist kein passives Geschehen, sondern eine aktive, lebensfördernde Kraft, ja ein Vermögen, ohne das das Leben, im Gegensatz zur Erinnerung „unmöglich“ (250) zu existieren vermag. Für eine „Dauer unhistorisch zu empfinden“ (250) ist die Bedingung für menschliches Handeln, in dem Lebensenergien zum Ausdruck kommen: „Wie der Handelnde [...] immer gewissenslos ist, so ist er auch wissenslos, er vergisst das Meiste, um Eins zu thun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt und kennt nur Ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll“ (254). Die Kraft zu vergessen ermöglicht eine Bejahung der Gegenwart, die auf *Zukünftiges* gerichtet ist. Die Zukunft wird als in der Handlung antizipierter Teil einer sich vom blitzartigen Augenblick zur offenen „Weile“¹⁵⁹ geweiteten Gegenwart. Die Kraft des Vergessens erweitert, indem sie verengt: Die Öffnung des menschlichen Handlungsspielraums, die die Leidenschaft der Tat begiehrt, setzt eine partielle Vernichtung der lähmenden Macht des Vergangenen voraus. Die partielle Vernichtung der Vergangenheit im Vergessen findet ihre Grenze aber stets in der zeitlichen Verfasstheit des menschlichen Seins selbst. Der Mensch *ist Geschichte*. Die Zeitdimension der Vergangenheit konstituiert sein Dasein unabhängig von der menschlichen Stellung zu diesem. Die Kraft des Vergessens ist daher nicht eine absolute, die als solche die *conditio humana* aufheben würde, sondern eine relative, die sich als notwendige Bedingung für eine angemessene, d.h. lebensfördernde Aneignung des Vergangenen erweist. Dies aber ist die Fähigkeit und Aufgabe der plastischen Kraft, die die Kraft eines „Menschen, eines Volkes, einer Cultur“ darstellt, die „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuvorleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich heraus nachzuformen“ (251) imstande ist. Die plastische Kraft ist die Kraft, die mannigfaltigen Bedrängnisse des Lebens lebensförderlich in einem konstruktiv-kreativen Prozess sich anzueignen und zu einem kohärenten Sinnzusammenhang, den Nietzsche als „Horizont“ (251) bezeichnet, zu formen, der das ewige Werden in ein relatives, lebens-, d.h. handlungsfähiges ‚Sein‘ zu transformieren vermag. Hiermit ist ein Vermögen indiziert, das auf der Bedingung des Vergessen-könnens einen Horizont menschlichen Daseins zu erschaffen vermag, der sich als größtmögliche Ausdehnung der Gegenwart umschreiben lässt, die das Vergangene stets nur so weit zur Erinnerung bringt, dass es lebensdienlich ist und nicht die Zukunft verbaut. Der Horizont ist eine aus dem Vermögen der jeweiligen plastischen Kraft resultierende „begrenzte Weite“¹⁶⁰. Der Horizont ist Gegenwart, die Vergangenes umschließt und Zukünftiges als Möglichkeitsraum

158 Ebd., S. 180.

159 G. Figal: Nietzsche, 51.

160 Ebd., S. 59.

von Handlungen umfasst: „Gegenwart ist jetzt das vom Horizont umschlossene Wirkungsfeld der plastischen Kraft.“¹⁶¹ Es ist für Nietzsche nicht weniger als ein „allgemeines Gesetz“, dass Lebendiges „nur innerhalb eines Horizonts gesund, stark und fruchtbar“ (251) gedeihen kann:

„Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem Einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, dass es eine Linie giebt, die das Uebersehbar, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet, davon dass man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert, davon dass man mit kräftigem Instinct herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden. Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig“ (252).

Es bleibt festzuhalten, dass die Zeitlichkeit in Form der Vergangenheit die conditio sine qua non menschlichen Daseins darstellt, sie „gehört zur inneren Verfassung des (menschlichen) Lebens.“¹⁶² Sie ist faktische Daseinsbedingung, die aber selbst das Leben zu verunmöglichen droht, wenn ihr nicht andere menschliche Kräfte zur Seite gestellt werden, die der Erinnerung an das wachsende Vergangene Einhalt gebieten, die als unbegrenzte dazu tendiert, der Gegenwart zur unerträglichen, jede Handlung lähmenden Last zu werden. Die Bedingung des menschlichen Lebens ist daher die Fähigkeit sich einen möglichst geschlossenen Horizont zu erschließen, der die Punktualität der je augenblicklichen, im Sein schon vergehenden Gegenwart zu einer geweiteten Gegenwart aufhebt, die die Dimension von Vergangenheit und Zukunft lebensdienlich zu integrieren weiß. Eine solche Gegenwart hat die Kraft zu vergessen zur Voraussetzung, die der plastischen Kraft, welche als die formierende Kraft des jeweiligen Lebenshorizontes fungiert, ihre sicheren Grenzen absteckt, die sie zu ihrer Entfaltung benötigt; sie hält die Macht des nicht integrierbaren Vergangenen und Fremden zurück, wobei es die plastische Kraft selbst ist, die eingedenk ihrer Grenzen, die Kunst-zu-vergessen, mobilisiert. Auch die horizontale Erschließung der Zukunft fundiert in der Kraft-zu-vergessen. Von der menschlichen Leidenschaft zur Tat selbst angeregt, verengt sie das Gewesene in einem solchen Maße, dass es handlungsfördernd, nicht aber -lähmend wirkt: „zum Ausgleich des Nicht-Vergessen-Könnens ist dem Menschen die Hoffnung gegeben. In der Hoffnung löst er sich von dem Vergangenen, um mit den *aus der Erinnerung stammenden Eindrücken* das Kommende zu bebilden.“¹⁶³

161 M. Fleischer: Die Zeitlichkeit des Menschen, S. 53.

162 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 141.

163 Ebd., S. 156. Der Begriff der Hoffnung, was Gerhardt nicht deutlich macht, ist allerdings nicht misszuverstehen: „Es gibt keine Hoffnung auf Erdenglück. [...]. Der Sinn des Lebens für das Individuum ist immer derselbe [...]. Er soll hoffnungslos sein, in Beziehung auf Glück: aber hoffen, dass er selber noch den Sinn des Lebens besser begreife“ (KSA 7, 794). „Der Trieb nach Glück ist es, der die Men-

Nietzsches Kriterium für die Qualität eines Horizonts ist indes nicht dessen Größe bzw. Enge und Weite, sondern die „*Geschlossenheit*“ desselben¹⁶⁴, die als solche die „*Ganzheit* des Menschen“¹⁶⁵ zu repräsentieren vermag, wie das Beispiel des „Alpenthalbewohners“ zeigt, dessen horizontale Enge fraglos voll „Ungerechtigkeit“ und „Irrthum“ ist, die ihm aber nichtsdestotrotz „unüberwindliche[r] Gesundheit und Rüstigkeit“ bescheret. Ein solcher Horizont ist der Moderne nicht gegeben. Ihr hypertropher historischer Sinn verhindert die Konstitution des Leben ermöglichen Horizonts. Nietzsches Argumentation ist allerdings frei von abstrakten Negationen und durchweg vom klassischen Ideal des Ausgleichs der Kräfte geleitet. Das Unhistorische, die Kraft, qua vergessen die Gegenwart auf die Zukunft hin tätigend und handelnd zu gestalten, ist zwar die „Atmosphäre [...], in der sich Leben allein erzeugt“, dennoch wird erst der „Mensch zum Menschen“, wenn er „denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Moment einschränkt“, das „Vergangene zum Leben“ gebraucht und so aus dem „Geschehenen wieder Geschichte“ (252f.) macht. V. Gerhardt fasst diesen für die Schrift konstitutiven Sachverhalt prägnant zusammen, der zugleich das Missverständnis aus dem Weg räumt, diese als anti-historische, voluntaristische Invektive zu interpretieren:

„Die Handlung braucht zwar die unhistorische Atmosphäre, sie braucht die im Prozess des Lebens immer neu erzeugende Spannung; deren spezifisch menschliche Entladung wird aber erst durch den Funken des Bewußtseins geziündet. Folglich gehört nicht nur das Denken, sondern auch das *Erinnern*, jene genuine menschliche Quelle des Unglücks, zu den Bedingungen der Tat. Die ihr somit immanente *Zeitlichkeit* wird in der Äußerung zur *Geschichtlichkeit*, denn das, was geschieht, geschieht in mitbewußter Verbindung zu etwas anderem, was bereits geschehen ist. Das Verhältnis zu vorausliegenden Ereignissen ist trotz der umhüllenden unhistorischen Atmosphäre konstitutiv für

schen abhält, die Lehre ihres Tages, Resignation, zu finden; da das Glück nicht da ist, muss es offenbar kommen, schliessen sie, oder dagewesen sein. [...] sie benutzen die Geschichte zum Glücklicherwerden in der Zukunft“ (667). Die Hoffnung „ist in Wahrheit das übelste der Uebel, weil sie die Qual der Menschen verlängert“ (KSA 2, 82).

164 Nietzsches Begriff des Horizonts geht folglich dem Verständnishorizont Gadamer's Hermeneutik konträr. Nietzsches plastische Kraft schließt den Horizont qua Einverleibung, und ist gerade nicht auf die im gelungenen Verstehen sich ereignende „Verschmelzung“ (Gadamer) der Horizonte gerichtet. Vgl. K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 127f. Im Übrigen ist ein Zusammenhang von Nietzsches Begriff des Horizonts zu dem des Mythos in der ‚Geburt der Tragödie‘ zu konstatieren: „erst ein mit Mythen umstetter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab“ (KSA 1, 145). Und die Thematik der Zweiten Unzeitgemäßen antizipierend, heißt es weiter: „Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Cultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythus, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses?“ (146).

165 K.Meyer: Ästhetik der Historie, S. 97.

die aus dem unmittelbaren Lebensimpuls initiierte Handlung. *Folglich gehört der Bezug zur Vergangenheit zur inneren Voraussetzung der menschlichen Tat.*“¹⁶⁶

Erst in einem „Uebermaass an Historie hört der Mensch [...] auf“ (253) zu leben. „Durch die Wissenschaft“, die in sich kein Maß hat, „durch die Forderung, dass die Historie Wissenschaft sein soll“, werden „alle“ den menschlichen Daseinshorizont ermöglichen „Grenzpfähle“ schließlich „niedergerissen“, so dass „alles was einmal war“ (271f.) als Vergangenes „objektiviert“¹⁶⁷ auf den Menschen einstürzt, das als unter Händen wissenschaftlicher Sezierung Gestorbene jenen zu beherrschen droht. Hier zeigt sich die Verbindung von Nietzsches Historien- zu seiner Wissenschafts- und Erkenntniskritik. Nicht wird an der ‚Wahrheit‘ der wissenschaftlichen Erkenntnis gezweifelt, wohl aber ihr in der Moderne un hinterfragt zugesprochener Status als Wert an sich in subversiver Absicht hinter fragt: „Ja man triumphiert darüber, dass jetzt ‚die Wissenschaft anfange über das Leben zu herrschen‘: möglich das man es erreicht; aber gewiss ist ein derartig beherrschtes Leben nicht viel werth, weil es weniger Leben ist“ (298). Das „Begriffsbeben“ (330) der Wissenschaft „verstärkt“ auch in Form der „historische[n] Aufklärung“ die in der „Moderne fühlbar gewordenen Entzweigungen“¹⁶⁸ und wirft den „Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens“ (330), welches ihn, der „anschwelenden Fluth des Dionysischen“ (70) gleich, zu verschlingen droht:

„Soll nun das Leben über das Erkennen, über die Wissenschaft, soll das Erkennen über das Leben herrschen? Welche von beiden Gewalten ist die höhere und entscheidende? Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst vernichtet haben. Das Erkennen setzt das Leben voraus [...]. So bedarf die Wissenschaft einer höheren Aufsicht und Ueberwachung; eine Gesundheitslehre des Lebens stellt sich dicht neben die Wissenschaft; und ein Satz dieser Gesundheitslehre würde eben lauten: das Unhistorische und Ueberhistorische sind die natürlichen Gegenmittel gegen die Ueberwucherung des Lebens durch das Historische, gegen die historische Krankheit“ (330f.).¹⁶⁹

166 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 153.

167 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 38.

168 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 107.

169 Die Kategorie des Überhistorischen, hiermit dem hegelischen absoluten Geist verwandt, bezeichnet die „Mächte“ der Kunst und Religion, „die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen“ (330) verleiht. Während dieses Gegengift im „Fortgange“ seiner „Metaphysikkritik“ als nicht mehr legitimierbare Illusion „fällt“ (W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 48), bleibt für Nietzsches weiteres Philosophieren die Kraft-zu-vergessen konstitutive Bedingung menschlichen Daseins. Nicht Kind zu bleiben, sondern „zum Kinde werden“ ist Telos des Übermenschen: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“ KSA 4, 31.

Die Moderne hat diesen Lebensinstinkt – den „Instinct der Natur“ (326) – verloren und sich qua Wissenschaft in den vernichtenden Strudel ewigen, ziellosen und chaotischen Werdens gestoßen, der in Form wahl- und maßloser Geschichtsaneignung die Vergangenheit, „wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden“ (MEW 8, 115) lasten lässt. Nietzsches Lebensbegriff ist an den „Kriterien der Instinktsicherheit, Gesundheit und Reife“¹⁷⁰ orientiert, wobei fraglos das „natürliche Leben“ eine „Ganzheit“ darstellt, die „der Passivität und Gebrochenheit“ – Symptome des historischen Wissens um jeden Preis – des „modernen Daseins entgegengesetzt ist.“¹⁷¹ Wenn Nietzsche auch *keine* hinreichende Begründung für den modernen Verlust des Lebensinstinkts, den er als solchen bloß als *beklagenswertes* Faktum konstatiert, anzugeben vermag und in der historischen Krankheit diesen als *Phänomen*, welches ihn forciert, in letzter Instanz *nicht* aber begründet, sondern bereits *Ausdruck* desselben ist, zu beschreiben, nicht selbst aber in seiner (historischen) *Bedingtheit* zu situieren weiß, so ist, gegenüber biologistischen Fehlschlüssen, festzuhalten, dass die Krisis *kultureller Natur* ist, da „sich die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ bei Nietzsche wechselseitig bedingen und erklären [...]. Die Unentschiedenheit des Begründungsverhältnisses ist Chiffre der höchsten Lebensform. In ihr äußert sich eine Freiheit und ursprüngliche Kraft, die nicht gesetzmässig aus der Natur ableitbar ist, wiewohl sie das Natürliche als Gesetz verkörpert.“¹⁷²

Die historische Krankheit des modernen Menschen stellt sich Nietzsche letztlich in „fünffacher Hinsicht“ dar: a.) die „Persönlichkeit“ der Individuen ist „geschwächt“ (279), da es unter der „Wust des Erlernten“ den „Instinct“ (280) zur Tat verloren hat. b.) Durch das Objektivitätsideal des historischen Wissens wird die Moderne, Schwäche in Überlegenheit uminterpretierend, zu der Einbildung verführt, die „Gerechtigkeit in höherem Grade [...] als jede andere Zeit“ zu besitzen, was c.) die Fortentwicklung, das „Reifwerden“ der Gegenwart „verhindert“, wobei die Masse des Gewesenen zugleich doch d.) den „jederzeit schädliche[n] Glaube[n] an das Alter der Menschheit“, den Glauben, „Spätling und Epigone“ zu sein, „gepflanzt“ (279) hat. Anstelle der Schaffung einer hohen, produktiven Kultur, die durch die „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (334) gekennzeichnet ist und für Nietzsche das genuine, in einem freilich nicht-metaphysischen Sinne verstandene, Telos menschlichen Daseins abgibt, verharrt der moderne Mensch in einem e.) unproduktiven „Cynismus“ (279) ohne eigenes Schöpfertum und bloß passiver, nichtsdestotrotz egoistischer Aneignung des Fremden, die dem besten „Lebenszweck“, am „Grossen und Unmöglichen“ zu „Grunde zu gehen“ (319), diametral entgegengesetzt ist.

170 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 145.

171 K. Meyer: Ästhetik der Historie, 93.

172 Ebd, S. 95.

2.3.2 Formen der Geschichtsbetrachtung

Im Idealfall ist für Nietzsche der Mensch fähig, „sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen“ (329). Und so lautet auch Nietzsches Grundsatz, den er der maß- wie wahllosen modernen Geschichtsaneignung, die die „Barbarei“ (163) des „Chaos“ (333), nicht aber die „Einheit“ einer „Kultur“ (163) zu produzieren vermag, entgegenhält, dass nur „aus der höchsten Kraft der Gegenwart“ das „Vergangene“ (293f.) zu deuten ist; dies allein verspricht dem Leben zum Nutzen zu gereichen.¹⁷³ Nietzsche stellt in diesem Kontext dem unhistorischen und überhistorischen Vermögen drei Arten der Geschichtsbetrachtung bzw. Möglichkeiten, das Vergangene zu deuten, zur Seite, die er in ihrem jeweiligen Nutzen und Nachteil für die menschliche Existenz abwägt: „In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen: Sie gehört ihm als dem Thätigen und Strebenden, ihm als den Bewahrenden und Verehrenden, ihm als den Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie, sofern es erlaubt ist eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden“ (258).

Die *monumentalische* Geschichtsbetrachtung fokussiert das überhistorische Vorbild, das als Anreiz zum Handeln und als „Mittel gegen die Resignation“ (259) an der Gegenwart fungiert. Im Mittelpunkt steht das unvergänglich Große – „der Glaube an die Zusammengehörigkeit und Continuität der Grossen aller Zeiten“ (260) – das dem gegenwärtigen Bewusstsein die Möglichkeit eröffnet, mit Zuversicht, den „Zweifel“ aus dem „Ferde“ (260) schlagend, auf die Größe und somit Ewigkeit der *eigenen* Taten zu *hoffen*: was „einmal möglich war“, wird auch „wieder einmal möglich sein“ (260). Die monumentalische Geschichtsbetrachtung vergewissert sich der Vergangenheit in einer Form, die qua Erkenntnis *gewesener*, das Tor zu *zukünftiger* Größe aufstößt. „Glaube an die Zukunft und Ungenügen an der Gegenwart“¹⁷⁴ sind ihr inneres Movens. Dies ist der Nutzen der monumentalischen Historie, deren Nachteile für Nietzsche aber

173 Durchaus parallel hierzu steht Walter Benjamins Kritik des Historismus, die sich gegen die sich gegen das „Verfahren“ des additiven Sammelns der „Masse von Fakten“ richtet, die dann eine „homogene und leere Zeit auszufüllen“ haben: „Der Historismus stellt das ‚ewige‘ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Er überlässt es anderen, bei der Hure, ‚Es war einmal‘ im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.“ W. Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen, S. 92 u. 91. Benjamins Kritik der Geschichtsbetrachtung und bestimmter Fortschrittsmodelle ist das Dokument einer Interpretation des genuinen marxschen Denkens, welche die Erkenntnisse Nietzsches weder fürchtet noch ablehnt, sondern gegen die Macht des Zeitgeistes zu integrieren weiß. Als ein für die Kritische Theorie überaus bedeutsames Schriftstück legen die Thesen Zeugnis davon ab, dass Nietzsche integrales Moment dieser ist.

174 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 166.

nicht weniger evident sind. Die „Beschäftigung mit dem Classischen“ (260) evolviert eine lähmende, auf unschöpferische Imitation zielende Hypostasierung vergangener Größe. Die „Fixierung und Festschreibung des Klassischen“¹⁷⁵ tendiert dazu, die Möglichkeiten der Gegenwart einer *konstruierten* Vergangenheit zu subsumieren, die statt als Vorbild für Gegenwart und Zukunft zu dienen, zu einem lebenshemmenden Götzen wird, „als ob ihr Wahlspruch wäre: lasst die Todten die Lebendigen begraben“ (264). Mit dem Hinweis auf den konstruierten Charakter ist der zweite Nachteil der monumentalischen Historie benannt. Um das Zeitlos-Klassische in der Geschichte zu pointieren, „muss die Individualität des Vergangenen in eine allgemeine Form“ überaus „gewaltsam“, wie Nietzsche sagt, „hineingezwängt“ (261) werden. Bei einer Dominanz der monumentalischen über die anderen Geschichtsbetrachtungen „leidet die Vergangenheit selbst Schaden“, indem sie alles (vermeintlich) nicht Bedeutende dem Vergessen überantwortet und die Mannigfaltigkeit der Geschichte auf den allein als bedeutsam erachteten „Effect“ (262) reduziert. Schließlich generiert die monumentalische Historie ferner zwar Vorbilder, die zum Handeln bewegen, die aber auf Grund vorgetäuschter „Analogien“ zwischen dem geschichtlich Heterogenen, Inkommensurablen und Geschiedenen den „Muthigen zur Verwegenheit, den Begeisternten zum Fanatismus“ (262) verführen und sich somit als inadäquate, die (historische) Urteilskraft suspendierende Handlungsanweisungen erweisen. Als dominante gefährdet die monumentalische Geschichtsbetrachtung nicht weniger die Mannigfaltigkeit der Vergangenheit als die Größe der Zukunft.

Während folglich die monumentalische Historie nicht die „volle Wahrhaftigkeit“ (261) erstrebt, sondern der „mythischen Fiction“ (262) verwandt ist, ist es die *antiquarische* Geschichtsbetrachtung, die pietätvoll das Erbe der Geschichte in Treue und Dankbarkeit verehrt und bewahrt. Der Nutzen des Antiquarischen besteht darin, dem modernen Menschen durch die Vermittlung seiner historischen Herkunft Geborgenheit und Identität zu verleihen. Der Bewahrer bereitet dem Menschen ein „heimisches Nest“ (265) zur Kompensation der „Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit in der Moderne“, welche Ausdruck des Verlustes des „Mythos“¹⁷⁶ sind: „das Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln, das Glück sich nicht ganz willkürlich und zufällig zu wissen, sondern aus einer Vergangenheit als Erbe, Blüthe und Frucht herauszuwachsen und dadurch in seiner Existenz entschuldigt, ja gerechtfertigt zu werden“ (266f.), ist der tiefer liegende Antrieb antiquarischer Historie. Der Nutzen des Antiquarischen, als eine Form der plastischen Kraft, ist folglich darin begründet, dass sie das Vergangene in den Lebenshorizont integriert, indem sie es als Bedingung des eigenen Lebens auszuweisen und somit als verehrungswürdig zu prinzipieren vermag. Die Nachteile antiquarischer Geschichtsbetrachtung liegen indes auf der Hand. Sie generiert nicht nur ein „höchst beschränktes Gesichtsfeld“, das alles außerhalb der eigenen Identität

175 Ebd., S. 165.

176 Ebd., S. 170.

Liegende gar nicht wahrzunehmen imstande ist, sondern tendiert darüber hinaus, vernarrt in das Detail, zu einer nicht mehr gewichtenden „blinden Sammelwuth“ (268) zu depravieren, der alles „als gleich wichtig“ gilt: „endlich wird einmal alles Alte und Vergangene [...], einfach als gleichehrwürdig hingenommen, alles was aber diesem Alten nicht mit Ehrfurcht entgegen kommt, also das Neue und Werdende abgelehnt und angefeindet“ (267). Das Übergewicht des Antiquarischen „mumisiert“ das „frische Leben der Gegenwart“, indem es allein „zu bewahren“, nicht aber „zu zeugen“ (268) vermag. Am Ende verstellt die antiquarische Historie, die *Kontingenz* des „Alterswerts“¹⁷⁷ des Gewesenen missachtend, die Dimension des Zukünftigen vollends: „Die Thatsache, dass etwas alt geworden ist, gebiert jetzt die Forderung, dass es unsterblich sein müsse“ (268).

Die zukunftsvernichtende Tendenz des Antiquarischen, alles Vergangene zu verehren und es allein auf Grund des Alters heilig zu sprechen, konterkariert die *kritische Historie*, die das Gewesene „vor Gericht zieht“ (269). Der kritischen Geschichtsbetrachtung zeigt sich die Vergangenheit nicht als bewahrens- und verehrenswerter Nährboden der Gegenwart, sondern als verachtenswertes „Kontinuum von Gewalt und Versagung“¹⁷⁸:

„jede Vergangenheit aber ist werth verurteilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade die hier das Urtheil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich selbst verzehrende Macht. [...]. Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, in wie fern leben und ungerecht sein Eins ist. [...]. Mitunter verlangt aber dasselbe Leben, das die Vergessenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit; dann soll es eben klar werden, wie ungerecht die Existenz irgend eines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr diese Dinge den Untergang verdienen“ (269 f.).

Die kritische Historie befreit den am Vergangenen Leidenden; sie ist „*destruktive Historie*“¹⁷⁹ im Dienste der Emanzipation vom Tradierten, die die „Kraft“ voraussetzt, eine „Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen“ (269). Die kritische Geschichtsbetrachtung ist folglich Korrektiv der antiquarischen und dient der Zeitdimension der Gegenwart, indem sie diese von der Vergangenheit zu befreien trachtet. Hier liegt allerdings auch die Gefahr der Kritik verborgen, die sich als „Tendenz zur Maßlosigkeit“¹⁸⁰ bezeichnen lässt. So verurteilens-, ja verabscheungswürdig sich die historischen Untaten des Menschen der urteilenden Vernunft auch zeigen, „so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herstammen“ (270). Die ikonoklastische Totalzerstörung des Vergangenen im

177 Ebd., S. 173.

178 W. Ries: Nietzsche, S. 37.

179 K. Meyer: Ästhetik der Historie, 179.

180 M. Fleischer: Zeitlichkeit des Menschen, S. 78.

blitzartigen revolutionären Akt, scheitert an der historischen Situierung des Menschen, die sich als Resultat von „Verirrungen, Leidenschaften und Irrthümer[n], ja Verbrechen“ früherer Generationen darstellt: „es ist nicht möglich sich ganz von dieser Kette zu lösen.“ (270). Eingedenk des Menschen als konstitutiv historischem Wesen kann die revolutionär-kritische Tat keine tabula rasa schaffen, sondern vielmehr langfristig-evolutionär wirken, d.h. aber selbst wieder, wenn auch dem Begehr nach, eine fundamental andere *Geschichte* zeitigen. Gegen die kritische Geschichtsbetrachtung, soll sie nicht die Geschichte selbst zerstören und folgedessen ihre für das menschliche Dasein unhintergehbar Faktizität wahnhaft ignorieren, ist bei aller legitimer Kritik darauf zu insistieren, dass die Genesis des je Gegenwärtigen trivialerweise in ihrer eigenen Vergangenheit liegt, die als solche in diesem fortwirkt und somit nicht abstrakt negiert werden kann.

Nietzsches Modell möglicher Geschichtsbetrachtungen läuft folglich darauf hinaus, dass zum einen jede ihrer Formen an bestimmte Voraussetzungen – „der Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöthen eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit“ (271) – gebunden ist, die gegeben sein müssen, damit diese produktiv wirken und kein „Unheil“ (264) anrichten, und zum anderen, dass sie in einem sich ergänzenden und ausgleichenden Relationsverhältnis stehen müssen, um dem menschlichen Bedürfnis nach Geschichte gerecht werden zu können. Der Maßstab hierfür aber das Leben selbst: Die „Kenntnis der Vergangenheit“ ist kein Selbstzweck, sondern hat im „Dienste der Zukunft und Gegenwart“ (271) zu stehen. Gerade hierzu ist aber die moderne Historie nicht fähig, da sie es auf Grund vermeintlicher Objektivität, die als Wert an sich ausgegeben wird, nur Unmengen an historischem Wissen anhäuft, das nicht allein in keiner Beziehung zur Gegenwart steht, sondern diese in ihrer Aktivität zu hemmen und ersticken droht. Hinter dem positivistischen Objektivitätsideal der Geschichtswissenschaft verbirgt sich der Drang, „die Vergangenheit der zeitgemässen Trivialität anzupassen“ (289). Gegen das positivistische Registrieren des Vergangenen stellt Nietzsche die künstlerische „Kraft“ als wahrhafte „Objektivität“ (293), die den Stoff der Geschichte zu organisieren vermag: „Dazu gehört aber vor Allem eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschwellen, ein liebendes Versenktein in die empirischen Daten, ein Weiterdichten an gegebenen Typen – dazu gehört allerdings Objektivität, aber als positive Eigenschaft. So oft aber ist Objektivität nur eine Phrase. An Stelle jener innerlich blitzenden, äusserlich unbewegten und dunklen Ruhe des Künstlerauges tritt die Affection der Ruhe; wie sich der Mangel an Pathos und moralischer Kraft als schneidende Kälte der Betrachtung zu verkleiden pflegt“ (292).

Nietzsches Kritik am positivistischen Historismus¹⁸¹ ist nicht davor gefeit in Relativismus umzuschlagen, der ideologischer Bemächtigung der Geschichte Tür

181 Folgende Kritikpunkte Nietzsches am Historismus lassen sich mit K. Meyer bestimmen: a.) Der „Historismus radikalisiert den systematischen Zusammenhang

und Tor öffnet, wenn die Grenze zwischen Wissenschaft und Dichtung offensiv angefeindet wird: als „Postulat einer Zumutung.“¹⁸² Ohne die Darlegung eines Maßstabs der Aneignung und Kritik der Geschichte tendiert Nietzsches Ästhetizismus dazu, dem „Pramat der kreativen Existenz“ die „Dignität des Objekts“¹⁸³ zu opfern, wie K. Meyer konstatiert. Nietzsches Historienschrift schwankt so zwischen kritischer Aufklärung über die wissenschaftliche Weltbetrachtung und der Parteinaahme für Gegenaufklärung, die sich im maßstabslosen Ästhetizismus bzw. im alles und nichts begründenden Maßstab des Lebens verbirgt. Eingedenk dieser Widersprüche, die sich nicht, wie es typisch für das Gesamtwerk Nietzsches ist, auflösen oder reduzieren lassen, kann seine, bevor abschließend auf die Kritik optimistischer Geschichtsphilosophien eingegangen wird, Idealvorstellung menschlichen Umgangs mit Geschichte zusammenfassend wie folgt skizziert werden:

zwischen Epistemologie und Nihilismus [...], dadurch, dass er dem nihilistischen Effekt von Erinnerung und Gedächtnis in den historischen Wissenschaften ungebremsten Lauf lässt.“ b.) Der Historismus zeitigt eine „Musealisierung“ der historischen Gegenstände, die geschichtliche Ereignisse aus ihrem möglichen Bezug zur Gegenwart – interesselos – herauslässt und dem „Wertrelativismus den Boden“ bereitet. c.) Des Weiteren ist die „historisch-kritische Wissenschaft [...] nicht nur eine Verdoppelung nihilistischer Wirklichkeit im Modus des sammelnden Gedächtnisses“ und „nicht nur die museale Speicherung der Geschichte“, sondern sie „präsentiert“ darüber hinaus auch eine „spezifische Form von Tätigkeit, die aktiv zerstört“: die den historischen Gegenstand sezierende „analytische Methode“. K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 68, 69 u. 77. Für letzteres Argument steht bei Nietzsche die Geschichte der christlichen Theologie: die „schreckliche Tugend“ (KSA 1, 295) einer „vollkommen historische[n], das heißt gerechte[n] Behandlung“ des Christentums, hat dieses „in reines Wissen [...] aufgelöst und dadurch vernichtet“ (297). Dieser Sachverhalt ist von Nietzsche treffend erfasst worden und lässt sich m. a. W. wie folgt pointieren: „Sobald diskursives Denken darangeht, die Theologie vor dem Rückfall in den Mythos zu bewahren, sobald es die sacra doctrina als Wissenschaft zu begründen sucht, ist ihre Objektivität auf das begründende Denken relativiert. Die Geschichte der rationalen Durchdringung der christlichen Lehre ist der Prozeß ihrer inneren Auflösung.“ G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 39. Meyer verweist hierüber hinaus auch noch auf einen weiteren Aspekt von Nietzsches Kritik an der historisch-kritischen Wissenschaft, der keineswegs verschwiegen werden soll, da er doch Beispiel für Nietzsches nicht wegzuinterpretierende elitäre Obsession für Hierarchien ist: Die „quantitativ schrankenlose Forschungstätigkeit lässt sich über das tertium comparationis der Forschungsfreiheit mit demokratischen Gesellschaftsformen analogisieren. So ist aus elitär-konservativer Sicht die akademische Freiheit für den Niedergang der Universitäten verantwortlich, weil sie der Masse erlaubt, ihrem ‚gemeinen Erkenntnistrieb‘ nachzugehen. [...]. Nietzsches Kritik der wissenschaftlichen Historie gehört somit auch in die Tradition konservativer Kulturkritik, die sich gegen die Demokratisierung des Wissens und die damit verbundene diskursive Öffentlichkeit richtet.“ K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 75f.

182 J. Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, S. 514.

183 K. Meyer: Ästhetik der Historie, S. 192.

Ausgehend von der Daseinsanalyse des Menschen, die ergab, dass die Zeitlichkeit, Ausdruck des sich rastlos selbst verzehrenden Lebens, fundamentale Bestimmung menschlicher Existenz ist, ist eine zutiefst ambivalente Beziehung des Menschen zur Geschichte zu konstatieren. Der Mensch *ist* Geschichte und er kann nicht vergessen. Die Last des Gewesenen droht ihn dabei sowohl zu erdrücken als auch seine ihm wesenhafte Vergänglichkeit schonungslos vor Augen zu führen. Der Melancholie des Erinnerns muss daher die Kraft des Vergessens gegenüber gestellt werden. Diese Kraft ist das lebensermöglichte unhistorische Bewusstsein als notwendige Bedingung menschlicher Aktivität und der plastischen Kraft als die Fähigkeit, das menschliche Dasein in einen Horizont ‚einzuschließen‘. Das Unhistorische ist wie das Überhistorische die überlebensnotwendige menschliche Fähigkeit, das als fundamental bestimmte, gnadenlose Werden, das immer nur ewige Vergänglichkeit zeitigt, aus dem Horizont einer ausgedehnten, auf die Zukunft ausgreifenden Gegenwart in seiner Destruktivität zu suspendieren. Beide Mächte sieht Nietzsche in der Moderne durch die wissenschaftliche Historie massiv bedroht. An die Stelle kraftvollen Vergessens tritt die maß- und wahllose Erinnerung, die das Vergangene ins Unendliche und Gleichgültige anschwellen, was den modernen Menschen zur Auflösung in das Werden treibt und ihn zur Passivität verdammt. Historische Aufklärung zeigt sich als Kraft des Nihilismus, der die Werte des je Gewesenen nivelliert, so dass die sinnstiftende Illusion des Glaubens an das Überhistorische vernichtet wird, eine Illusion die Nietzsche später selber nicht mehr als Opiat anzuempfehlen vermag. Historie, die dem Menschen als Tier, das nicht vergessen kann, konstitutive Bedingung des Daseins ist, wird als wissenschaftliche, die nur dem maßlosen Maß vermeintlicher Objektivität verpflichtet ist, eine Kraft der Vernichtung menschlicher Existenz. Die moderne wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung widerspricht dem Ideal des Ausgleichs der Kräfte, die sich in Bezug auf die Aneignung des Gewesenen als Ergänzungsverhältnis von monumentalischer, antiquarischer und kritischer Historie darstellt, deren Mischungsverhältnis sich aus den konkreten Zielen, Nöten und Bedürfnissen der jeweiligen Situation stets neu ergibt und sich nicht abstrakt bzw. schematisch festlegen lässt: das Maß der für den Menschen existenziell-notwendigen Geschichtsbetrachtung ist ihr Wert für die Förderung des Lebens der Gegenwart und der Zukunft. Es ist dies der Punkt an dem Nietzsches Kritik an der modernen Geschichtsbetrachtung Gefahr läuft, in Gegenaufklärung umzuschlagen, da deren Wertmaßstäbe letztlich nicht begründet sind und die somit, Wissenschaft in künstlerische Dichtung auflösend, nicht davor gefeit sind, das Vergangene der subjektivistischen Instrumentalisierung und Ästhetisierung auszuliefern. Kritik tendiert zur Autodestruktion.¹⁸⁴ Am Ende

184 Im Nachlass ergreift Nietzsche offen Partei gegen die Aufklärung: „Widerspruch gegen die Zeit durch [...] Wahrhaftigkeit gegen die gute Natur [...] gegen die Aufklärung [...] gegen das entartete Christenthum [...] gegen den Gedanken der Revolution [...] gegen die Überschätzung des Staates [...] gegen das Historische [...] gegen die Hast. Herstellung des Metaphysischen Sinnes“ (KSA 7, 782).

bleibt es offen, ob die Überwindung des Daseins in der Moderne auch die „In-dienstnahme der Historie“¹⁸⁵ in toto obsolet werden lässt. Inwieweit die möglichen Formen der Geschichtsbetrachtung noch für eine ‚gesunde‘ Menschheit von Bedeutung wären, wenn die „konstitutive Relation zur historischen Krankheit der Moderne“¹⁸⁶ wegfièle, wird von Nietzsche nicht abschließend bestimmt.

Nietzsches Kritik der historisch-kritischen Wissenschaft ist aber nur eine Seite der Medaille. Nicht weniger vehement als diese ist die Kritik optimistischer Geschichtsphilosophien, deren Ahnherr Hegel ist.¹⁸⁷ Hegels „Lehre von dem Wirken Gottes oder des Vernünftigen“ ist nichts als „verkappte Theologie“ (KSA 7, 645). Im Mittelpunkt der Kritik steht der Begriff des „Weltprozesses“, der das Epigonentum begründet, welches sich selbst „als den wahren Sinn und Zweck alles früher Geschehenen vergöttert“ und die „eigne Zeit als das nothwendige Resultat dieses Weltprozesses“ (KSA 1, 308) rechtfertigt.¹⁸⁸ Dem Prozessdenken inhäriert die Vergötzung der Geschichte als „einzig souverän gesetzt[e]“ (308) Macht, vor deren Fakten in positivistischer Manier zu Kreuze gekrochen wird. Die „nackte Bewunderung des Erfolgs“ und die Deifikation des „Thatsächlichen“ (309) ist notwendiges Resultat einer Geschichtsphilosophie, die die Historie zum Ort der Epiphanie stilisiert:

„Wer aber erst gelernt hat, vor der ‚Macht der Geschichte‘ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chineshaft-mechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht [...], und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine ‚Macht‘ am Faden zieht. Einhält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Nothwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder der ‚Idee‘ – dann nur hurtig nieder auf die Knieve und nun die ganze Stufenleiter der ‚Erfolge‘ abgekniet“ (309).

185 K. Meyer Ästhetik der Historie, S. 189.

186 Ebd., S. 189.

187 Es ist hier nicht von Interesse, inwieweit Nietzsches Kritik Hegel wirklich trifft. Eine Antwort fiele sicherlich negativ aus. So spielt Nietzsche bspw. immer wieder auf Hegels berühmt-berüchtigte Formulierung von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit der Vernunft aus der Vorrede der Rechtsphilosophie an. Er missversteht diese, die Differenz zwischen Realität und Wirklichkeit nicht beachtend, als ein positivistisches Credo: „Vergötterung der Alltäglichkeit“ (KSA 1, 170) und „Vergötterung des Erfolges“ (197). Im Endeffekt lässt sich Nietzsche primär auch nicht über Hegel, von dem er weniger als bescheidene Kenntnisse besaß, sondern über das Prozessdenkens des Philosophen Eduard von Hartmann aus, welches er mit einer gnadenlosen und unfairen Polemik überzieht. Vgl. zur Rolle Hartmanns in Nietzsches Historienschrift, J. Salaquarda: Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, S. 30-45, der errechnet hat, dass sich Nietzsche auf nicht einmal 6% des Inhalts des Werks ‚Die Philosophie des Unbewussten‘ bezieht.

188 Zu Nietzsches Kritik an Hegel, dem Prozessdenken und optimistischer Geschichtsphilosophien vgl. KSA 1, 506; KSA 7, 637, 642-45, 649f. u. 661; KSA 8, 19, 36, 57, 76f., 95 u. 179.

Der Geschichtsoptimismus des 19. Jahrhunderts ist nichts Geringeres als die un-aufgeklärt-mythologische „Religion der historischen Macht“ (309), deren Hohepriester dennoch „Advocaten des Teufels“ sind, da sie „den Erfolg, das Factum“ zum „Götzen“ machen, welches „immer dumm“ (310), nie aber göttlich ist.¹⁸⁹ Das Selbstverständnis des „modernen Menschen“, „hoch und stolz auf der Pyramide des Weltprozesses“ (313) zu stehen und „Sinn und Lösung aller Werde-Rätsel“ (312) zu sein, ist nichts als Größenwahn: „Ueberstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du raste!“ (313). Wenn kein einheitlicher Weltprozess, in dem Gott bzw. die Vernunft – das „einzigste Vernünftige, was wir kennen, ist das Bischen Vernunft des Menschen“ (KSA 8, 36) – in Form von Sinn, Plan oder Vorsehung regiert und auch keine universale „Menschheits-Geschichte“ (KSA 1, 317) existiert, dann liegt es in der Aktivität der Menschen selbst, „Geschichte zu machen“ (KSA 7, 611), deren höchster Wert, in antiker Tradition von Nietzsche bestimmt, in der Hervorbringung unsterblich großer Individuen besteht:

„Aber die Welt muss vorwärts, nicht erträumt werden kann jener ideale Zustand, er muss erkämpft werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem missverständlichen Eulernernste. Es wird die Zeit sein, in welcher man sich aller Constructionen des Weltprozesses oder auch der Menschheits-Geschichte weislich enthält, eine Zeit in welcher man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern vielmehr die Einzelnen, die eine Art Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig“ (KSA 1, 317).

Bereits in der Nähe der Vorstellung einer Wiederkehr des Gleichen vorgetragen, ist Nietzsches Antwort auf die vermeintlichen Gesetze des historischen Weltprozesses ein tragischer Individualismus – „heroisch und hart“ (KSA 7, 780) – mit offenkundig elitärem – „meine Hoffnung: Züchtung der bedeutenden Menschen“ (KSA 8, 43), „Erzeugung des Genius“ (46) – Einschlag: der „Kämpfer gegen die Geschichte“ ist „dadurch tugendhaft, dass er sich gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannie des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetze jener Geschichtsfluctuationen sind“ (KSA 1, 311); der „Sinn des Lebens“ liegt nicht im „Fortschritt, sondern in den Individuen“ (KSA 7, 777). Bereits Ende der 1860er notiert Nietzsche den Gedanken, den er in seiner zweiten Unzeitgemäßen zur Ausführung bringt: „Der ‚Fortschritt‘ ist überhaupt kein historisches Gesetz, weder der intellektuelle noch der moralische noch der ökonomische“ (BAW III, 322).

Nietzsches Kritik an der Geschichtsphilosophie, das mag im Eifer ihrer postmodernen Aneignung leicht übersehen werden, ist aber, so treffend sie den Zeitgeist des 19. Jahrhunderts attackiert, keine an jeder Form geschichtsphilo-

189 Vgl. KSA 1, 170 u. 197; KSA 7, 611 u. 650.

phischen Denkens, sondern primär eine an ihrer optimistischen Variante.¹⁹⁰ Nicht nur basiert die Kritik des Optimismus auf einer Denkfigur, die, an Adorno erinnernd, dem „Guten“ die Treue hält, indem sie auf seine fundamentale Nichtexistenz insistiert und es als „Blasphemie“ bezeichnet, „in der Geschichte die Verwirklichung des Guten und Rechten“ (KSA 7, 644) zu sehen, da dies ein „bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ (KSA 1, 192) ist. Sondern Nietzsche selbst lässt nicht ab von geschichtsphilosophischen Konstruktionen: Das „Kräftige schlägt sich durch, das ist das allgemeine Gesetz: wenn es nur nicht so oft gerade das Dumme und das Böse wäre“ (KSA 7, 644). Dem „Aberglaube[n] an die Vernünftigkeit der Geschichte“, stellt Nietzsche die „grösste historische Macht“ – die „Dummheit“ und den „Teufel“ (637) – entgegen. Letztlich liegt, wie Nietzsche weiß¹⁹¹, seiner Kritik ein sowenig wie die Konstruktionen seines optimistischen Widerparts zu begründender *weltanschaulicher* Pessimismus zu Grunde, der, in kantischer Terminologie, zwischen „Terrorismus“ und „Abderitismus“¹⁹² changiert: „Christlich ausgedrückt: so ist der Teufel der Regent der Welt und der Meister der Erfolge und des Fortschrittes; er ist in allen historischen Mächten die eigentliche Macht und dabei wird es im Wesentlichen bleiben.“ Unchristlich ist zu konstatieren, „dass der Egoismus des Einzelnen, der Gruppen oder der Massen zu allen Zeiten der Hebel der geschichtlichen Bewegung war“ (KSA 1, 321); ein Faktum, welches Nietzsche im außermoralischen Sinne behandelt, d.h. weder tadeln noch lobt, sondern als schlichte Wahrheit ansieht.

Nietzsches *geschichtsphilosophischer* Pessimismus markiert die Grenze seiner luziden Kritik am (blindem) Progressivismus, der in der Arbeiterbewegung wirkmächtig wurde, als das Bürgertum bereits vom Angebot unzähliger Dekadenztheorien in vollem Maße, sein historisches Totalversagen antizipativ legitimierend, Gebrauch machte: Die historische Differenz der bürgerlichen-kapitalistischen Gesellschaft zu allen Formen vorbürgerlicher Vergesellschaftung

190 Vgl. die prägnanten Ausführungen von Meyer: Ästhetik der Historie, S. 37-45.

191 Was Schopenhauers Pessimismus für Nietzsche bedeutete, wird aus einem Brief vom Herbst 1867 an seinen Freund Paul Deussen deutlich: Dieser ist „nichts als eine ganz individuelle Apologie. [...]. Wer mir den Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: ,Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. [...]. Das Beste, was wir haben, sich eins zu fühlen mit einem großen Geiste [...], eine Heimat des Gedankens, eine Zufluchtsstätte für trübe Stunden [...] – wir werden sie andern nicht rauben wollen, wir werden es uns selbst nicht rauben lassen. Sei es ein Irrtum, sei es eine Lüge“ (KSB 2, 229). Unabhängig vom für Nietzsche nicht haltbaren epistemologischen Status des metaphysischen Pessimismus ist dieser für ihn eine überzeugende *Geisteshaltung*, womit sich der *theoretische* Status seiner Kritik am Fortschrittoptimismus allerdings als wenig konsistent erweist.

192 Immanuel Kant: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei ? in ders.: Politische Schriften, S. 151-74, hier S. 153.

geht im Nebel eines nivellierenden Pessimismus verloren. Nietzsche übersieht¹⁹³, dass der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich ein, von Marx in kritischer, keineswegs affirmativer Perspektive entdecktes ‚Entwicklungsgesetz‘ innewohnt¹⁹⁴, das einen Fortschritt zeitigt, dem die Regression immanent ist. „Äonenlang hatte die Frage nach dem Fortschritt keinen Sinn“¹⁹⁵, da der „Stand der technischen Produktivkräfte“¹⁹⁶ die Abschaffung des physischen Elends Aller verhinderte.

-
- 193 Nietzsches Kritik an vermeintlichen Geschichtsgesetzen ist untrennbar mit seinem aristokratischen Hass auf die ‚Massen‘ legiert: „Man fahre nur fort [...] die Geschichte vom Standpunkte der Massen zu schreiben und nach jenen Gesetzen in ihr zu suchen, die aus den Bedürfnissen dieser Massen abzuleiten sind, also nach den Bewegungsgesetzen der niederen Lehm- und Thonschichten der Gesellschaft. [...]. Wie, die Statistik beweise, dass es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkäfte Dummheit, Nachlässigkeit, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben, aber damit steht dann auch der Satz fest: so weit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts werth und ist die Geschichte nichts werth“ (KSA 1, 319f). Vgl. KSA 7, 642f u. bereits BAW III, 319-23. Es ist dies ein Glanzstück ideologischer Häme: Aus der Wahrheit, dass die bisherige, insbesondere die moderne Geschichte die Menschen endindividualisierend zu Massen ‚geformt‘, sie auf ihre elementarsten materiellen Bedürfnisse reduziert und somit uniformiert hat, wird die Lüge, dass die Ursache hierfür eine vermeintliche Entität namens Masse selbst sei; die Gebrechen der Zeit werden treffend geschildert, ihre Ursachen aber verschwiegen, verdunkelt oder verkannt. Dass Nietzsches paradigmatische Massenschelte den Modus vivendi konservativer Kritik darstellt, zeigt die Diplomarbeit von Karina Müller: Der Begriff der Masse bei Sigmund Freud und Hannah Arendt, Universität Hannover 2006, bes. S. 9-39 zur Ideengeschichte des Massenbegriffs und der Schluss S. 137f.
- 194 M. E. hat Moishe Postone diesen Sachverhalt treffend beschrieben: Die marxsche „historisch spezifische gesellschaftliche Erklärung der Existenz einer historischen Logik weist jede Vorstellung zurück, die menschliche Geschichte folge einer immanenten Logik. Sie erklärt diese Auffassung als eine weitere Projektion der Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft auf die Geschichte im allgemeinen. [...]. Die Idee, der Kapitalismus, nicht aber die gesamte Geschichte der Menschheit sei durch eine immanente historische Logik charakterisiert, steht jeder Konzeption einer Einheitlichkeit historischer Entwicklung entgegen. Doch bedeutet dies keine abstrakte Form von Relativismus. Obwohl die Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa eine kontingente Entwicklung gewesen sein mag, ist die Durchsetzung der Warenform ein globaler Prozeß [...]. Dieser Prozeß beinhaltet die Konstitution einer Weltgeschichte.“ M. Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft, S. 389f. Die der geschichtsphilosophischen Reflexion zu Grunde liegende real-historische Erfahrung wird von Nietzsche in seiner Kritik der Teleologie abstrakt negiert: Marx hingegen ist der „einzigste Denker des 19. Jahrhunderts, der dem Hegelschen Weltgeist nicht nur sein ‚Telos‘ entzieht, um ihn damit schon als vernichtet zu erklären. Marx löst den Weltgeist in den Weltmarkt auf“. Nietzsche entgeht dieser rationale Kern der Geschichtsphilosophie. Heinz Dieter Kittseiner: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt/Main 1998, S. 147.
- 195 Theodor W. Adorno: Fortschritt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 617-38, hier S. 625.
- 196 Ebd., S. 618.

Dieser Zustand ist auf Grund der (kapitalistischen) Entwicklung der Produktivkräfte allein technisch betrachtet obsolet: realer Fortschritt scheitert an der falschen Einrichtung der „gesellschaftlichen Gesamtverfassung“, die als, theologisch gesprochen, das realexistierende Böse, die „vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit“ als ein „seiner selbst bewußtes Gesamtsubjekt“ verhindert, und somit nicht nur längst abschaffbares sozial bedingtes Leid verewigt, sondern als Fundament des möglichen „totalen Unheils“¹⁹⁷ fortwest. Der „Fortschritt ist so wenig zu ontologisieren“ wie der „Verfall“¹⁹⁸, der Schein des immer Gleichen. Nietzsches Teufel bzw. Egoismus ist dem Unwesen bisheriger Vergesellschaftung geschuldet:

„Das Argument, es sei kein Fortschritt, weil keiner im Inwendigen sich ereigne, ist falsch, weil es die Gesellschaft, in ihrem geschichtlichen Prozeß, als unmittelbar menschliche fingiert, die ihr Gesetz habe an dem, was die Menschen selber sind. Aber es ist das Wesen historischer Objektivität, daß das von Menschen Gemachte, die Institutionen im weitesten Sinne, ihnen gegenüber sich verselbständigen und zu zweiter Natur werden. Jener Fehlschluß erlaubt dann die These von der sei's verklärten, sei's bejammerten Konstanz der Menschennatur.“¹⁹⁹

Angesichts der objektiv-realnen Möglichkeit eines menschlichen Fortschritts, der „nicht mehr jenem scheußlichen Götzen“ gleicht, der „den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte“ (MEW 9, 226), ist der ideologische Charakter eines ontologischen Pessimismus evident. Dieser weiß viel von der vermeintlichen Natur des Menschen und gar nichts von historisch-spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen zu berichten. Er erweist sich somit, wie bereits dargelegt, zum einen als unfähig, zwischen gleichsam, je nach Gusto, naturbedingten oder metaphysischen und dem historisch-sozial generierten und daher abschaffbaren und letztlich kontingeneten Leid zu differenzieren, und schließt zum anderen illegitimerweise aus der tragischen Verfasstheit menschlichen Daseins – seiner physischen wie metaphysischen Defizite – auf die Unmöglichkeit einer ‚vernünftigen‘, an der Abschaffung unnötigen Leids und der Schaffung menschenmöglicher Autonomie orientierten Einrichtung der Gesellschaft. Doch Nietzsches Sicht der Dinge auf diese eine Perspektive zu reduzieren, ist auch in diesem Fall zum Scheitern verurteilt:

„Wäre die Historie nicht immer noch eine verkappte christliche Theodicee, wäre sie mit mehr Gerechtigkeit und Inbrunst des Mitgefühls geschrieben, so würde sie wahrhaftig am wenigsten gerade als Das Dienste leisten können, als was sie jetzt dient: als Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde. Aehnlich steht es mit der Philosophie [...]. Mir scheint es dagegen die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Din-

197 Ebd., S. 618.

198 Ebd., S. 622.

199 Ebd., S. 631.

ge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“ (445; vgl. KSA 8, 45).

Wie die Antworten des jungen Nietzsche auf diese Frage im Kontext des Politischen lauten – nachdem das Leiden der tragischen Welterfahrung sich auch als die Substanz seiner Zeitanalyse und Historienkritik erwiesen hat – ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

2.4. Uneindeutige Eindeutigkeiten oder das Politische

Spätestens seit Lukács’ Generalabrechnung, die einen geradlinigen Weg von Nietzsche zu Hitler konstruiert, wird Nietzsches politisches Denken kontrovers, emotional und polemisch diskutiert. In der Regel wird dieser Diskurs so geführt, dass auf der einen Seite der Verweis auf die politische Dimension Nietzsches zur Diskreditierung seines gesamten Denkens instrumentalisiert wird, während auf der anderen Seite Nietzsches luzide Kritik an der philosophischen Tradition und die Diagnose des Nihilismus der Moderne dazu genutzt werden, sich nicht mehr den Aspekten des Politischen in seinem Denken zuwenden zu müssen bzw. sie als unerheblich erklären zu können. Beide Verfahren werden Nietzsche nicht gerecht. Weder ist es legitim, in einem reduktionistischen Verfahren Nietzsches Philosophie von seinen politischen Aussagen her zu interpretieren oder gar beide in eins zu setzen noch wird man dieser gerecht, wenn die Dimension des Politischen pietätvoll ausgeklammert wird. Nietzsches Denken ist polyperspektivisch, niemals aber harmlos; es „darstellen, ohne anzustoßen“²⁰⁰, bedeutet, es zu ent-substanzialisieren. Nietzsche selbst bezeichnete seine Wahrheiten als „furchtbar“ (KSA 6, 365). Wer Nietzsches bedingungsloser Redlichkeit die Treue halten will, hat sich auch seinen politischen Provokationen auszusetzen, die nicht zu bagatellisieren, sondern ernst zunehmen sind. Nietzsche schreibt bezüglich seines ‚Zarathustra‘, dass er „Niemanden als dessen Kenner gelten“ lässt, „den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat“ (KSA 5, 255). Dies gilt für alle Schriften Nietzsches. Interpretationen, die sich von der gnadenlosen Kraft der nietzschen Worte blenden lassen, deren Ironie nicht zu nehmen wissen und die Abgründe hinter den Gründen scheuen, gehen fehl. Wer Nietzsche schätzt, wird ihn kritisch lesen: das Letzte, was er wollte, waren „„Gläubige““ (KSA 6, 365).

Was heißt dies in Bezug auf das Politische im Denken Nietzsches? Nietzsche war zweifelsohne kein Denker des Politischen, was aber keinesfalls damit gleichzusetzen ist, dass er ein unpolitischer Denker gewesen ist. Sein Interesse galt we-

200 Max Horkheimer: Bemerkungen zu Jaspers’ Nietzsche, in ders.: Gesammelte Schriften 4, S. 226-235, hier S. 227.

der dem politischen Tagesgeschäft noch dem Politischen als solchem. Wie sind Nietzsches genuin politische Aussagen dann zu interpretieren und der politische Gehalt seiner zentralen, *prima facie* unpolitischen philosophischen Annahmen zu gewichten? Henning Ottmann geht davon aus, dass von „Nietzsches Politik [...]“ reden heisst, von seiner Philosophie als ganzer sprechen zu müssen. Erst die großen Begriffe öffnen die letzten Türen.“²⁰¹ Dem ist zuzustimmen, soweit hiermit ein reduktionistisches Verfahren konterkariert wird, welches Nietzsches politische Stellungnahmen und Urteile zum Ausgangspunkt einer Interpretation seiner Philosophie macht. Überdies hinaus verweist diese Annahme darauf, dass den „großen Begriffen“ ein politischer Gehalt innenwohnt, der u. U. konträr steht zu Nietzsches explizit politischen Äußerungen. Wie auch aus der Diskussion um die marxsche Theorie bekannt, wäre in Bezug auf das Politische zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Nietzsche zu unterscheiden. Die politischen – esoterischen – Implikate der fundamentalen Philosopheme sind aus diesen selbst und nicht aus explizit – exoterischen – politischen Stellungnahmen zu gewinnen. So richtig diese Annahme auch ist, die ich im zweiten Hauptteil der Arbeit begründeter und detaillierter darzulegen erhoffe, so besteht hierbei aber, auch bei Ottmann, die Gefahr, eindeutig politische Aussagen nicht mehr als solche zu nehmen. Urs Marti hält in seiner kritisch-philologischen Studie zu „Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie“, einer Interpretation, die nur auf die „großen Begriffe“ zielt, entgegen, dass *allein* aus dieser Perspektive der Sinn politischer Äußerungen sich nicht erschließt. Meiner Ansicht nach fordert er zu Recht die historische Situierung Nietzsches politischen Denkens als „Beitrag zur politischen Diskussion in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“²⁰². Marti legt die *politischen* Quellen von Nietzsches politischem Denken frei und zeigt so auf, in welchem Maße dieses sowohl unzeitgemäß als auch „oft“²⁰³ zeitgemäß ist. Berechtigerweise warnt er davor, von Nietzsches „Metaphysikkritik auf die politischen Ideen zu schliessen.“²⁰⁴ So wenig Nietzsches Philosophie auf seine „Politik“ zu reduzieren ist, so wenig sind seine politischen Annahmen allein aus seinen großen Begriffen zu verstehen. Explizit politische Stellungnahmen sind in den zeitgenössischen *politischen* Kontext und Diskurs zu situieren und als solche in und aus diesen zu interpretieren.

Für die folgenden Überlegungen bedeutet dies einerseits, dass nicht die großen Begriffe des frühen philosophischen Tragizismus im Vordergrund der Betrachtung stehen, andererseits, dass Nietzsches genuin politische Äußerungen als politischer Ausdruck der gesellschaftlichen und politischen Realität begriffen werden. Zu diesem Zwecke werden Nietzsches Schriften bis einschließlich der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ inklusive des Nachlasses systematisch bezüg-

201 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 346.

202 Urs Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993, S. 7.

203 Ebd., S. 4.

204 Ebd., S. 2.

lich ihrer politischen Stellungnahmen dargestellt.²⁰⁵ Im Zentrum der Interpretation stehen Nietzsches vielfältige Kritik an zeitgenössischen politischen und sozialen Erscheinungen und die Konsequenzen, die er aus dieser zieht. Die Diskussion mündet in der nach wie vor brisanten Frage, ob und inwiefern Nietzsches (frühes) *politisches* Denken in die geistige Vorgeschichte des Faschismus gehört.

Nietzsches politisches Denken ist durchgängig durch einen radikalen Elitismus, massiven Antisozialismus und virulenter Massenverachtung gekennzeichnet. Seine Kritik an den politischen Emanzipationsbestrebungen der Moderne ist aber, was ihre Ambiguität ausmacht, nicht zu verwechseln mit einer Apologie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft im Allgemeinen und dem deutschen Kaiserreich im Besonderen. Auch sie verfallen der Kritik. Diese wird im Folgenden zuerst unter dem Aspekt der Revolutions-, Demokratie- und Sozialismuskritik dargestellt. Daran anschließend wird Nietzsches Kritik des imperialen Deutschland dargelegt, bevor zum Schluss seine eigene ‚positive‘ Politik skizziert wird.

Nietzsches Kritik der modernen politischen Emanzipation fundiert in einer generellen Kritik eines aufklärerisch-optimistischen Menschenbildes und der mit diesem verbundenen trügerischen Hoffnung, durch politische Reformen und Revolutionen den tragischen Charakter der menschlichen Existenz zu lindern oder gar überwinden zu können: „Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie“ (KSA 1, 365). Der aufklärerisch-optimistische „Glaube an das Erdenglück aller“ (117) und die naive rousseauistische²⁰⁶ „Verherrlichung des Menschen an sich“, der von „Natur“ (122) aus gut sei, bergen in der Entfachung revolutionärer Illusionen nichts weniger als die Gefahr einer „grauenvollen Vernichtung“ der Kultur: „Es giebt nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sclavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen“ (117). Nietzsche nimmt sein Zeitalter als eines des „atomistischen Chaos“ wahr, in welchem „ungeheure Kräfte“ wie im „Brakessel einer Hexenküche“ „funda-

205 Nicht weiter berücksichtigt werden die wenig originellen politischen Stellungnahmen des Schülers und Studenten Nietzsche. Bis Mitte der 1860er hat Nietzsche wohl bürgerlich-liberal mit republikanischem Einschlag Stellung bezogen. Unverbunden stehen sich „Erinnerung an den Vormärz“ und „Aristokratismus“ gegenüber. In den Jahren 1865-68 bezieht Nietzsche positiv Stellung zu Preußen, dessen politische Ambitionen aber alsbald in Konflikt mit Nietzsches eigentlichem Interesse – der Errichtung der Kultur – geraten. Vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 11-18, und R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 24-30 u. 202-207.

206 „Der Widerspruch gegen“ Rousseaus „Zivilisationskritik ist ein Grundmotiv von Nietzsches Denken“, wobei insbesondere dessen „christlich-moralische Fehlinterpretation der Natur“, die dieser eine ursprüngliche „Güte, Freiheit und Gerechtigkeit“ andichtet, zur Disposition steht. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 26 u. 30. Vgl. zur Haltbarkeit und den Quellen von Nietzsches Rousseaukritik ebd., S. 26-44 u. 53-57.

mentale Erschütterungen“ (367) generieren. Die Sorge gilt der Eindämmung der „Fluth der überall unvermeidlich scheinenden Revolution“, wobei nicht daran gezweifelt wird, dass nicht nur vieles dem „Untergange geweiht ist“, sondern diesen auch „verdient“ (504). Was Nietzsche im Wesentlichen fürchtet, sind nicht fundamentale Transformationsprozesse der menschlichen Gesellschaft, sondern die Gefahr, dass im Zuge dieser auch die „edelsten Besitzthümer der Menschheit“ (504) vernichtet werden. Es ist der „Schrei nach Freiheit“ der „unterdrückten Masse“ (768), der „aufgereizt“ durch die „Verführer“ (765) der „Kommunisten und Sozialisten“ (767) die „Mauern“ der „bluttriefenden“ (768) Kultur zum Einsturz zu bringen droht; Gefahren einer „Weltbetrachtung“, die ihre „Wurzeln in den Lehren der französischen Aufklärung und Revolution d.h. in einer gänzlich ungermanischen, ächt römisch flachen und unmetaphysischen Philosophie hat“ (773). In einem vielzitierten Brief an seinen Freund Carl von Gersdorff vom 21.6.1871 gibt Nietzsche emotional Auskunft über seine Angst vor der in der Pariser Commune erstmals Gestalt angenommenen proletarischen Revolution:

„Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopf erschreckt, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe. Wenn wir uns einmal persönlich aussprechen könnten, so würden wir übereinkommen, wie gerade in jener Erscheinung unser modernes Leben [...] den ungeheuren Schaden verräth, der unserer Welt anhaftet: wie wir Alle, mit unserer Vergangenheit, schuld sind an solchen zu Tage tretenden Schrecken, so daß wir ferne davon sein müssen, mit hohem Selbstgefühl das Verbrechen eines Kampfes gegen die Cultur nur jenen Unglücklichen zu imputieren. [...]. Als ich vom Pariser Brände hörte, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln. [...]. Aber auch bei meinem höchsten Schmerz war ich nicht im Stande, einen Stein auf jene Freveler zu werfen, die mir nur Träger einer allgemeinen Schuld waren, über die viel zu denken ist!“ (KSB 3, 203f.).²⁰⁷

Dass der radikale Antisozialist Nietzsche gegenüber den Hassiraden seines Bekannten²⁰⁸ darauf insistiert, dass die kulturzerstörerische Tendenz der proletarischen Revolte nicht den Insurgenten, sondern einer allgemeineren, tiefergehenden

-
- 207 Nietzsches Sozialismuskritik reicht bis in seine Schulzeit zurück. So schreibt er im April 1862, dass „alle socialen und communistischen Ideen“ an dem „Irrtum“ leiden, der „ganzen Menschheit irgend eine spezielle Form des Staates oder der Gesellschaft gleichsam mit Stereotypen aufdrucken zu wollen“ (BAW II, 58). In seiner Pfortenser Abschlussarbeit ‚De Theognide Megarensi‘ befasst sich der junge Nietzsche mit dem Untergang des alten dorischen Adels: „Der Communismus dringt ein“ (BAW III, 16). Nietzsche entwickelt hier „sehr früh eine Art tragischen Aristokratismus.“ H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 13. Vgl. zur Bedeutung der Commune für den militanten Antisozialismus im Allgemeinen, E. Traverso: Moderne und Gewalt, S. 109-20.
- 208 Vgl. zu den militant-reaktionären Ausfällen Gersdorffs die Ausführungen von U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 143f.

den Krise der Moderne selbst anzulasten ist, belegt, dass es primär „nicht der Aufstand gegen eine politische Ordnung und ökonomische Ordnung“, sondern die mit dieser vermeintlich verbundenen „Infragestellung der Kultur“²⁰⁹ ist, die er fürchtet. Kultur als der eigentlich legitime Daseinsgrund des Menschen, deren „Ziel“ keineswegs das „größtmögliche Glück eines Volkes“, sondern die „Erzeugung großer Werke“ (KSA 7, 432) durch den „Genius“ ist, hat aber, so die apodiktisch vorgetragene These Nietzsches, das „Sklaventhum“ (KSA 1, 767) zur Voraussetzung. Allein die Schaffung des Genius ist das „Ziel des Staates“ (KSA 1, 776), der wie das „Volk“ und die „Menschheit“ nicht um seiner „selbst wegen“ (KSA 7, 354), sondern „nur ein Mittel zu diesem Zweck“ (355) ist. Gegen den von Nietzsche als spezifisch modern (v)erachteten Euphemismus einer „Würde der Arbeit“ als Ausdruck eines „sich vor sich versteckenden Sklaven-thums“ insistiert er auf das aristokratische Ideal, dass „Arbeit eine Schmach sei“ (KSA 1, 765). Nietzsche nimmt kein Blatt vor den Mund: Wer Kultur will, muss auch die Stärke haben, brutalste Sklaverei, die „um der geringen Anzahl olympischer Menschen“ wegen noch „gesteigert“ (767) werden muss, als ihre notwendige Bedingung zu akzeptieren: „Deshalb dürfen wir auch die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt“ (768).

Dass die Apologie der „Mehrarbeit“ (767) der Vielen zu Gunsten einer ins Abstruse imaginierten Genien-Elite nach Maßgabe des erreichten Niveaus der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte längst ein irrationaler Anachronismus ist, kommt Nietzsche nicht zu Bewusstsein. Versunken in antikisierender Graecophilie nivelliert Nietzsche die fundamentalen Differenzen zwischen den Produktionsbedingungen und den diesen inhärierenden Freiheitspotentialen der griechischen Antike und der kapitalistischen Moderne: „In contrast to the appropriateness of Marx's critique, Nietzsche's grasp of the economic and social realities of modern society seems very superficial, no more trenchant or adequate than that of typical ,romantic anticapitalist“²¹⁰, konstatiert Keith Ansell-Pearson in

209 Ebd., S. 147.

210 Keith Ansell-Pearson: *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge 1994, S. 78. Interessant ist in diesem Kontext die Interpretation der fünften Vorrede ‚Homer's Wettkampf‘ (KSA 1, 783-92) – die im Übrigen eine kritischere Bewertung der vorhomerischen Zeit gegenüber der Konzeption der Tragödienschrift andeutet – von R. Schmidt: „Nietzsche geht, gegen den keinerlei Gesetzen als denen anarchischen Kampfes folgenden Adel, der diesen selbst vernichtet wie der ungezügelte Umlauf der Waren den bürgerlich-freien Markt, den ersten Schritt mit Hesiod, um in einem zweiten Schritt mit den Spielen des ‚kampflustigen ritterlichen Adel(s)‘ Homers ewige Gesetze zu geben. Diese sollten den Adel gegen die ihm innwohnenden zerstörerischen Tendenzen und zugleich gegen seine Spiele erst ermöglichen den Sklaven schützen. Über diesen Horizont reichte Nietzsches Blick auch in den folgenden Jahren nicht, sein homeisch-hesiodisches Konzept bleibt das Paradigma seines utopischen Denkens, dessen Zentrum bannen wollte, was nicht zu bannen war: die entfesselte Welt zirkulierender Waren, deren Strudel nicht voluntaristisch zu entgehen war.“ R.

diesem Kontext zu Recht. In bereits kritischer Manier legt Nietzsche seinen unhaltbaren Ausführungen schlussendlich eine ‚metaphysische‘ Apologie zu Grunde, die diese „entsetzliche[n] Constellation der Dinge“ als „Abbild des Urschmerzes und Urwiderspruchs“ (768) der Welt ideologisch verklärt und somit der rationalen Kritik entzieht.²¹¹

Nietzsches Kritik fundiert in der Annahme, dass der Zweck menschlichen Daseins die Kultur ist, der sich alles andere, insbesondere auch die Politik als Mittel zu subordinieren hat. Ziel der Kultur aber ist es, das Genie zu erzeugen, das allein in seinen großen Werken das Dasein zu rechtfertigen imstande ist. Eine solche Kultur gibt es in der Moderne nicht, da in ihr bloße Mittel zum Selbstzweck sich verkehren. Der junge Nietzsche macht hierfür in paranoid antisemitischer Manier die „internationalen heimatlosen Geldeinsiedler“ verantwortlich, die „Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate [...] mißbrauchen“ (774). Für Nietzsche wurzeln „alle Übel der sozialen

Schmidt: Text ohne Ende, S. 93. M. E. ist dies ein gelungenes Beispiel für historisch-gesellschaftliche Situierung Nietzsches (politischen) Denkens, die in der Literatur nach wie vor selten anzutreffen ist. Vgl. zu Nietzsches Apologie der Sklaverei und der „Mythisierung der kapitalistischen Konkurrenz“ auch Georg Lukács: Zerstörung der Vernunft, Neuwied 1962, S. 286f.

- 211 Georg Lukács hat diesen Modus ideologischer Legitimation herrschenden Elends treffend als „indirekte Apologetik“ charakterisiert: „Während die direkte Apologetik bemüht ist, den Kapitalismus als die beste aller Ordnungen darzustellen, als ragenden endgültigen Gipfelpunkt der Menschheitsentwicklung, arbeitet die indirekte die schlechten Seiten des Kapitalismus, dessen Scheußlichkeiten grob heraus, erklärt sie aber zu Eigenschaften nicht des Kapitalismus, sondern des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt.“ G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, S. 182f. Lukács’ Grundthese, dass der „Einheitspunkt des Zusammenhangs von Nietzsches Gedanken die Abwehr des Sozialismus, der Kampf um die Entstehung eines imperialistischen Deutschland war“ (283), ist falsch. M.E. ist damit aber nicht die Frage nach Nietzsches eigener politischer Positionierung ad acta zu legen, die Lukács so falsch nicht anzugeben weiß. H. Ottmann hat eine ausführliche Lukács-Kritik vorgelegt, die zwar deutlich zu machen vermag, wie wenig gehaltvoll und undialektisch Lukács’ Begriff der Irrationalität ist und was von der Konstruktion eines geradlinigen Weges von Nietzsches Ästhetizismus zur faschistischen Ästhetik zu halten ist. Vgl. Henning Ottmann: Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 570-86. Ottmanns „Anti-Lukács“ gipfelt allerdings in der unhaltbaren These, dass Lukács’ Figur von „Nietzsche als Antisozialist“ der Höhepunkt seiner „Nietzscherverhunzung“ (584) sei. Sicherlich war Nietzsches Antisozialismus weniger „zentrale[s] Motiv“ seines Denkens als vielmehr „Abfallprodukt ganz anderer Zielsetzungen“ (586), d.h. nicht ein Erstes, sondern ein Abgeleitetes. Ottmann versucht wie in seinem großen Nietzschiwerk, von dem diese Arbeit sehr viel gelernt hat, Nietzsche politisch zu entdramatisieren, indem er seinem Antisozialismus die fehlende Apologie des Kapitalismus zur Seite stellt, um so eine „Äquidistanz“ (584) Nietzsches zu Sozialismus und Kapitalismus als „feindliche Brüder“ (585) zu konstatieren. Kurzum: Gerade dies, worauf Ottmann an keiner Stelle eingeht, gilt, wie ideologisch auch immer, im Großen und Ganzen auch für den Faschismus und den Nationalsozialismus.

Zustände, samt dem nothwendigen Verfall der Künste“ in der Herrschaft einer „eigensüchtigen staatlosen Geldaristokratie“, der auch die Propagierung des „Revolutionsgedankens“ (774) anzulasten ist. Es mag dahingestellt sein, inwieweit diese Frühform einer ‚jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung‘ eine Konzession an die Gedankenwelt der Wagners, den Adressaten von Nietzsches Elaborat²¹², darstellt. Unzweifelhaft hingegen ist, dass seine Argumentation das „Produkt einer reaktionären, antijüdischen, antifranzösischen und antikosmopolitischen Weltanschauung“²¹³ ist, die als einziges „Gegenmittel“ gegen die „Geldtendenz“ in einem ganz unmetaphorischen Sinne nur den „Krieg“ (774) zu verabreichen weiß: „So sei es denn ausgesprochen, daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Nothwendigkeit ist, wie der Sklave für die Kultur“ (774). Nicht nur das „erste Recht“ ist „Anmaßung Ursupation Gewaltthat“ (770). Für das Ziel der Schaffung einer Kultur bleibt die rohe Gewalt ein ebenso legitimes wie adäquates Mittel.

Der Kritik der Kommodifizierung und Kommerzialisierung der Kultur korrespondiert die Kritik an der zeitgenössischen Bildung, die zu einer „nutzbaren Magd“ (715) im „Kampf um's Dasein“ (713) degradiert wurde. Wahre Bildung schwebt für Nietzsche allerdings „hoch über jener Welt der Noth“ (714) und ist gekennzeichnet durch ihre weltliche „Nutzlosigkeit“ (KSA 7, 413), so dass es wenig verwunderlich ist, dass er in der „allgemeine[n] Bildung“ ein „Vorstadion des Communismus“ erblickt: die „allgemeinsten Bildung“, die „gar kein Privilegium mehr verleihen kann“, ist Ausdruck der „Barbarei“, die die Bildung „unter den Erwerb“ (243) subsumiert. Nietzsches exzessiver Elitismus und virulenter Antisozialismus zeigen sich in seiner Kritik der zeitgenössischen Bildung als zwei Seiten derselben Medaille. Gegen die „Gegner der wahren Bildung“ insistiert er auf der unhintergehbaren „aristokratischen Natur des Geistes“, die es gegen die unlegitimen Forderungen der Masse zu verteidigen gilt: „im Grunde meinen sie, als ihr Ziel, die Emancipation der Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen, im Grunde streben sie darnach, die heiligste Ordnung im Reiche des Intellekts umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse [...] unter dem Scep-

212 Nietzsches ‚Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern‘ sind alle für Cosima Wagner verfasst worden. Die hier ausführlich zitierte Vorrede zu ‚Der griechische Staat‘ geht im Wesentlichen auf einen Entwurf einer erweiterten Form der ‚Geburt der Tragödie‘ zurück, den Nietzsche Anfang 1871 verfasste. Vgl. KSA 7, 333-49. Dieser nicht publizierte Part der Tragödienschrift wie auch das ebenfalls nicht veröffentlichte längere Vorwort an Richard Wagner (vgl. 351-57) belegen die politische Stoßrichtung von Nietzsches Erstlingswerk, die auch ohne die deutlicheren Worte aus dem Nachlass unverkennbar ist: Es ist zu beharren auf die „rein religiösen Ursprünge[n]“ der Tragödie, so dass „jegliche politisch-sociale Sphäre“ aus dieser „ausgeschlossen ist“, und daher es nichts als „Blasphemie“ sei, im tragischen Chor die „Ahnung einer ‚constitutionellen Volksvertretung‘“ (KSA 1, 52) zu sehen.

213 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 24.

ter des Genius“ (KSA 1, 698).²¹⁴ Letztlich sind der „Glaube an die Masse“ (KSA 7, 244) und ihre soziale Befreiung der Erzfeind von Nietzsches politischem Denken: Das, wovon die „Socialisten träumen, zerstört das Fundament der großen Intelligenzen“ und somit, wie hinzuzufügen ist, den „Werth des Daseins“ (KSA 8, 93) als solchem. Die Massen sind folglich nur aus der Perspektive der herrschenden Elite und ihrer möglichen Gefährdung durch dieselben von Interesse: Die „Massen sind nur zu betrachten einmal 1) als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechten Papier und abgenutzten Platten 2) als Widerstand gegen die Grossen 3) als Werkzeuge der Grossen. Im Übrigen hole sie der Teufel“ (KSA 7, 642).²¹⁵

Doch hier ist Einhalt zu gebieten. Nietzsches politische Eindeutigkeiten gilt es als solche zweifelsfrei in ihrer so typischen brutalen Offenheit darzustellen, ohne sie in liberaler Geste, mit dem Ziel, sie zu verharmlosen, in den akzeptierten Kanon des politischen Denkens zu integrieren. Bernhard Taureck bringt in seiner Studie ‚Nietzsche und der Faschismus‘ Nietzsches politische Eindeutigkeit auf den Punkt: „Nietzsches politische eindeutige Stellungnahme liegt in einem Votum für die Herrschaft weniger über viele.“²¹⁶ Nietzsche spricht politisch eine unmissverständliche Sprache. Die Ergebnisse des eben Ausgeführten sind nicht

214 Vgl. KSA 7, S. 378-80 u. 412f.

215 Es gibt nur ganz wenige Stellen im Werk Nietzsches, in denen das ‚Volk‘ als ein positiver Begriff Verwendung findet. Diese finden sich zumeist in der Wagner-schrift bzw. in deren Kontext und stellen wie die plumpen antisemitischen Stereotypen m. E. Konzessionen an den verehrten Meister dar: „Man kann nicht glücklich sein, so lange um uns herum Alles leidet und sich leiden schafft; man kann nicht sittlich sein, so lange der Gang der menschlichen Dinge durch Gewalt, Trug und Ungerechtigkeit bestimmt wird“ (KSA 1, 452). Für die „Zukunft“ gilt es, dass „es keine höchsten Güter Beglückungen mehr giebt, die nicht den Herzen Aller gemein sind. Der Schimpf, welcher bisher dem Worte ‚gemein‘ anklebte, wird dann von ihm hinweggenommen sein“ (503f.). Schlussendlich: „Nieder mit der Kunst, welche nicht sich zur Revolution der Gesellschaft, zur Erneuerung und Einnigung des Volkes drängt“ (KSA 8, 220). Diese Aussagen stehen im diametralen Gegensatz zu Nietzsches durchgängiger Massenverachtung und sind nicht Ausdruck einer seiner vielen, sich auch widersprechenden Perspektiven auf das Politische, sondern Anbiederungen an den ehemaligen Revolutionär. Als wahrhaftiger gewichtet dürften Nietzsches Aussagen wider den „Bund mit den Gebildeten“ (KSA 7, 719) resp. Philister einzustufen sein: „Jetzt allein zu hoffen auf die Klassen der niedern ungelehrten Menschen. Die gelehrt und gebildeten Stände sind preiszugeben“ (717). Nietzsches Aristokratismus ist zum einen stets einer der (künstlerischen) Bildung, nicht des Blutes und (politischer) Macht, zum anderen ein Utopicum. Er bezieht sich nicht auf tatsächlich herrschende Kreise: „Ich habe gegen alles, was heute noblesse heisst, ein souveraines Gefühl von Distinktion, – ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein. [...]. Alle herrschenden Begriffe über Verwandtschaftsgrade sind ein physiologischer Widersinn, der nicht überboten werden kann“ (KSA 6, 268).

216 Bernhard H. F. Taureck: Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und die Folgen, Hamburg 1989, S. 48. Dieser Arbeit ist im Übrigen meine Kapitelüberschrift entlehnt.

zu relativieren und dennoch horcht man auf, wenn man im Nachlass die bildungspolitische Forderung der „Gleichheit des Unterrichts für alle bis zum 15ten Jahre“ findet, die sich mit der Geißelung der „Prädestination zum Gymnasium durch Eltern“ als ein „Unrecht“ (299) verbindet. Es ist dies ein Beispiel dafür, dass eine oberflächliche Lektüre Nietzsches unter dem Aspekt seiner politischen Urteile, Ansichten und Meinungen die Uneindeutigkeit des Eindeutigen zu überlesen Gefahr läuft und ihn so „als Bundesgenosse von Mächten“ darstellt, die er „verabscheut“ (KSA 1, 372): Der eindeutigen Parteinaahme des *jungen* Nietzsche gegen die politische Moderne im Allgemeinen und ihrer jüngsten Frucht, dem Sozialismus, im Besonderen korreliert keineswegs eine Parteinaahme für den Status quo des nationalistisch-imperialen deutschen Kaiserreichs.

Hofft Nietzsche in seiner Tragödienschrift noch auf die „Wiedergeburt des deutschen Mythus“ (147), die vom „reinen und kräftigen Kerne des deutschen Wesens“ auszugehen habe, welches nach der „Ausscheidung gewaltsam eingepflanzter fremder Elemente“ sich „nach einem Führer umblicken sollte“, der es „in die längst verlorne Heimat zurückbringe“ (149), so rückt er, wie im vorherigen Kapitel bereits angedeutet, alsbald von der Konzeption eines antiromanisch-germanophilen „Fundamentalismus im nationalreligiösen Sinne“²¹⁷, der ‚Erlösung‘ qua mystischer Regression intendiert, ab. Nietzsche stellt sich entschieden gegen den nationalistischen Dünkel und Taumel, gegen die „abscheuliche deutsche Kultur, die jetzt gar noch die Trompetenstöße des Kriegsruhms um sich her erschallen lässt“ (KSA 7, 480). Gegen die „Selbstglorifikation“ (581) des Deutschen Reiches insistiert Nietzsche, von seinem Basler Kollegen Jakob Burckhart inspiriert, darauf, dass jede „grosse Macht“ eine „grosse Schuld“ (784) enthält und eine „ungeheure Verpflichtung“ (779) darstellt. Nietzsche wünscht sich nicht nur „Freiheit vom Nationalen“ (794), sondern ist sich trotz seiner frühen mythologischen Germanophilie längst darüber im Klaren, dass Nationen ‚vorgestellte politische Gemeinschaften‘ (B. Anderson), d.h. soziale Konstruktionen, nicht aber gleichsam natürliche Entitäten darstellen. „Zuletzt handelt es sich gar nicht um Völker, sondern um Menschen, die Nationalität ist zumeist nur die Consequenz starrer Regierungsmassregeln, d.h. einer Art Züchtung durch umschließende Gewalt und Bändigung“ (646). Fernab jedes völkisch-rassistischen Gedankengutes – „Wo hätte es je autochtonen Völker gegeben!“ (KSA 8, 12) – und kontra jeder „Vergötterung der abgezogenen Allgemeinbegriffe, Staat, Volk, Menschheit, Weltprozess“ (KSA 7, 662) lautet Nietzsches zunehmend transnational-europäisch „Zukunftsmensch: der europäische Mensch“ (KSA 8, 44) – orientierte Lösung: „Nicht deutsche Bildung, sondern Bildung des Deutschen ist unser erstes Ziel“ (KSA 7, 508). Die anvisierte Kultur ist folglich nicht national fundiert, sondern „überdeutsch“; sie „redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen“ (KSA 1, 505). Wer darüber hinaus nach Nietzsches „Päan auf den Krieg“

217 Stefan Breuer: Moderner Fundamentalismus, Berlin/Wien 2002, S. 207. Vgl. KSA 1, 127-29, 153f. u. 541, u. KSA 7, 241f., 275, 284f. u. 353.

(774) – dem „Winterschlaf der Cultur“ (KSA 7, 775) – eine Präferenz imperialer Größe erwartet, sieht sich nicht weniger getäuscht als derjenige, der Nietzsches Hoffnung auf den ‚deutschen Mythos‘ zu ernst nimmt. Das „politische Übergewicht“ ist nicht nur kein Wert an sich, sondern selbst die „grösste Schädigung“ (779) – der „Sieger wird meistens dumm“ (775) – da sie das eigentliche Ziel jeder Politik, die Schaffung der Kultur, zu verunmöglichen droht: „Der Staat, der sein letztes Ziel nicht erreichen kann, pflegt unnatürlich-groß anzuschwellen. Das Weltreich der Römer ist im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes“ (149).²¹⁸ Nietzsches politischer Feind ist nicht zuletzt der „schreckliche Noth- und Raubstaat: wo die stärksten Individuen sich an die Stelle der besten setzen“ (773). Der Staat, die „fressende Fackel des Menschengeschlechts“ (KSA 1, 771), war mithin für Nietzsche auch keineswegs „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“²¹⁹, sondern weit mehr eine List der Vernunft bzw. der Natur, die ihm auf „grausamste Weise durch Unterwerfung“ (KSA 7, 142) der Menschen zur Geburt verhilft: Das „einzelne höchst selbstsüchtige Wesen würde nie dazu kommen, die Kultur zu fördern. Darum giebt es den politischen Trieb, bei dem zunächst der Egoismus beruhigt ist. In Sorge für seine eigne Sicherheit wird er zum Frohndienner höherer Zwecke gemacht, von denen er nichts merkt“ (142).

Nietzsches politisches Denken ist fernab des Glaubens an „endgültige ideale Ordnungen“ und an ein „goldenes Zeitalter“, in dem „übermenschliche Güte und Gerechtigkeit“ (KSA 1, 506) herrschen. Ob die Zukunft sich zum Besseren wendet, zeigt sich daran, dass diese „im Schlimmen wie im Guten, offener“ sein wird, wobei Nietzsche amoralisch davon ausgeht, „dass der freie Mensch sowohl gut, als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist“ (506). Wie der junge Marx träumt der junge Nietzsche von einer jenseits ihrer christlichen und kapitalistischen Verkrüppelung „im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ (507) und, inspiriert von der „antiken Frische“ (MEW 40, 71), von einer Gesellschaft, die „keine pfäffischen Gesichter, keine eingefleischten Wüsteneinsiedler, keine fanatischen Schönfärber der gegenwärtigen Dinge, keine theologisierende Falschmünzer, keine gedrückten und blassen Gelehrten“ (KSA 8, 117) kennt. Der Weg dorthin aber ist die „Organisation des Geniestaates – das ist die wahre platonische Republik“ (KSA 7, 379). Nietzsche war, wie Ottmann festhält, „in politicis gar nicht so weit von Platon“, den er bekanntlich Zeit seines Lebens als Aristokraten und durch Sokrates verhinderten Künstler bei aller philosophischen Gegnerschaft verehrte, „entfernt. Der Staat ist Erziehungsstaat wie

218 Vgl. zur politischen Deutung des Apollinischen und Dionysischen auch KSA 1, 133, wo Nietzsche unterstreicht, dass auch hier die Griechen zwischen den Extremen indischer Weltablehnung und römischer Verweltlichung in „classischer Reinheit eine dritte Form“ erzeugten, die zum Vorbild gereicht.

219 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 57.

bei Platon, seine Spitze bilden die ‚Genies‘²²⁰, die, so ist hinzuzufügen, den Wert des Daseins an sich darstellen und für die die Masse der rechtlos Versklavten bloß ein Mittel dazu ist, ihnen eine arbeitsfreie Existenz zu gewährleisten.

Nietzsches eindeutige Parteinahme für Elitenherrschaft, Sklaverei und offene Gewalt und gegen Sozialismus, Demokratie und Gleichheit ist offensichtlich mit der Uneindeutigkeit behaftet, nichtsdestotrotz dem imperialen deutschnationalen Kaiserreich nicht weniger feindlich gesinnt zu sein als der modernen politischen Emanzipation. Nietzsches politisches Denken ist jenseits klassischer zeitgenössischer Strömungen anzusiedeln, was sich aus dem Sachverhalt erklären lässt, dass seine Politik in letzter Instanz „Sache einer überpolitischen Metaphysik“ ist, die sich als „[a]ntikisierende platonische Utopie, Überpolitik und schließlich Apolitie“²²¹ zu erkennen gibt. Nietzsche komponierte eine Gemengelage aus antimoderner „rückwärts-gewandte[r] Utopie“²²² und modern-antimodernem bedingungslosem Ästhetizismus, der sich in seinen regressiven Erlösungshoffnungen als fundamentalistisch klassifizieren lässt und als solcher, im Versuch die ‚funktionale Differenzierung‘ moderner Gesellschaften samt ihrer Gebrechen qua des säkularen Absolutum der Kunst aufzuheben, „in die Dialektik des deutschen Geistes, der die Schönheit hoher Kultur erstrebte und allzuoft die Häßlichkeit unpolitischer Politik erreichte“²²³, verstrickt ist.

Nietzsches „ästhetischer Fundamentalismus“²²⁴ ist wie seine gesamte Frontstellung zur (politischen) Moderne zugleich Ausdruck derselben. Nietzsche ist weder konservativ noch reaktionär, sondern zollt der modernen Dekadenz als notwendigem Durchgangsstadium im Prozess der Umwertung der Werte „Anerkennung“²²⁵. Es ist die Paradoxie der Legierung von Progression und Regression, die Nietzsches Denken auszeichnet, sich schwer auf *einen* Punkt bringen lässt und sich als adaptionsfähig für alle und keinen bis heute erweist.²²⁶ Die Spezifik von Nietzsches politischem Denken liegt in der „Idee einer Überwindung der Moderne durch deren Beschleunigung“²²⁷. Dem ästhetischen Fundamentalismus inhäriert wie allen radikal anti-modernen Reflexen die gewaltsame

220 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 45. Vgl. zu Nietzsches paradoxem Platonismus auch B. Taureck: Nietzsche und der Faschismus, S. 62 u. 64-66.

221 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 48.

222 Ebd., S. 47.

223 Ebd., S. 78.

224 S. Breuer: Moderner Fundamentalismus, S. 73. Der ästhetische Fundamentalismus setzt, was seine spezifische Modernität ausmacht, die „Herausbildung einer gesellschaftlichen Sondersphäre voraus, in der es um Kunst und nichts als die Kunst geht“ (S. 73). Ziel des ästhetischen Fundamentalismus ist es die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit mittels des säkularen Absoluten – der Kunst – aufzuheben und so (verlorene) „Einheit, Ganzheit, Sinn“ (14) zu stiften.

225 G. Lukács: Zerstörung der Vernunft, S. 276

226 „Sage mir, was du brauchst, und ich will dir dafür ein Nietzsche-Zitat besorgen.“ Kurt Tucholsky.

227 S. Breuer: Moderner Fundamentalismus, S. 203.

Negation sozialer Differenzierungsprozesse zu Gunsten eines im Falle Nietzsches säkularen Absoluten, das als fundamentales Konstitutum einer Totalität fungiert, das die *Sinnlosigkeit* der Moderne aufzuheben vorgibt, indem es als Medium konzipiert wird, welches verdinglichte Lebens- und Sozialstrukturen sowie die Herrschaft formaler bzw. instrumenteller Rationalität zu überwinden vermag. Dass eine solche Konzeption der Komplexität moderner Gesellschaften nicht zu entsprechen vermag, liegt nicht weniger auf der Hand als die Tatsache, dass diese einer Deifikation der Kunst gleichkommt, die bei Nietzsche am virulentesten im Kontext seiner Apotheose des schaffenden Genies in Erscheinung tritt. Die Verbindung von Ästhetizismus und Barbarei wird hier greifbar, wird der Kunst doch unterstellt was sie nicht ist, Erlösung zu sein, die alle Gebrechen der Zeit aufzuheben vermag. Durch die völlige Überfrachtung der Kunst ist diese zum Scheitern verurteilt und wird so zum Bruderkuss mit ihrem wahren Antipoden, der Gewalt, *verführt*. Der ästhetische Fundamentalismus, der alles der Kunst als vermeintlich Absoluten unterordnet und die Politik – ein „starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß“²²⁸ – inadäquaten, soteriologischen Imperativen und Maßstäben subsumiert, ebnet den keineswegs geradlinigen, nichtsdestotrotz verhängnisvollen Weg zur „Ästhetisierung des politischen Lebens“, die ein Kennzeichen des „Faschismus“²²⁹ ist.

Neben dem militanten, sich bis ins Totalitäre steigernden Ästhetizismus ist es sein wohl kaum zu überbietender Elitismus und radikaler Antiegalitarismus, der Nietzsche in die geistige Vorgeschiede des Faschismus katapultiert. S. Breuer hat Nietzsches politische Optionen in seiner Idealtypisierung der Grundpositionen der deutschen Rechten treffend als Neoaristokratismus klassifiziert, was Nietzsches Obsession für Hierarchien als Konstituens seines gesamten, in diesem Falle nicht bloß explizit politischen Denkens gerecht wird.²³⁰ Breuer insistiert darauf, dass man Nietzsches „Originalität“ im „Rahmen der politischen Rechten nicht genügend betonen kann“²³¹, ohne aber zu verschweigen, dass er dieser eine „Sprache“ gab, „an die Nationalsozialisten gut anschließen konnten.“²³² Sicherlich, von dem SA-Mob und der NS-Volksgemeinschaft hätte sich Nietzsche mit Grauen abgewendet, ist es doch, wie Franz Neumann in seinem ‚Behemoth‘ hervorhebt, Nietzsches „Individualismus“, der den „Rahmen jeder autoritären Ordnung“²³³ sprengt. Doch dieser Individualismus ist der einer Elite, deren Existenz

228 M Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 185.

229 Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/Main 1963, S. 42. Vgl. B. Taureck: Nietzsche und der Faschismus, S. 64 f. u. 69f.

230 Vgl. Stefan Breuer: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871-1945), Tübingen 1999, S. 30 u. 52-57.

231 Ebd., S. 55.

232 Ebd., S. 57.

233 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, herausgegeben und mit einem Nachwort von Gert Schäfer, Frankfurt/Main 1984, S. 167.

auf der Versklavung einer entrechteten Masse von Arbeitern basiert. Mithin sind sowohl sein radikaler Elitismus, Antiegalitarismus und Antisozialismus auf der einen Seite als auch seine antikonservative Anerkennung der modernen Verhältnisse und oberflächliche Kritik der kapitalistischen Ökonomie Momente, die auch für die faschistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts konstitutiv waren. Wenn Ottmann zu Recht betont, dass aus Nietzsches Antisozialismus kein Prokapitalismus zu folgern ist, so geht er nicht darauf ein, dass in dieser Allgemeinheit und Flachheit seine Kapitalismuskritik durchaus dem des Nationalsozialismus ähnelt, dem bürgerlicher Kapitalismus und marxistischer Sozialismus ebenfalls als zu vernichtende Erscheinung ein und desselben Übels – des Juden – galten: Es ist gerade Nietzsches Antikapitalismus, der ihn in die Nähe des Faschismus rückt.²³⁴ Antikapitalismus und Sozialismus können bekanntlich in vielen Gewändern auftreten. Dass diese alszu häufig anti-modern und reaktionär ausfallen, haben bereits Marx und Engels in ihren unzähligen Kritiken und Polemiken bloßgestellt. Wenn auch nicht im Namen der Kultur und des genialen Künstlers, sondern in dem der arischen Rasse und reinblütigen NS-Herrenmenschen-Elite waren programmatisch Kapitalismus und Sozialismus *gleichermaßen* im imperium germanicum zu überwinden. Der Nationalsozialismus als der gewaltsame Lösungsversuch der Fundamentalkrise der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft stellte eine „*Zerfallsform bürgerlicher Herrschaft*“²³⁵ dar, dessen Telos eine rassifizierte, hierarchisch stratifizierte arische Volksgemeinschaft war, die politisch auf unmittelbaren Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen und ökonomisch auf einer imperial-ausbeuterischen, ganz und gar nicht technikfeindlichen²³⁶ Sklavenwirtschaft basiert hätte. Zumindest

234 M. Postone hat treffend das Wesen des romantischen Antikapitalismus beschrieben: „Kapital selbst [...] wird lediglich in der Erscheinungsform seiner abstrakten Dimension verstanden: als Finanz- und zinstragendes Kapital.“ Eine solche „Form des ‚Antikapitalismus‘ beruht auf dem einseitigen Angriff auf das Abstrakte. Abstrakte und Konkretes werden nicht in ihrer Einheit als begründende Teile einer Antinomie verstanden“. Moishe Postone: Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/Main 1988, S. 242-54, hier S. 250. Es ist evident, dass Nietzsches Kritik an der ‚Geldtendenz‘ genau in dieser Art und Weise das Geld – die vergegenständlichte Erscheinungsform abstrakter Vergesellschaftung – nicht mehr als Manifestation der Wertseite der Ware, sondern als ihr Anderes begreift, welches als Ursache allen Übels herhalten muss. Dass das Geld nicht mehr als dinglicher Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als deren Ursache angesehen wird, ist das proton pseudos dieses Antikapitalismus. Vgl. auch bereits F. Neumann: Behemoth, S. 234-41.

235 Gert Schäfer: Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion, in F. Neumann: Behemoth: S. 665-776, hier S. 695.

236 Wie modern und bürgerlich selbst die vermeintlich chthonisch-pagane ‚Blut und Boden‘ Fraktion des NS dachte, hat Stefan Breuer: *Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt 2001, S. 41-46, dargelegt. Dies ist kein Zufall: „Im fetischistischen ‚Antikapitalismus‘ des Faschismus wird ‚Blut wie Maschine, als konkretes Gegenprinzip zum Abstrakten

Letzteres kommt den Vorstellungen Nietzsches nahe, der in späten Jahren auch nicht davor zurück schreckte, die „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“ (KSA 6, 313) zu fordern.

Wenn der historische Nationalsozialismus fraglos eine Klassengesellschaft war, die die Funktionsprinzipien der kapitalistischen Ökonomie nicht zu transzendieren vermochte²³⁷, so ist doch nicht weniger evident, dass diese nicht mit dem marxschen Begriff des Kapitals kongruiert und auf eine neue Form der Ver gesellschaftung verweist.²³⁸ Die Verwandtschaft Nietzsches zum Faschismus besteht in diesem Kontext darin, dass beide die politische Moderne als solche anerkannten und in ihren politischen Konzepten Rechnung trugen, indem sie „Herr schaftsformen *neuen Typs*“²³⁹ konzipierten. In Bezug auf das Politische hat man es beim Faschismus weder mit einer Spielart des Konservatismus noch mit einer einfachen Reaktion, sondern vielmehr mit einer Revolution gegen die Revolution zu tun. Dem entspricht auf der Ebene gesellschaftstheoretischer Argumentation, dass der Faschismus „als Rebellion gegen die Zivilisation und nicht einfach als eine Wiederholung des Archaischen, sondern dessen Wiedererzeugung in der Zi vilisation durch die Zivilisation“²⁴⁰ zu verstehen ist. Nietzsche misst also auch in der Sphäre des Politischen die Extreme der Dialektik der Moderne aus, die sich am deutlichsten in der faschistischen Regression qua technologischer Progression offenbart. Er läuft dabei stets Gefahr, dem Pol das Wort zu erteilen, dessen Ge schäft die ‚Zerstörung der Vernunft‘ und somit der Basis der eigenen Kritik ist: Die radikale Kritik der Vernunft schlägt um in die Apologie des Irrationalismus, dessen Kern die Glorifizierung der Herrschaft und ihrer voluntaristischen Gewalt

gesehen. Die positive Hervorhebung der ‚Natur‘, des Blutes, des Bodens, der konkreten Arbeit, geht ohne weiteres zusammen mit einer Verherrlichung der Technologie und des industriellen Kapitals.“ M. Postone: Nationalsozialismus, S. 255.

- 237 „Die Garantie der Verwertung des Kapitals und damit die Produktion und Reproduktion der Klassenherrschaft“ blieben erhalten, was insbesondere in der Phase des totalen Krieges und der mit diesem einhergehenden Reorganisierung der Kriegswirtschaft nochmals deutlich wurde. G. Schäfer: Franz Neumanns Behemoth, S. 708. Vgl. zur NS-Klassengesellschaft F. Neumann: Behemoth, S. 430ff. u. zur Kriegswirtschaft S. 615 ff.
- 238 Hierauf hat Gert Schäfer bereits sehr früh verwiesen, was ihm eine zu erwartende Schelte von der Partei der Allwissenden einbrachte: „Der konsequente Faschismus strebe ein System direkter Herrschaft an, in dem die aus dem Kapitalismus entwickelten Begriffe, auch die kritischen des Marxismus, weithin sinnlos werden.“ Ders.: Ökonomische Bedingungen des Faschismus, in: Reinhard Kühnl (Hg.), Texte zur Faschismusdiskussion, Hamburg 1974, S. 204–19, hier S. 215.
- 239 G. Lukács: Zerstörung der Vernunft, S. 327.
- 240 Theodor W. Adorno: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, in: Psyche – Zeitschrift der Psychoanalyse 24/1970, S. 491. Im selben Tenor charakterisierte Marx bereits 1847 die Dialektik des modernen Fort schritts: „Die Barbarei erscheint wieder, aber aus dem Schoß der Zivilisation selbst erzeugt und ihr angehörig; daher aussätzige Barbarei, Barbarei als Aussatzkrankheit der Zivilisation“ (MEW 6, 553).

ist. Nietzsches politisches Denken fundiert in der Erfahrung der Brüchigkeit des bürgerlichen Fortschritts und antizipiert die Krisen moderner Vergesellschaftung des 20. Jahrhunderts. Seine Antworten auf die Krise sind unzeitgemäß, weil sie radikaler als seine konservativen Zeitgenossen die Moderne als unhintergehbare Faktum akzeptieren und so zu Vorstellungen führen, die erst in der Zukunft aktualisiert worden sind. Nietzsche war ein Seismograph zukünftiger, aber in der Gegenwart verpuppter Krisen. Seine Lösungsversuche der Krise „verdanken“ ihre monströse Gestalt der Tatsache, dass er keinen Begriff von ihrer eigentlichen Ursache hatte: Nicht die Aufhebung der Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern ihre Unterdrückung qua unmittelbarer Gewalt ist ihre Essenz, die sie freilich in geistige Verwandtschaft zum Faschismus bringt: „Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen. Problem: wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren“ (KSA 13, 18).

Um es abschließend zu personalisieren: Nietzsche ist durch einen Abgrund von Geist und Humanität von Hitler getrennt. In seinem ehrlichen Hass auf die gesellschaftliche Gegenwart und ihren Zeitgeist baut er aber immer wieder Brücken, die einen Kontakt zu jenem Ungeist²⁴¹ herstellen: „Nietzsche gehört der Tradition jener bürgerlichen Denker [...] an, die aus Empörung über die Unwahrheit der Gesellschaft zynisch deren Wahrheit als Ideal gegen das Ideal ausgespielt und mit der kritischen Gewalt der Konfrontation jener anderen Wahrheit geholfen haben, die sie am grimmigsten als die Unwahrheit verhöhnen, in die sie von der Vorgeschichte verzaubert ist.“²⁴² Wenn auch Lukács’ unhaltbare reduktionistische Interpretation dem Geist Nietzsches nicht gerecht wird, so bleibt dennoch festzuhalten, dass dessen politische Komponente in den Kontext der langen Vorgeschichte des „Zusammenbruch[s] der bürgerlichen Gesellschaft“²⁴³

241 In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung des Nationalsozialismus im Allgemeinen und Hitlers im Speziellen darin besteht, als Kraft der Synthesis auf Seiten der politischen Rechten fungiert zu haben. Der „polykreativen Praxis des Regimes entsprach ein Polyzentrismus auf der Ebene der Ideen“. Stefan Breuer: Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich, Darmstadt 2005, S. 55. Die faschistischen Parteien waren „Parteien mit Weltanschauungen, aber keine Weltanschauungsparteien“ (S. 56), deren Zusammenhalt nicht über eine gemeinsame stringente politische „Ideologie“ (196), sondern durch die „spezifische Verbindung von Gewalt, Charisma und Patronage“ (57) organisiert wurde. In der NSDAP war es der charismatische Führer, der die Mittlerrolle übernahm und zu Gunsten des politischen Machterhalts intransigente Strömungen in der Partei mit Gewalt liquidierte. Die *ideologische Heterogenität* des faschistischen Denkens *verkompliziert* folglich die Frage nach Nietzsches Verhältnis zu diesem.

242 Theodor W. Adorno: Reflexionen zur Klassentheorie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 373-9, hier S. 386f..

243 Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 2. Aufl. München 1999, S. 23. Dass der 1. Weltkrieg „den Zusammenbruch der

zu situieren und – wie der Faschismus – nicht als atavistisches vormodernes Projekt, sondern als genuines Produkt der Modernisierung selbst zu charakterisieren ist.²⁴⁴ Eine „Hermeneutik der Unschuld“²⁴⁵ verfehlt folglich ihren Gegenstand

(westlichen) Zivilisation des 19. Jahrhunderts markiert“ (S. 21), trifft fraglos zu. Das 19. Jahrhundert ist aber trotzdem nicht in rosigen Farben zu malen (vgl. S. 28), da so die Kontinuität zwischen dem klassischen bürgerlichen Zeitalter und dem der Katastrophen unterschlagen wird: „Zwischen den Massakern der imperialistischen Eroberungen und der ‚Endlösung‘ gibt es nicht nur ‚phänomenologische Affinitäten‘ noch entfernte Analogie. Dazwischen besteht eine historische Kontinuität, die aus dem liberalen Europa des 19. Jahrhunderts ein Laboratorium der Gewalttaten des 20. Jahrhunderts und aus Auschwitz ein authentisches Produkt der westlichen Zivilisation machte.“ E. Traverso: Moderne und Gewalt, S. 155.

- 244 Vgl. M Postone: Nationalsozialismus, S. 286 (Anm. 7.). Postones ‚theoretischer Versuch‘ erklärt prägnant den ambivalenten Charakter des NS aus den Antinomien der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Zur Erklärung der Vernichtung der Juden taugt sein ‚kapitallogischer‘ Ansatz allerdings nicht, da mit diesem das Moment der rohen und brutalen Gewalt des Verbrechens nicht thematisiert, geschweige denn erklärt werden kann.
- 245 So J. Rehmann: Postmoderner Links-Nietzscheanismus, S. 25, der diese gelungene Kennzeichnung von Domenico Losurdo übernommen hat. Ein Beispiel für eine solche ‚Hermeneutik der Unschuld‘ ist etwa, wenn Ottmann im Kontext von Nietzsches fröhlem Republikanismus den ‚Zarathustra‘ zitiert: „Es ist die Zeit der Könige nicht mehr ...“ H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 12. Da, wo Ottmann Pünktchen setzt, steht im Original „; was sich heute Volk heisst, verdient keine Könige“ (KSA 4, 263). Der auf Hölderlin zurückgehende Satz erhält so einen diametral entgegengesetzten, antidemokratischen Sinn. Ein weiteres Beispiel ist die häufig zum Beleg für Nietzsches Antietatismus angeführte Äußerung, dass der „Staat“ das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (61) ist. Hört sich gut an, ein Schuh wird aber erst daraus, wenn man den Kontext dieser Aussage beleuchtet: Für Nietzsche ist der Staat zu kritisieren, nicht weil er, wie noch bei Marx, Ausdruck und Instrument der Klassenherrschaft ist, sondern weil er angeblich zum Schutz der „Überflüssigen“ (61) vor der aristokratischen Herrenkaste und ihrer unmittelbaren Gewaltherrschaft erschaffen wurde. Nietzsches anti-libertäre Staatskritik ist nichts als ein Votum zur Rückkehr „zur unverschämten einfachen Herrschaft von Säbel und von Kutte“ (MEW 8, 118). Im Übrigen ist es bekanntlich auch ein Merkmal des nationalsozialistischen ‚Behemoth‘, dass dieser in Differenz zum italo-faschistischen Leviathan den Staat weder vergöttlicht noch als obersten Zweck und Wert, sondern als bloßes Mittel der ‚Bewegung‘ betrachtete. Vgl. F. Neumann: Behemoth, S. 90-113. Weitere Beispiele für unhaltbare und verharmlosende Nietzscheinterpretationen, insbesondere postmoderner Denker, en Detail geliefert zu haben, ist die Leistung der Studie von J. Rehmann. So lobenswert die dort zu findenden Analysen fragwürdiger, die politischbrisanten Dimensionen Nietzsches vernachlässiger Interpretationen auch sind, so wenig wird er aber entgegen eigener Versicherung, auch „die Intuitionen und Anregungen Nietzsches auf ihre Stärken hin auszuwerten“ (S. 25) Nietzsches Denken in seiner Radikalität, Ambivalenz und dessen eigentlichen Motivationen gerecht. Von Nietzsche bleibt bei Rehmann *nichts* übrig als ein Herrschaft und Gewalt apologisierender Aristokrat mit religiösen Gelüsten. Insbesondere seine Interpretation der ewigen Wiederkehr als ‚Religion‘ und des Übermenschen als ‚Herrschernatur‘ sind weder neu noch originell, sondern legen vielmehr dar, dass der Autor von den *objektiven* Leiden, die sich in Nietzsches Begriffen niederschlagen,

und zeigt sich der schillernden Radikalität Nietzsches nicht gewachsen, die sich als Antwort auf die Ambivalenz des modernen Fortschritts dechiffrieren lässt.

2.5 Die Fahne der Aufklärung

Nietzsches Schaffen nach seinen ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ macht eine „Wende von Kunst und Mythos zu Erkenntnis und Wissenschaft.“²⁴⁶ Wie Marx’ und Engels’ Co-Produktion ‚Die deutsche Ideologie‘ (1846) stellt Nietzsches Werk ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ (1878-80) einen tiefen Einschnitt in seiner geistigen Entwicklung dar, der gern als „Bruch“²⁴⁷ charakterisiert wird, was er indes weit weniger – analog zu Marx – radikal war als es den Anschein macht. Man muss den radikal-skeptizistischen Kältestrom der Aufklärung, der tief unter der dröhnen und schäumen Artistenmetaphysik fließt nicht weniger als die Kontinuität der Thematik des Dionysischen, die Nietzsches Früh- und Spätwerk verbindet, vergessen machen, wenn man schroffe Brüche im Gesamtwerk konstatieren will. Es besteht weit mehr, wie auch bei Marx, eine Dialektik von Kontinuität und Bruch im Denken Nietzsches, die sich als Akzentverschiebung von Perspektiven fassen lässt, die weder abstrakte Negationen des Vergangenen noch unvermittelte Novitäten aus dem Nichts darstellen. Eine solche nun in der Tat radikale *Neusituierung* des verdächtigenden Blickes in und auf die Welt stellt Nietzsches ‚Buch für freie Geister‘ dar, das eine neue Schaffensperiode einläutet. Nietzsche will „die Fahne der Aufklärung [...] von Neuem weiter tragen“ (KSA 2, 47), ein Bekenntnis, das in dieser Offensivität und Deutlichkeit fraglos wie eine Feinderklärung an seine früheren Schriften klingt.

Retrospektiv bezeichnet Nietzsche seine radikal-aufklärerische „Schule des Verdachts“ (13) als „Denkmal einer Krisis“ (KSA 6, 322), deren Grund in der Befreiung von falschen Idealen und Vorbildern lag. Es war Zeit „Abschied zu nehmen“ (KSA 2, 372) und sich einer „geistigen Kur“ (371) zu unterziehen, deren Ergebnis weniger eine Totalrevision des Bisherigen als eine Befreiung des Eigenen von fremden Einflüssen darstellt: daher „diese Härte, dieser Argwohn, dieser Hass auf die eigenen Tugenden“ (20). Ein „Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung“ (16) war das Zeichen der Zeit. Nietzsche führt von nun an einen „Krieg ohne Pulver und Dampf, ohne kriegerische Attitüden, ohne Pathos“ (KSA 6, 323) gegen jede bisher als wahr geglaubte Wahrheit, das „Fragezeichen“ (KSA 2, 17) hinter jedes „Ideal“ (KSA 6, 322) setzend, um einen „Irrthum nach dem anderen [...] aufs Eis“ (323) zu legen. Der

wenig verstanden hat. Entsprechend muss Nietzsches Krankengeschichte schließlich zur Erklärung herhalten. Vgl. ders.: Postmoderner Links-Nietzscheanismus, bes. S. 88-93.

246 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 121.

247 W. Ries: Nietzsche, S. 41.

„Lsgelöste“ (KSA 2, 17), jenseits der „Fesseln von Liebe und Hass, ohne Ja, ohne Nein“ Lebende, frönt der „Lust an der Willkür“. Ob „Alles vielleicht im letzten Grunde falsch?“ (17) ist, ist die alle Subversion fundierende Ausgangsfrage. Nietzsches Programm der Destruktion aller menschlichen Illusionen inthronisiert zu diesem Zweck eine subversiv-entlarvende Tiefenpsychologie als „Grundlagendisziplin“²⁴⁸ der schonungslosen Aufklärung, die keinem Ideal und Heiligtum der Menschheit die schmerzvolle, bisweilen tödliche Traktierung auf dem „psychologischen Secirtisch[es]“ (59) erspart. Nietzsche konfrontiert seine Leser nicht aber allein mit „lauter harte[n] Psychologica“ (KSA 6, 324), sondern beschreitet nun, als einer, der „mühsam“ von der historischen Krankheit „genesen lernte“ (KSA 2, 370), den Weg einer Totalhistorisierung menschlicher Existenz. Mit den Mitteln subversiver Genealogie versucht Nietzsche, das statische Sein der Metaphysik – *den Menschen und die Wahrheit* – als perspektivischen, lebensdienlichen Schein zu entlarven und in das ewige, begrifflich nicht fassbare Werden aufzulösen. Die Aufdeckung der psychologischen und historischen Genesis menschlicher Lebens-, Denk-, und Gefühlswelten dient dabei sowohl der Aufklärung über als auch zur befreien Vernichtung von herrschende(n) und beherrschende(n) Idealen, d.h. Illusionen.

Nietzsches von nun an präferierte aphoristische Form der Darstellung ist selbst Ausdruck der konstatierten Unabgeschlossenheit und Mannigfaltigkeit möglicher Perspektiven auf die „widersprüchliche[n] Konstitution des Wirklichen“²⁴⁹. Einem zerbrochenen Spiegel gleich reflektiert Nietzsches Universum subversiver Blicke die a-zentrische endlose Vielheit des sich zum Werden verflüchtigenden Seins. Nietzsches Philosophie jener Tage durchzieht allein eine negative Einheit qua Destruktion des Falschen: Eine negative Systematik totaler Negation, die keine positiv aufhebende Synthesis des Zerstörten intendiert und so in der Universalisierung des Scheins terminiert; ein Befreiungsschlag zur „Selbstbestimmung“, der „den Menschen zerstören kann“ (16). Im Folgenden interessieren allein Nietzsches Angriffe auf die Themenkomplexe, die in den vorherigen Kapiteln erörtert wurden: Metaphysik- und Erkenntnis(-kritik), Moral und Politik. Anhand dieser Beispiele wird das Verhältnis von Kontinuität und Bruch in Nietzsches (früher) Philosophie dargelegt. Nietzsches Grabungen in den Tiefen der Abgründe des Daseins – die theoretischen wie praktischen Vermögen des Menschen abschätzend – werden *kritisch* im Hinblick auf die Frage nach Errungenschaften, Möglichkeiten und Gefahren der Aufklärung des freien Geistes – „ein unheimliches und böses Spiel“ (KSA 11, 665) – dargestellt: „man wird die Frage stellen müssen, was seine Philosophie war: Endprodukt der sich selbst überbietenden oder der sich selbst ad absurdum führenden modernen Emanzipa-

248 H. Zitko: Logik der Ambivalenz, S. 69.

249 W. Ries: Nietzsche, S. 41.

tion.“²⁵⁰ Den Schluss des Kapitels bildet eine Retrospektive auf das bis zu diesem Punkt über Nietzsches Denkweg Dargelegte.

2.5.1 Die Aufklärung des freien Geistes

Das „Wesen des Freigeistes“ ist weniger, „richtige Ansichten“ zu haben als „vielmehr, dass er sich vom Herkömmlichen gelöst hat“, wobei er, wenn auch nicht immer die „Wahrheit“, so doch stets den „Geist der Wahrheitsforschung auf seiner Seite“ hat: „er fordert Gründe, die Anderen Glauben.“ (KSA 2, 190). Mit dieser Haltung macht sich Nietzsche an die allein dem Geist intellektueller Rechtschaffenheit verpflichtete Prüfung der von der bisherigen Menschheit „geglaubten ,Wahrheiten““ (387). Sein erster Angriff gilt den ‚ersten und letzten Dingen‘, d.h. der abendländischen Tradition metaphysischer Annahmen über das Wesen der Welt, des Menschen und der Wahrheit. Ausgangspunkt sind „Fragen über Herkunft und Anfänge“ (24), die von der „metaphysische[n] Philosophie“ (23) nicht nur nicht beantwortet werden (können), sondern vielmehr gar nicht gestellt, ja verdrängt werden. Erklärt werden soll, wie „Etwas aus seinem Gegensatz entstehen“ kann, „zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik“ (23) usw. Wo die Tradition „Gegensätze“ postuliert, sieht die an der „Naturwissenschaft“ orientiert denkende „historische Philosophie“ (23) lediglich „Gradverschiedenheiten“ (582). Eine solche Genealogie der menschlichen Werte, Ansichten und Gefühle beansprucht Nietzsche, mit einer „Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen“ (24) leisten zu können. Im Mittelpunkt dieses Verfahrens steht zum einen die Auflösung der Geltung in die Genesis, zum anderen die Reduktion des Komplexen auf seine elementaren Bausteine, was sich in der Frage kristallisiert, ob nicht die „herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?“ (24),²⁵¹ ein Verfahren, dass sich als reduktionistische psycho-historische Analytik menschlichen Daseins mit dialektischen Einschlag bezeichneten lässt.

250 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 122.

251 Nietzsche geht es hierbei um Rehabilitierung des durch die idealistische Tradition Verfehlten: auch „dem Frömmsten ist sein tägliches Mittagessen wichtiger als das Abendmahl“ (KSA 8, 585). „Erkenntnistheoretisch entspricht die Rehabilitierung des Naturwüchsigen die des Sensualismus“, wozu es gehört, dass Nietzsche den „Sinnen weit weniger mißtraut als der Vernunft“, deren „statische Kategorien“ die „prozessuale Wirklichkeit“ verfälschen. A. Schmidt: Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 130. M.E. hat C. Türcke treffend Nietzsches emphatisches Bekenntnis zur Naturwissenschaft und seinen sog. Positivismus charakterisiert: „Nicht mehr im Namen der Kunst, sondern nüchterner Wissenschaftlichkeit die Kritik am wissenschaftlichen Optimismus zu führen“, ist für diese Phase seines Schaffens konstitutiv. „Was Nietzsche vorschwebt, ist eine Kritik der modernen Wissenschaft mit ihren eigenen positivistischen Mitteln, eine Wendung des theoretischen Menschen gegen sich selbst, also Reflexion, nicht der Gang ins Labor oder ans Reagenzglas“. Ders.: Der tolle Mensch, S. 71.

Gegenüber der metaphysischen Tradition, deren „Erbfehler“ ein „Mangel an historischem Sinn“ ist, insistiert Nietzsche darauf, „dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist“ (24), dass es folglich „keine ewigen Thatsachen“ und somit auch „keine absoluten Wahrheiten“ (25) gibt: „wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort“ (477). Die Erkenntniskritik aus ‚Wahrheit und Lüge‘ wird wieder aufgenommen und psychohistorisch tiefer gelegt: Nicht allein wird versucht, die „Kategorien sprachtranszental abzuleiten“²⁵², um so die „philosophische Mythologie in der Sprache“ (547) zu entlarven, sondern die „nicht-denkende Grundlage des Denkens“, sein „Verstricktsein in Grausamkeit und Unwahrheit“²⁵³ selbst zu thematisieren.

Das wesentliche, wiederkehrende psychologische Argument gegen die Metaphysik ist die Falsifizierung des Scheins, dass der lebensdienliche Nutzen von und unbedingter „Glaube“ an ihre vermeintliche „Erkenntniss“ nicht im geringssten die „Wahrheit des Geglubten beweist“ (36). Ja, im Gegenteil, durch den „Gesichtspunct des Glücks unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung“, die im Unterschied zur Philosophie und Kunst fernab jeder Erbauung und Sinnstiftung allein „Erkenntnis und Nichts weiter, – was dabei auch herauskomme“ (28), will²⁵⁴:

„Die gewöhnlichen Irrschlüsse der Menschen sind diese: eine Sache existiert, also hat sie ein Recht. Hier wird aus der Lebensfähigkeit auf die Zweckmäßigkeit, aus der Zweckmäßigkeit auf die Rechtmäßigkeit geschlossen. Sodann: eine Meinung beglückt, also ist sie selber gut und wahr. Hier legt man der Wirkung das Prädicat beglückend, gut, im Sinne des Nützlichen, bei und versieht nun die Ursache mit selben Prädicat gut, aber hier im Sinne des Logisch-Gültigen“ (50).

Wenn sich Nietzsche an die „Entstehungsgeschichte des Denkens“ (37) macht, kritisiert er wiederkehrend die ursprünglich-irrtümliche Stellung des Menschen zu den Dingen, ja die Vorstellung des Dinges selbst: „es giebt keine Dinge, sondern alles fließt“ (KSA 8, 413). Der „Glaube an Dinge“ steht formelhaft für das ontologische Vorurteil, das der für unseren Erkenntnisbegriff konstitutiven Vorstellung der Korrespondenz oder Adäquatheit zu Grunde liegt: die Annahme einer objektiv, d.h. von uns existierenden und zu gleich erkennbaren, also sprachlich, logisch, mathematisch adäquat beschreibbaren Wirklichkeit.²⁵⁵ Es ist weiterhin die radikalnominalistisch kritisierte Sprache und Logik, die, ihren konstruktivistischen Charakter vergessend und unterschlagend, die Instanz darstellt,

252 J. Habermas: Logik der Sozialwissenschaften, S. 518.

253 R. Schmidt: Text ohne Ende, S. 161.

254 Vgl. zur Differenz der Wissenschaft zu Metaphysik, Religion und Kunst KSA 2, 61, 110f., 151, 204, 326, 356f., 359, 381, 384f., 387, 393, 464f., 480, 540, 550f., 582 u. 692; KSA 8, 355f., 408, 417, 441 u. 465.

255 B. Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit, S. 41.

die zum Glauben verführt in den Worten, die „Erkenntnis der Welt zu haben“ (KSA 2, 30). Die Sprache bringt die irrtümliche Vorstellung der „Gleichheit“ und „Identität“ der Dinge in die Welt, hiermit das Fundament für die „Erfindung der Gesetze der Zahlen“ (40) legend, wobei fälschlicherweise von der „Einheit des Wortes“ auf die „Einheit der Sache“ (35) geschlossen wird. Zur Kritik steht die „Vorstellung eines Gegenstandes als stabile, individuierte, numerisch und zeitlich identische Entität mit bestimmten Qualitäten, in bestimmten Relationen zu anderen ‚Dingen‘.“²⁵⁶ Die Sprache hypostasiert das „Werden“ (36) zum Sein, und trägt so ihre logischen Bestimmungen, die auf „Voraussetzungen“ beruhen, „denen nichts in der wirklichen Welt entspricht“ (31), als „irrthümliche[n] Grundauffassungen in die Dinge“ (37) hinein: „Das was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“ (37). Die Wissenschaft kann die Irrtümer nicht auflösen, da sie als gleichsam physio-psychologische Substanz des Menschen für diesen überlebenswichtig – „der Wert unseres Menschenthums ruht darauf“ (37) – sind. Wir „sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen“ (52), weil unser Wissen stets „unvollständig“ und „Resultat“ notwendigerweise „unreinen Erkennens“ (51) ist und „können diess erkennen: diess ist eine der grössten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins“ (52). Was bleibt, ist die „Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung“ (37) zu eruieren. An deren Ende steht die Erkenntnis, „dass das Ding an sich eines homerischen Lächters werth ist: dass es so viel, ja Alles schien und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist“ (38). Die Metaphysik, die von einheitlicher Substanz, Wahrheit und Freiheit, d.h. aber von Irrtümern und Illusion spricht, die als allerrealste Entitäten fingiert werden, erweist sich mithin als „Wissenschaft“, die „von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so als wären es Grundwahrheiten“ (40).

Der tragische Gedanke von der Unerkennbarkeit des Seins und der hiermit einhergehende tief empfundene Verlust einer emphatisch verstandenen Wahrheit durchzieht erkennbar auch die radikale Aufklärung des Freigeistes, welcher am Ende seiner destruktiven Leidenschaft den Pesthauch des Nihilismus in aller Deutlichkeit zu spüren bekommt: „Aber wird so unsere Philosophie nicht zur Tragödie? Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem besseren feindlich? Eine Frage scheint uns die Zunge zu beschweren und doch nicht laut werden zu wollen: ob man bewusst in der Unwahrheit bleiben könne? oder wenn man diess müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?“ (53f.). Nietzsches Kritik verbreitet an keiner Stelle den Gestus des Triumphes und der „Ueberlegenheit“; die „historische“ und psychologische „Berechtigung“ (41) von Metaphysik, Religion und Moral wird attestiert und „jene schweren“, aber „sinnvollen Irrthümer“ (702) als evolutionsfördernd anerkannt. Die „Befreiung“ (41) vom ‚Ideal‘, die als Ziel das

256 Ebd., S. 41.

„freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge“ (55) anvisiert, wird zudem als tragisch empfunden, da sie den erkannten Irrtümern keine neuen, höheren und besseren Wahrheiten entgegenzusetzen vermag: „Nun ist aber die Tragödie die, dass man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwicklung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nötig zu haben; woraus also die Gefahr entsteht, dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute“ (108).

Die nihilistischen Gefahren radikaler Emanzipation, dass es „keine prästabilisierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ (323) gibt, reflektiert Nietzsche tiefer als Marx, wobei immer wieder deutlich wird, wie tief er im Boden ‚alteuropäischen‘ Denkens verwurzelt ist und wie schmerhaft der Prozess der „grosse[n] Loslösung“ für „solchermaassen Gebundene“ sich darstellt – „erschüttert, losgerissen, herausgerissen“ (16): „Man muss Religion und Kunst wie Mutter und Amme geliebt haben, –sonst kann man nicht weise werden. Aber man muss über sie hinaus sehen, ihnen entwachsen können; bleibt man in ihrem Banne, so versteht man sie nicht“ (236). Nietzsches bedingungslose Kritik verschweigt die Kosten des eigenen Unternehmens nicht. Dem befreienden Zweifel inhäriert die Gefahr der Verzweiflung: „Unsere Wahrheitsforschung ist ein Exzess: diess muss man einsehen“ (KSA 8, 549). Es bleibt dabei, was die Erkenntnis zerstört, ist Bedingung des Lebens. Am Ende der Aufklärung entpuppt sich die Wahrheit über die Wahrheit als deren Unwahrheit und der Irrtum als irreduzibel und konstitutiv: „Wir müssen das Reich der Unwahrheit in uns halten: dies ist die Tragödie“ (374). Bedingungslose Freiheit schlägt um in die „logische Welt-Verneinung“ (KSA 11, 666), in das Nichts, als letztes Residuum der verzweifelnd siegenden Aufklärung, die, statt dem „Wohlgefallen an allen nächsten Dingen“ (KSA 2, 709), eine universelle Fremdheit hinterlässt. Hinter diesen tödlichen Zustand des Wissens der Unwissenheit führt für Nietzsche allerdings kein Schleichweg zurück.

Wie schlüssig indes Nietzsches Fortführung des tragischen Gedankens in der Perspektive des freien Geistes ist, bleibt hier, unter Heranziehung seiner Moralkritik, zu diskutieren. Unverkennbar setzen sich bereits dargestellte Widersprüche von Nietzsches Erkenntniskritik fort. *Die Frage* ist, welcher epistemologische Status der historischen Philosophie und ihrem physio-psychogenetischen Reduktionismus zukommt. Nietzsches genealogische Ausgrabungen und sein psychologischer Spürsinn stehen nicht in ihren vielfältigen, tiefsschürfenden ‚empirischen‘ Feststellungen zur Diskussion, sondern in ihrer erkenntnistheoretischen Reichweite. U. Claesges hat eine immanente Kritik der Metaphysikkritik aus ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ vorgelegt, die auf einer scharfen analytischen

Rekonstruktion von Nietzsches Gedankengang basiert.²⁵⁷ Diese Studie dient hier zum Ausgangspunkt kritischer Einwände gegen die dargestellte Aufklärung des freien Geistes.

Die Metaphysik kritisierende Instanz ist die historische Philosophie, die mit dem Anspruch auftritt, mit ihrer psycho-genealogischen Methode die „Herkunft“ (534) des metaphysischen Denkens freizulegen, ihre erhabenen Begriffe auf einfache „organische“ (KSA 2, 39) Funktionen zu reduzieren und somit zugleich als notwendigen Irrtum zu widerlegen. So richtig die Feststellung ist, dass die Existenz eines Bedürfnisses nicht die Möglichkeit seiner Erfüllung beweist, so wenig ist damit der angestrebte Inhalt des Bedürfnisses (z.B. Gott) theoretisch widerlegt. Nietzsches Reduktionismus kann über die Herkunft von Idealen, über „alles Angeerbte Herkömmliche Unbewußt-Gewordene“ (KSA 8, 593) aufklären und somit an den die Menschen bindend-knechtenden „Ketten“ (KSA 2, 702) alter irriger Vorstellungen sägen. Sie *alle* in einem strikten Sinne theoretisch widerlegen kann er aber nicht: „Nietzsche hat sich in eine *genetic fallacy* verstrickt.“²⁵⁸ Dass

-
- 257 Vgl. Ulrich Claeges: Der maskierte Gedanke. Nietzsches Aphorismenreihe. Von den ersten und letzten Dingen, Würzburg 1999. Claegees geht mit einem Fragenkatalog, den er anhand der kantschen Kritik der Vernunft expliziert, Nietzsches Argumentation auf Stimmigkeit und Stichhaltigkeit durch. Die fünf Fragen die an Nietzsches Ausführungen stellt, sind: „Wer oder was kritisiert?“, „Wer oder was wird kritisiert“, „Warum ist das Kritisierte falsch“, „Wie kann es dazu kommen, daß etwas Falsches für wahr gehalten wird“ und „Was soll statt des Kritisierten sein“ (S. 45f.). Der Vorwurf B. Glatzeder an Claegees, er würde mit einem „externen Raster“ (Perspektiven der Wünschbarkeit, S.15) operieren, d.h. keine immanente Kritik an Nietzsches Text betreiben, ist unhaltbar. Claegees nutzt Kants Metaphysikkritik als Explikation der Fragen, der sich auch Nietzsches weitgehende Behauptungen stellen müssen. Auf Basis dieser Explikation argumentiert Claegees streng immanent und weist so an vielen Stellen die Brüchigkeit und Unstimmigkeit von Nietzsches Argumentation auf. Während Glatzeder über eine fraglos gelungene Exegese von Nietzsches Metaphysikkritik selten hinauskommt, stellt Claegees auf höchstem analytischem Niveau die ‚Wahrheitsfrage‘ an Nietzsches Ausführungen.
- 258 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 178. Vgl. auch die Reflexionen zur Problematik eines solchen Unternehmens durch R.W. Müller: Geld und Geist, S. 172f.: „die verbreitenden Versuche, die ‚Kategorien der rationalen Weltauffassung‘ genetisch aus der Evolution des Menschen oder auch der Geschichte der menschlichen Arbeit [...] herzuleiten, verfehlten alle gerade den entscheidenden Punkt der Kantschen Argumentation und fallen auf den Erkenntnisstand seiner Vorgänger zurück.“ Einem Missverständnis ist allerdings vorzubeugen: Keineswegs wird bezweifelt, dass das rationale Denken historisch geworden und an materielle hirnphysiologische Prozesse gebunden ist. Die psychologische, sozialwissenschaftliche, evolutionsbiologische und, besonders aktuell, die neurophysiologische Erforschung – „Wir werden sicher das Denken einmal experimentell auf molekulare und chemische Bewegungen im Gehirn ‚reduzieren‘; ist damit aber das Wesen des Denkens erschöpft?“ (F. Engels, MEW 20, 513) – des Denkvermögens stehen in ihrer wissenschaftlichen Legitimation überhaupt nicht zur Diskussion. Auf die Aporien einer (geschichts)materialistischen Erklärung, Deduktion oder Reduktion ‚der‘ Vernunft, des Geistes oder des Denkens wurde al-

eine empiristische Widerlegung der Transzentalphilosophie notwendig hinter das von Kant erreichte Reflexionsniveau zurückfällt ist bereits dargelegt worden. Hier stellt sich daher nun vielmehr die Frage, was Nietzsche letztlich als Metaphysik kritisiert. Im Mittelpunkt steht die Kritik an der „Scheidung der Welt“ (27) in eine empirische und eine metaphysische, wobei, was sich als zentral erweist, Nietzsche für seine radikale Kritik eine „Kontamination“ von „vorkantisch-ontologischen (Platonischen)“²⁵⁹ und transzentalphilosophischen Theorien vornimmt – „Wesen der Welt an sich“ (30). Wenn Nietzsche die Gleichung aufstellt, „Natur = Welt der Vorstellung, das heißt als Irrtum“, (41) so ist das ein Resultat dieser Kontamination: die „Erweiterung der transzentalidealistischen Gleichung Welt = Vorstellung = Erscheinung durch die Bestimmung des Irrtums deutet darauf hin, daß der ontologische Wahrheitsbegriff der adaequatio rei et intellectus in einen Bereich übertragen wird, in dem er nichts zu suchen hat.“²⁶⁰ Nietzsches empirische Wahrheiten tangieren die an Kant geschulte kritische bzw. negative Metaphysik im Endeffekt nicht, da sie deren Argumentationsebene nicht angehören. Das Ding an sich lässt sich nicht in die „Physiologie und Entwicklungsgeschichte der Organismen und Begriffe“ (30) auflösen.²⁶¹

Nietzsche nimmt nun wieder die bereits aus ‚Wahrheit und Lüge‘ bekannte Unterscheidung vor zwischen der fingierten Welt der Sprache – die Basis der Metaphysik des Seins – und der eigentlichen Welt des Werdens. Neben die Kritik der jenseitigen Verdoppelung der Welt tritt eine von Nietzsche *selbst* vorgenommene Verdoppelung²⁶² in eine wahre und falsche *immanente* Welt. Hier wirft sich die wiederkehrende Frage erneut auf, ob diese Restitution der Dualität „einer Welt für uns und einer Welt an sich“²⁶³ als eine dogmatisch-metaphysische These zu verstehen ist. Ist das dionysische „Werden Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich oder ist es dieses Ding an sich selbst?“²⁶⁴ Mit dieser Frage sind

lerdings bereits hingewiesen (vgl. Fn. 79). Es geht dabei stets um ein Begründungsverhältnis, welches nicht empiristisch aufzulösen bzw. zu reduzieren ist – die Bedingungen der Möglichkeit von (empirischer) Erkenntnis überhaupt – sondern das sich allein der rekursiven Reflexion (der autonomen Vernunft) erschließt, d.h. der sich selbst thematisierenden Vernunft bzw. autoritativ dem „Denken des Denkens“ (Aristoteles: Metaphysik, 1074b). Vgl. hierzu die grundsätzlichen Ausführungen von Günther Mensching: *Principia per se nota und eingeborene Ideen. Zum Ursprungsmythos der Vernunft*, in: Georgi Kapriev/ders. (Hg.), Vernunft und Offenbarung in der lateinischen und byzantinischen Tradition, Sofia 2006, S. 25-40. Zur Hirnforschung vgl. jetzt auch Christine Zunke: *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008.

259 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 64.

260 Ebd., S. 137. Vgl. S. 99f., 113f., 118f. u. 132f.

261 Zu Schopenhauer als möglicher Quelle physiologischer Fehlinterpretation der Transzentalphilosophie vgl. ebd., S. 103-5 u. 120-31.

262 Vgl. ebd., S.107f., 111-14, 116, 132f. u. 135f.

263 Hier einmal kritisch B. Glatzeder: Perspektiven der Wünschbarkeit, S. 52, die nur eine „gewisse Ambiguität“ in Nietzsches Argumentation konstatiert, wo es um den Status der Metaphysikkritik als solcher geht.

264 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 81.

weitergehende Fragen verbunden, die den inkonsistenten epistemologischen Status der historischen Philosophie verdeutlichen. Wer so klar unterscheidet zwischen empirischer Wahrheit (Werden) und empirischem Irrtum (durch Sprache fingiertes Sein, dem „Nichts in der wirklichen Welt entspricht“ (31)), setzt der nicht notwendig sowohl einen ontologischen Wahrheitsbegriff als einen auch (überlegenen) Standpunkt voraus, der (jenseits der Sprache!?) zwischen fiktionaler und wirklicher Welt zu differenzieren weiß²⁶⁵ Es taucht wieder die Argumentationsfigur auf, die sich so darstellt, dass erst ‚die‘ Erkenntnis ihre mögliche ‚Reichweite‘ überschreitet, um am Ende ihre völlige Nichtigkeit zu konstatieren. Ein Aufhebungsprozess der nur eine Wahrheit übrig lässt: Alle menschliche Erkenntnis ist unwahr, das aber können wir zu unserem Erschrecken erkennen. Schlussendlich ist die Universalisierung des Irrtums und seine Lebensnotwendigkeit zu konstatieren. Irrtum verweist notwendig aber auf Wahrheit, deren Status in der Metaphysikkritik uneindeutig ist, was dazu führt getrennte Argumentationsebenen zu entdifferenzieren. Was ist Wahrheit, wenn alles Irrtum ist? Wenn die Wahrheit verabschiedet ist, ist dann nicht auch der Begriff des Irrtums notwendigerweise belanglos? Dann stellt sich aber auch die Frage, wieso überhaupt Kritik an der Metaphysik? Begründbar ist sie so nicht mehr:

„Metaphysik ist Irrtum; aber die Konsequenz dieser Feststellung darf nicht sein, statt des Irrtums Wahrheit zu wollen. Denn die Wahrheit ist tödlich – Dies ist eine Folge der metaphysikkritischen Weltverdoppelung *Welt (W)* [wahre Welt des Werdens; d. Verf.] – *Welt (F)* [falsche Welt von Sprache und Sein; d. Verf.]. Diente sie früher dazu Metaphysik als Irrtum zu entlarven, so scheint sie nun eingesetzt zu werden, den Irrtum als solchen zu verteidigen. Wer statt des Irrtums Wahrheit will, wird mit der ‚Wahrheit‘ konfrontiert, daß das Weltgeschehen insgesamt und damit auch das menschliche Leben völlig sinnlos ist.“²⁶⁶

Nietzsches metaphysikkritische Wissenschaft weist sich selbst am Ende nicht als befreiend, sondern als inkonsistent aus. Wenn der Freigeist Gründe und nicht Glauben verlangt, so ist ihm hier nicht mehr zu folgen, da er über die letztthinige Basis – die These von der unerkennbaren (!?) Welt des Werdens – seiner gesamten Argumentation keine Rechenschaft ablegt. Er bedient sich zur Begründung seiner positivistischen Metaphysikkritik immer wieder Argumenten, die hinter das erreichte kritische Reflexionsniveau zurückfallen, über welches wie dargelegt insbesondere der Nachlass Zeugnis ablegt. Nietzsches „hatte die Freigeisterei in

265 Gegen (metaphysisch) privilegierte Erkenntnisse wendet sich Nietzsche explizit: es gibt keinen „unmittelbaren Blick auf das Wesen der Welt“, kein „Loch in dem Mantel der Erscheinung“, durch welchen „bevorzugte Menschen“, ohne „die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge eines wunderbaren Seherauges etwas Endgültiges und Entscheidendes über die Welt mitzutheilen vermöchten“ (KSA 8, 467).

266 U. Claeges: Der maskierte Gedanke, S. 154.

eine Position manövriert, die widerspruchsfrei nicht mehr begründbar war.“²⁶⁷ Am Ende trifft die Universalisierung des Scheins und des Irrtums zwangsläufig das eigene Unternehmen.

Nietzsche lässt, was den ambivalenten Charakter des eigenen Unternehmens nochmals unterstreicht, die „absolute Möglichkeit“ (29) einer metaphysischen Welt offen, deren Erkenntnis aber die „gleichgültigste aller Erkenntnis“ (30) wäre, da man von ihr „gar Nichts aussagen“ (29) könne. Offensichtlich hat Nietzsche in diesem Falle Kants Ding an sich ‚vor Augen‘. Dass Nietzsche dieses missinterpretiert und dies weitreichende Folgen hat, lässt sich, die Diskussion um den epistemologischen Status seiner radikalen Aufklärung zum Abschluss zu bringen, an seiner Kritik der Moral und des Begriffs des freien Willens skizzieren.²⁶⁸ Nietzsches „Fabel von der intelligiblen Freiheit“ steht paradigmatisch für seine Moralkritik:

„Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen und schädlichen Folgen wegen. Bald aber vergisst man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, dass den Handlungen an sich ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft ‚gut‘ oder ‚böse‘ innenwohne [...] – also dadurch, dass man, was Wirkung ist als Ursache fasst. Sodann legt man das Gut- oder Böse-sein in die Motive hinein und betrachtet die Thaten an sich als moralisch zweideutig. Man geht weiter und giebt das Prädicat gut oder böse nicht mehr einzelnen Motiven, sondern dem ganzen Wesen eines Menschen [...]. So macht man den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, dass auch dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar nothwendige Folge ist [...]. Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, dass die Geschichte der moralischen Empfindungen, die Geschichte eines Irrthums, des Irrthums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrthum von der Freiheit des Willens ruht“ (62f.).

Inwieweit diese Kritik an der Willensfreiheit ihren Impuls in der Überwindung eines falschen Schuld- und Sühnebewusstseins hat und ob sich hiermit eine Vorstellung zu steigernder individueller Autonomie verbinden kann, wird später zu diskutieren sein. Wie immer man Kants dualistische Konzeption der Scheidung des Menschen in einen empirischen und intelligiblen Charakter, der Differenz von Erscheinung und Ding an sich analog, im Einzelnen beurteilen mag²⁶⁹, so ist

267 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 179.

268 Da diese Thematik noch ausführlich erörtert wird, beschränke ich mich hier abermals auf die Voraussetzungen von Nietzsches Kritik; auf die Darstellung argumentativer Einzelheiten wird daher verzichtet.

269 Eine an der ‚Antinomie des Universalismus‘ problemorientierte Diskussion der Aporien, Dichotomien aber auch der Potentiale der kantschen Moralphilosophie, bietet G. Schweppenhäuser: Die Antinomie des Universalismus, bes. S. 37-60. Wie sich noch zeigen wird, habe ich im Übrigen eigene ‚tierische‘ Probleme mit der kantschen Moralphilosophie.

doch der unbestreitbare Kern der transzendentalen Idee der Freiheit, Willensfreiheit und somit Autonomie als widerspruchsfrei *denkbar* zu konzipieren.²⁷⁰ Wenn die kritische Vernunft auf die Erkenntnisse von Gegenständen möglicher Erfahrung restringiert ist, bleibt die Denkmöglichkeit von individueller Spontanität, die nicht der Naturkausalität unterworfen, welche die Welt der Erscheinung bestimmt, sondern frei ist. Wider die positivistische Negation der Willensfreiheit, die selbst eine nicht durchschaute „schlechte Metaphysik“ einer mythologischen Affirmation des „Naturzwangs“²⁷¹ ist, dient Kants Bestimmung der Grenzen sachhaltiger Erkenntnis der Rettung der (Denk) Möglichkeit von Freiheit:

„Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann [...]. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d.i. eines bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens [...] bewußt zu sein glaubt. Wo aber die Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch die Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären.“²⁷²

In Kants großer Vorrede zur zweiten Auflage zeigt sich die Bedeutung des Prinzipiats der praktischen vor der theoretischen Vernunft in ihrer ganzen Tragweite und unterstreicht, dass die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, so vielfältig – ob idealistisch oder materialistisch – die Kritik²⁷³ einer solchen An-

270 Vgl. auch J. Ritsert: Bestimmung und Selbstbestimmung, S. 29ff.

271 Gerhard Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral, Würzburg 1988, S. 43.

272 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 96.

273 An drei prominente Kritiken sei erinnert: a.) der auf Fichte zurückgehende Einwand, dass das Ding an sich, von dem wir nichts wissen, doch nur in unserem Wissen ist; b.) als Konsequenz hieraus, die auf seine Art und Weise auch Nietzsche teilt, „daß dies *caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist“ (G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der Wissenschaften Bd. 1, S. 121), womit die Differenz zwischen Denken und Sein wieder eingezogen ist. Wir haben es mit dem idealistischen Fehlschluss zu tun, aus der Tatsache, dass uns das Sein nur qua Bewusstsein zugänglich ist, auf die Identität beider zu schließen. Dies ist der nihilistische Kern des Idealismus, gegen den Kant seine Bestimmung des Dinges an sich einführte: die Vernichtung der Welt im und durch den Geist. Vgl. zur Kritik an Hegels Kant-Kritik auch K. H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 192; c.) Engels materialistisch-praktizistischer Auflösungsversuch: „Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen [...], so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich‘ zu Ende“ (MEW 21, 276). Nein! Auch die vollständigste Erkenntnis der Erscheinung sagt nichts über das innere ‚Prinzip‘ eines Gegenstandes aus, da dieser eben kein Gegenstand empirischer Forschung ist; es besteht „kein gradueller Unterschied“ zwischen diesen Ebenen. Vgl. zu Engels auch K. H. Haag: Fortschritt in der Philosophie, S. 108-11, sowie prinzipiell zum

nahme sich darstellen mag, sie sicher nicht, wie Nietzsche behauptet, völlig inhaltsleer ist, sondern mit der so konzipierten Beschränkung menschlicher Erkenntnisse auf Gegenstände möglicher Erfahrung die Vernunft vor der Selbstzerstörung bewahrt; mag diese sich nun als ein Verfangen in den Antinomien reiner spekulativer Vernunft darstellen oder durch die Überschreitung der Erkenntnisreichweite empirischer Forschung, die sich selbst ad absurdum führt, charakterisiert sein:

„So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse [...], daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung [...] gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte.“²⁷⁴

Nietzsches berechtigtes Insistieren auf die „irreduzible Naturbasis des Willens“²⁷⁵ und den historischen Charakter einer jeden Moralphilosophie sowie seine Kritik der „idealistiche[n] Hypostasierung einer intelligiblen Freiheit“²⁷⁶ ange-sichts realexistierenden Zwangs gesellschaftlicher Verhältnisse stehen in ihrer

Ding an sich, S. 73. Allegra de Laurentiis fasst in ihrer Studie: Marx' und Engels' Rezeption der Hegelschen Kantkritik: ein Widerspruch im Materialismus, Frankfurt/Main 1983, zusammen, dass die „Idee einer absoluten Erkennbarkeit der Welt [...] – entgegen mancher Behauptung von Engels – aus einer materialistischen Lehre ausgeschlossen werden“ muß. „Eine solche Idee hat nur unter der absolut-idealistischen Prämisse einen Sinn, daß Wirklichkeit immer schon und in allen Bereichen vom Geist durchdrungen ist, ihm also schon im Prinzip nicht widerstehen könne“ (S. 123f.). Vgl. S. 10-15, 21, 50f., 79-81, 83f., 89 u. 124-26. Eine be-rechtigte Kritik hingegen müsste auf den Teil von Kants Transzentalphilosopphie zielen, der ihre Öffnung zum absoluten Idealismus markiert: die Degradie-rung der Erscheinung als des allein vom erkennenden Subjekt Prinzipierten. Hier-gegen wendet sich m.E. Adornos Insistierung auf die Präponderanz des Objekts als eine Reflexion auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens, die des-sen Dignität restituiert, indem sie die vermeintliche Allmacht – Ausdruck der Herrschaft des Geistes über die Natur – transzentaler Subjektivität konter-kariert. In dieser Kritik ist auch die Differenz von Kants Ding an sich und Adornos Nichtidentischem zu lokalisieren. Dass indes auch Adornos Ausführungen zu die-ser Thematik nicht widerspruchsfrei sind und das Theorem der Präponderanz des Objekts immer wieder Gefahr läuft, sich doch vorkritischer ontologischer ‚Beweise‘ zu bedienen, zeigt der hervorragende, sehr konzentrierte Aufsatz von Annett Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik, in: Diethard Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie, Freiburg 2005, S. 157-215. Zu Kant vgl. bes., S. 187-204. Vgl. auch das Schlusskapitel meiner Arbeit.

274 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XXIX.

275 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 32.

276 Ebd., S. 23.

emanzipatorischen Dimension hier (noch) nicht zur Debatte. Es sei vielmehr auf eine für den zweiten Hauptteil konstitutive Dimension von Kants Moralphilosophie verwiesen, die sich paradigmatisch in der Feststellung artikuliert, dass der Mensch „keine Sache“ ist, was den moralischen Imperativ begründet, diesen nie „bloß als Mittel“, sondern „als Zweck an sich selbst“²⁷⁷ zu betrachten und zu behandeln. G. Schweppenhäuser fasst zusammen:

„Die Idee universaler Emanzipation ist unlösbar mit dem Begriff der Autonomie verbunden. Doch dieser utopisch-emanzipatorische ‚Überschuß‘ der Kantischen Moralphilosophie und Implikationen seiner Freiheitslehre werden bei Nietzsche nicht in den Gang der Reflexion aufgenommen. Das führt zur abstrakten Negation des Telos der idealistischen Moralphilosophie, das doch durch immanente und praktische Kritik dialektisch aufzuheben wäre. Aufklärung über die Genesis der Moral darf nicht den Gelungsanspruch dessen negieren, das stets auch Inhalt moralphilosophischer Reflexion ist: der Antizipation einer menschlichen Gesellschaft in den Ideen praktischer Vernunft.“²⁷⁸

Hier klingt die Dimension des Politischen an, der sich das Kapitel abschließend zugewandt wird. Nietzsche akzeptiert in seiner freigeistigen Phase nicht nur die Aufklärung als positives geistesgeschichtliches Ereignis, sondern auch die politische Moderne als nicht mehr revidierbares und partiell begrüßenswertes Faktum. Nietzsche räumt nun offen die „Möglichkeit des Fortschritts“ ein, der dazu führen könnte, eine „neue bewusste Cultur“ zu erschaffen, die „die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten“ (45) könnte und eine „Erdregierung“ (205) mit „menschlich-ökumenischer“ (457) Perspektive institutionalisieren würde. Motor eines solchen Fortschritts sind der „Handel und die Industrie“, deren grenzenlose Dynamik die erhoffte „Vernichtung der Nationen“ zeitigt, was die Bedingung der Konstitution des „europäischen Menschen“ als einer „Mischarasse“ darstellt, der jede Form des „Nationalismus“ (309) – „die Krankheit dieses Jahrhunderts“ (593) – und die „Unart“ (310) des Antisemitismus fremd sind: „Zukunft in einigen Jahrhunderten. Ökonomie der Erde, Aussterbenlassen von schlechten Rassen, Züchtung besserer, eine Sprache. Ganz neue Bedingungen für den Menschen, sogar für ein höheres Wesen? Jetzt ist es der Handelsstand, welcher ein völliges Zurücksinken in die Barbarei verhindert“ (KSA 8, 349).

Da „wenig Festes“ an den Menschen ist, kann man sie durch „Zeit und Institutionen“ sowohl zu „Thieren“ als auch zu „Engeln“ (355) machen, meint Nietzsche hierbei wohl nicht zuletzt aus dem zeitgenössischen Auge des Züchtungsgedankens schielend. Es wird gar die exponiert politische Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der „Weg zum Freidenken“ nicht zum „Freihandeln (individuell) sondern zum regierungsweisen Umgestalten der Institutionen“ (370) führt. Doch man täusche sich nicht: das zweite der „10 Gebote des Freigeistes“ lautet un-

277 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 61.

278 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 94f.

missverständlich „Du sollst keine Politik treiben“ (348). Man geht wohl Recht in der Annahme, im Freigeist nicht mehr als einen politischen Kommentator zu sehen, der von dem Standpunkt, dass „alle höhere Kultur nur zu ihrem Schaden sich jetzt noch mit nationalen Zaunpfählen umstecken kann“ (572), abhold jeder restaurativ-reaktionären Gesinnung sich durchaus *widersprüchlich* zu Wort meldet:

Wenn Nietzsche als „Mittel zum wirklichen Frieden“ einen radikalen Pazi-fismus aus Stärke postuliert, ein „Sich wehrlos machen, während man der Wehr-hafte war“, dessen Kern, dem Geiste Kants verpflichtet, die Zertrümmerung des „Heerwesen[s]“ (KSA 2, 678) darstellt, d.h. jener Organisation deren Zweck die „Vorbereitung und Durchführung der organisierten kollektiven physischen Gewaltanwendung: des Krieges“²⁷⁹ ist, so hält das den Freigeist keineswegs davon ab, die „nationale Idee [!] und Kriege als ausgezeichnete Gegenmittel gegen Revolution“ (381) anzuempfehlen (KSA 8, 381). Der Krieg bleibt zur Erhaltung und Förderung einer lebendigen Kultur „unentbehrlich“ (KSA 2, 311), ja die „hoch cultivierte Menschheit und daher nothwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer“, bedarf „nicht nur der Kriege, sondern der grössten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei“ (312). Dass Nietzsches Apologie des kulturnotwendigen Krieges keineswegs metaphorisch zu interpretieren ist, geht eindeutig daraus hervor, dass er noch die elaboriertesten „Surrogate des Krieges“ (312), als zu schwach befindet.

Nietzsches Bekenntnis zur Aufklärung ist zudem mit einer strikten Absage an die Französische Revolution, zwischen beiden ein dichotomisches Gegensatz-verhältnis konstruierend, verbunden.²⁸⁰ Es sind nach wie vor „Rousseau’s wis-senschaftliche Thorheiten und Halblügen“ über die vermeintlich ursprünglich gu-

-
- 279 Markus Euskirchen: Militärrituale. Analyse und Kritik eines Herrschaftsinstru-ments, Köln 2005, S. 45. Ich zitiere diese Schrift keineswegs willkürlich: Zum einen bringt sie das sozialwissenschaftlich wenig behelligte Militär als „soziale Organisation, die uniformiert, kaserniert, bewaffnet und dem Prinzip von Befehl und Gehorsam unterworfen ist, und die von einem Staat unterhalten wird, um be-stimmte Macht-, Herrschafts- oder Produktionsformen durchzusetzen, aufrechtzu-erhalten oder zu verteidigen“ (S. 45), auf den Begriff und zeigt so die „Ver-schränkung der drei Komplexe Staat/Militär, Nation und Kapitalismus im moder-nen Herrschaftsgefüge“ als einer „historisch-systematischen Logik“ (S. 58) fol-gende auf. Zum anderen ist die Darstellung des „Militärritual[s] als Herrschaftsri-tual“ (S. 37) ein wesentliches Beispiel dafür, wie sich Elemente einer politischen Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen „in bestimmar Negation [...], gemäß der bestehenden Gestalt von Unfreiheit“ (Th. W. Adorno: Negative Dia-lektik, S. 230) konkretisieren lassen: Das Militär ist als ‚totale Institution‘, die auf Erzwingung von und auf Erziehung zu unmittelbarer physischer Gewalt (Töten) ausgerichtet ist, auf hierarchischen, anti-demokratischen Befehls- und Gehor-samsstrukturen basiert und auf die prinzipielle Zerstörung von Individualität ange-legt ist, das organisatorische Gegenmodell zur Emanzipation des Nichtidenti-schen.
- 280 Vgl. zu dieser Konstruktion U. Marti: Der große Pöbel und Sklavenaufstand, S. 11-14, und H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 156-63.

te, aber von den gesellschaftlichen Institutionen korrumpierte Natur des Menschen, die „politische und sociale Phantasten“ dazu verführen, den „Umsturz aller Ordnungen“ (299) zu fordern. Dem Irrglauben, dass die Revolution das „stolzeste Tempelhaus des Menschenthums gleichsam von selbst“ errichte, hält Nietzsche den vermeintlich durch Voltaire vertretenen reformerischen „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung“ (299) entgegen. Alles „Halbverrückte, Schauspielerische, Thierisch-Grausame, Wollüstige“ stelle die „revolutionäre Substanz“ dar, welche den „Lichtglanz“ (654) der Aufklärung zu verdunkeln drohe. Die „Vermischung“ von Revolution und Aufklärung sei eine „perfidie[r]“ Verunreinigung, die es ein für allemal zu beseitigen gelte: Die Revolution ist „nachträglich in der Geburt zu ersticken“ (654).

Die Demokratie, daran lässt Nietzsche keinen Zweifel, ist „unaufhaltsam“ (671). Die demokratischen Institutionen werden aber weniger an sich als vielmehr als Instrumente der Prävention gegen unerwünschte politische und gesellschaftliche Entwicklungen begrüßt. Sie sind sowohl „Quarantäne-Anstalten gegen die alte Pest tyrannenhafter Gelüste. Als solche sehr nützlich und sehr langweilig“ als auch, die „nivellierte Mittelstandsgesellschaft“ antizipierend, Mittel welche qua „Steuerschraube“ und „Progressivsteuer dem Capitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstenthum an den Leib gehen und in der That langsam einen Mittelstand schaffen, der den Socialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf“ (684). Nietzsches Prognosen – „Ich rede von der Demokratie als von etwas Kommenden“ (685) – sind durchaus als hellsichtig zu bezeichnen. Das „praktische Ergebniss dieser um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein“ (684), dann das Ende des „Aberglaubens“ an eine „göttliche Ordnung der politischen Dinge“ (306), die im neoliberalen „Tod des Staates“ mündet: „Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte“ (304) inklusive der Verwaltung des Gewaltmonopols an sich und übertragen die „gesetzgebende Körperschaft“ den „speciellest Sachverständigen“, die eine technokratische „Herrschaft der Wissenden“ (507) verkörpern.

Nietzsches Konzeption einer liberal-demokratisch fundierten, auf sozialen Ausgleich wider „Umsturzgeister und Besitzgeister“ (503) gerichtete Technokratie ist modern und meilenweit von früheren reaktionär-utopischen Vorstellungen entfernt. Die Hauptfeinde bleiben aber dieselben: Sozialismus und Arbeiteremanzipation. Der „Staat ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegen einander“ (197), der in Unterdrückung des Individuums umschlägt, wenn dieser sich verabsolutiert. Es ist dies eine im Hinblick auf das 20. Jahrhundert als richtungsweisend anzuerkennende Kritik am Staatssozialismus, die auch Marx und Engels geteilt hätten:

„Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will [...]. Denn er begehrte eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, dass er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Lu-

xus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll“ (307).

Wer würde bestreiten, dass ein solcher Staatssozialismus die „allerunterthätigste Niederwerfung aller Bürger“ verlangt, welche er indessen allein durch den „äussersten Terrorismus“ (308) zu gewährleisten vermöchte. Der Sozialismus bleibt für Nietzsche ein Ärgernis, auch wenn er ihm zugestehst, dass er eine „Kraftquelle des Geistes“ (KSA 8, 483) sein kann und ganz und gar zu „Recht“ davon ausgeht, dass „wir Menschen dieser Zeit [...] gleich“ (412) sind. Der Sozialismus geht insgesamt aber von falschen Prämissen aus und zieht kulturgefährdende Schlüsse. Das Leben in sozialistisch „geordneten Zuständen“, „verzärtelt“ die Menschen und zerstört die „Freiheit der Wildniss“ (481), d.h. die Basis des heroisch-schöpferischen Menschen, der nicht sicheres „Wohlleben“ verlangt, sondern „wilde Kräfte und Energien“ (KSA 2, 196) benötigt. Gegen „Plato’s utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Socialisten fortgesungen wird“, insistiert Nietzsche darauf, dass sich der Mensch gegenüber dem nicht persönlichen Gemeinschaftsbesitz stets „als Räuber oder lüderlicher Verschwender“ (680) aufführen wird. Man lasse sich daher nicht blenden, wenn Nietzsche die „Ausbeutung des Arbeiters“ als eine „Dummheit, ein[en] Raub-Bau auf Kosten der Zukunft“ (682) anklagt, das „anonyme[n] und unpersönliche[n] Sklaventhum[s]“ des Arbeiters unter die „Maschine“ geißelt und die Opferung von Menschen als „Mittel zum Zwecke der Gesellschaft“ (633) als das „unzweideutigste Anzeichen von einer Geringschätzung der Menschen“ (325) bezeichnet. Der Sozialismus bleibt Ressentiment geladene „Begehrlichkeit“, die versucht, die notwendigen Bedingungen – „Gewalt, Sklaverei, Betrug“ – der „alten“ Kultur „weg[zu]-decretiren“ (293). Anstelle der Revolution weiß Nietzsche allein „allmähliche Umschaffungen des Sinnes“ (294) anzulehnen, was indes nichts an der Tatsache ändert, dass für eine „höhere Cultur“ die Scheidung der Gesellschaft in die „Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit“ (286) unabdingbare Voraussetzung bleibt, wobei freilich auch der „Staatsmann, Kaufmann, Beamte[n], Gelehrte[n]“ (232) zu den „Sclaven“ (231) der Kultur zu zählen sind.²⁸¹

Nietzsche vollzieht wie H. Ottmann schön beschrieben hat, die platonische Wendung vom besten Staat der ‚Politeia‘ zum zweitbesten Staat der ‚Nomoi‘ auf seine Art und Weise noch einmal nach, was nicht nur eine strukturelle Analogie der Transformation des ursprünglichen Ideals in eine ‚realitätsgerechte‘ Konzeption bezeichnet, sondern auch inhaltliche Aspekte aufweist.²⁸² Die moderne Demokratisierung der Politik anerkennend, plädiert Nietzsche für eine Politik des Ausgleichs und der Mäßigung, die sich wohltuend von den politischen Monstrositäten früherer Ansichten abhebt. Allerdings steht auch diese Konzeption des Politischen ganz im Geiste der Bekämpfung des Sozialismus, der per se mit auto-

281 Vgl. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 154-57.

282 Vgl. H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 147-50.

ritärem Staatssozialismus und abstrakter Gleichmacherei identifiziert wird. Dies verleiht Nietzsches politischen Überlegungen, trotz nicht zu leugnender Einsichten in Tendenzen und Gefahren der modernen Politik und Gesellschaft, einen instrumentellen Charakter. Letztlich ist eine „Neigung zur Apolitie“²⁸³ zu konstatieren. Die Aufklärung des Freigeistes bleibt ein individuelles Projekt: „noch ist es die Zeit des Einzelnen“ (702), dessen unbändiger „Zug zur Freiheit“ (469) – „keine Sitte kein Herkommen“ (KSA 8, 408) achtend, „weder gut noch böse“ (312) – daran arbeitet, die „Leidenschaften der Menschheit allesamt in Freuden-schaften umzuwandeln“ (KSA 2, 569). Nietzsches „Kritik der Moraliät ist eine hohe Stufe der Moralität“ (KSA 8, 544), die aller Herrschaft abhold die Autonomie des Einzelnen bis zu dem Punkt forciert, an dem sich die Selbstzerstörung des eigenen Projekts im schrankenlosen Willen zu erscheinen gibt. Politisch gewendet korreliert dieser Feststellung, dass Nietzsches Emanzipation des Einzelnen von sozialen, politischen und moralisch-religiösen Bindungen die Stärke seiner radikalen Aufklärung nicht weniger zu Tage treten lässt, als sie ihre man-gelnde politische und gesellschaftliche Fundierung und Vermittlung aufzeigt, welche den möglichen Umschlag von autonomer Individualität in apolitischen, weltflüchtigen Solipsismus begründet.

2.5.2 Retrospektive

Nietzsche sah in seiner radikalen Aufklärung „eine Art Sühne“ dafür, dass er einer „gefährlichen Aesthetik Vorschub leistete“ (KSA 8, 531): „Ich war verliebt in die Kunst mit wahrer Leidenschaft und sah zuletzt in allen Seienden nichts als Kunst“ (500). Er wollte sich nicht mehr „undeutlich und hochtrabend“ (540), das Genie und seine unsauberen Maßstäbe als „Feind der Wahrheit“ (KSA 2, 361) kritisierend, ausdrücken: „Ich hatte die Lust an Illusionen satt“ (KSA 8, 500). Den „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm aber unhaltbar“ (463). In der Tat ist der Bruch zwischen der Fregeisterei und der Artistenmetaphysik auf dem Ge-biete der Ästhetik am eklatantesten.²⁸⁴ Dieser Bruch markiert den Einschnitt, an

283 Ebd., S. 125.

284 Der Mäßigung im Politischen in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ entspricht eine Entmythologisierung der Kunst und des Genies: „der Wahrheitssinn des Künstlers“ hat gegenüber dem des Wissenschaftlers eine „schwächeren Moralität“ (142); seine Werke sind die ambivalente „Erleichterung des Lebens“: sie „be-schwichtigen und heilen nur vorläufig [...]“; sie halten sogar die Menschen ab, an einer wirklichen Verbesserung ihrer Zustände zu arbeiten“ (143). Selbst die Mu-sik spricht „nicht vom ‚Willen‘, vom ‚Ding an sich‘ (...). Der Intellect selber hat diese Bedeutsamkeit erst in den Klang hineingelegt“ (175). Die Kunst wird bereits von der „Magie des Todes“ umspielt: der „wissenschaftliche Mensch ist die Wei-terentwicklung des künstlerischen“ (186). Vgl. zur Kunst als Verbreiterin des „unreinen Denkens“ (144) KSA 2, 145, 150, u. 450; KSA 8, 431, 476, 487 u. 490.

dem eine die Entwicklung des Denkens des jungen Nietzsche zusammenfassende Rückschau geboten ist:

Früh, bereits vor jeder Lektüre Schopenhauers, war der ‚Keim des Ernsten‘ im Denken des jungen Nietzsche gelegt. Das ewige Werden, die Auflösung des Seins in das Spiel des Entstehens und Vergehens, ist der tragische Grundgedanke, der untrennbar mit Nietzsches lebenslangem Versuch legiert ist, trotz des Endes aller philosophisch-metaphysischen und religiös-christlichen Rechtfertigungen des Daseins und der diesem inkorporierten Hoffnungen das Leben als ganzes heilig zu sprechen. Die krisenhafte Erfahrung des Seins als fundamentale Dissonanz sollte nicht in den resignativen Pessimismus der Weltablehnung führen: Pessimismus aus Stärke, die Widersprüche des Daseins schmerzvoll anerkennend und affirmierend, lautet das Gegenprogramm. Nietzsches frühe tragische Philosophie ist keineswegs wissenschaftsfeindlich. Begierig nimmt sie die Ergebnisse der Naturwissenschaft auf, die ihr als empirische Verifizierung des ‚ontologischen‘ Pessimismus und epistemologischen Skeptizismus erscheinen. Von Bedeutung ist, dass Nietzsche bereits damals Metaphysik nur noch als ‚Begriffs-dichtung‘ möglich erscheint. Eine Tatsache, die sich bereits in einer frühen Kritik der Willensmetaphysik Schopenhauers niederschlägt.

Nietzsches Erstlingsschrift stellt sich als Exposition bereits formierter Gedanken dar und greift auf Forschungen seiner wissenschaftlichen Fachausbildung der Philologie zurück. Anhand des Ursprungs der griechischen Tragödie führt Nietzsche die Mythologeme des Apollinischen und Dionysischen ein als zwei aufeinander verwiesene Gegensätze, die dem Leben als solchem, der menschlichen Psyche, der Erkenntnis und der Kunst zu Grunde liegen. Dionysos symbolisiert das gewaltvolle, rauschhafte und im ewigen Kampf des Werdens liegende Wesen – das Ur-Eine – des Seins selbst, welches, was aus seinem ‚Charakter‘ folgt, nicht dem begrifflichen Denken (Philosophie), sondern allein der Kunst zugänglich ist, um deren Rehabilitierung gegenüber einer rationalistischen Wissenskultur (Sokratismus) es Nietzsche wesentlich geht. Es gibt kein Sein, sondern nur ein Werden, in dem nicht der Logos, sondern die sich selbst verschlingende Daseinsgier die Regentschaft führt. Diese Wahrheit über das Sein des Werdens stellt sich für Nietzsche als lebensfeindlich dar: Der Schrecken des dionysischen Werdens bedarf der Erlösung im Schein der Kunst. Mit dieser Überlegung führt Nietzsche einen anti-modernen ästhetischen Fundamentalismus in seine frühe Artistenmetaphysik ein. Keineswegs aber ist Nietzsche ein Apologet des Irrationalismus und des dionysischen Rasens. Kern seiner Ausführungen ist der gelungene *Ausgleich* der Kräfte des Dionysischen und Apollinischen, der sich in paradigmatischer Form in der klassischen attischen Tragödie ereignete, wäh-

Das früher gefeierte Genie wird nun „ohne allen mythologischen und religiösen Beigeschmack“ (KSA 2, 194) betrachtet: so „begabte Wesen, wie ich sie mir als Genie vorstelle, haben nie existiert“ (KSA 8, 515); dessen „Cultus“ war ein „Nachklang“ der „Götter-Fürsten-Verehrung“ (KSA 2, 298), ein „Aberglaube“ (KSA 8, 524).

rend in der Gegenwart das Apollinische (lebensfeindlich) dominiert. Letzteres ist der Ausgangspunkt seiner Kritik der okzidentalnen Rationalisierungsprozesse.

Nietzsches Kritik am Sokratismus ist nicht gegen Wissenschaft und Rationalität gerichtet, sondern gegen die seines Erachtens optimistische Wissensmoral. Wider die ‚Metaphysik der Logik‘ insistiert Nietzsche auf die Grenzen begrifflicher Erkenntnis: Weder reicht das begriffliche Denken an das Wesen der Dinge, noch kann deren ursprünglich-tragische Verfasstheit aufgehoben werden. Nietzsche betreibt einen radikalen Selbstaufklärungsprozess, aber keine abstrakte Negation der Vernunft, die in der *tragischen* Erkenntnis mündet, dass menschliches Wissen nur ein Wissen um das fundamentale Nichtwissen sein kann: *jede* Erkenntnis ist anthropomorph, d.h. den ‚Dingen‘ inkongruent. Die Welt ist univer-seller Schein, was eine Wahrheit ist, mit der der Mensch nicht leben kann. Die Wahrheit ist tödlich, die Illusion lebensnotwendig.

Dies ist der Ausgangspunkt für Nietzsches frühe radikal-nominalistische Sprachkritik, die eine psychologische Entlarvung des Intellekts darstellt. Das Denken und sein Medium, die Sprache, zielen nicht auf Wahrheit, sondern auf Lebenserhaltung, deren Resultat und Instrument sie zugleich darstellen. Das begriffliche Denken der Wissenschaft erweist sich für Nietzsche als die eigentliche Illusion einer künstlichen Welt der Abstraktion (Sein), der nichts in der Realität (Werden) entspricht. Nietzsches radikal-moderner epistemologischer Skeptizismus terminiert in der Auflösung des Subjekts selbst: Herrschaft, Willkür *und* Entthronung des entfesselten Subjekts spielen ein dialektisches Spiel, welches in seinen Aporien eines der Moderne selbst ist.

Die Einheit von Nietzsches früher Philosophie liegt im tragischen Gedanken begründet, der in seinen Schriften verschiedene Perspektiven einnimmt, um sich zu verifizieren. Ob Ästhetik, Psychologie oder Erkenntnistheorie, sie alle bestätigen das ewige Werden und die Nichtigkeit menschlicher Erkenntnis, der alle Wahrheit sich als Illusion erweist. Dies ist Nietzsches Leiden, welches keineswegs mit einer Glorifizierung der Irrationalität und der abstrakten Negation aufklärerischer Vernunft, wohl aber mit einer Kritik der rationalistischen Kultur des Okzidents einhergeht, deren fortwirkende Ursprünge in der griechischen Antike liegen. Nietzsches tragischer Gedanke begründet auch seine Zeit- und Kulturkritik der ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘, die sich gegen die Unkultur des jungen deutschen Kaiserreiches, Macht mit geistiger Größe verwechselnd, wenden. Nietzsches dort explizierte Daseinsanalyse menschlicher Zeitlichkeit untermauert den tragischen Gedanken: Das Vergehen und die Vergangenheit sind konstitutiv für das ‚Tier, das nicht vergessen kann‘. Der Fluch des Vergangenen – das ‚Es war‘ – lastet auf dem Menschen, droht ihn zu vernichten. Jede Kultur und jedes Individuum bedarf daher eines vernünftigen Umgangs mit seinem radikal-geschichtlichen Wesen. Vonnöten ist ein Horizont, der durch die ‚plastische Kraft‘ – Vermögen der *Zeitaneignung* – geschaffen, die Gegenwart so weitet, dass die Vergangenheit lebensförderlich, d.h. auf zukünftige Handlungen ausgerichtet, integriert wird. Dies ist der existential-analytische Grund von Nietzsches

Kritik der historischen Krankheit, an der die Moderne leidet: Die alles objektivierende Geschichtswissenschaft tötet in ihrer Wahl- und Maßlosigkeit die Gegenwart mit historischem Wissen. Nietzsche fordert daher eine Absage an die *Geschichtswissenschaft*, nicht davor zurückschreckend, Historie in beliebige, d.h. aber ideologische Dichtung aufzulösen. Ein anderer Gesichtspunkt der Kulturanalysen ist Nietzsches luzide Kritik am Fortschrittoptimismus, die – oft übersehen – aber keine generelle Kritik an Geschichtsphilosophien darstellt, von denen Nietzsche selbst eine pessimistische Variante konstruiert, deren ideologischer Kern die Ontologisierung historischen Leids darstellt.

Nietzsches politisches Denken ist ambivalent; keineswegs ist es der Schlüssel zu seiner Philosophie. Seine unmissverständlichen politischen Aussagen sind sowohl ernst als auch für sich zu nehmen, was aber auch ausschließt, sie allein von den ‚großen Begriffen‘ seiner philosophischen Versuche her zu interpretieren. Nietzsches frühe ‚Politik‘ fundiert in seiner tragischen Philosophie: Der Schrecken des Daseins blockiert die Emanzipation als Menschheitsprojekt. Kultur als letzter Wert an sich bedarf der Sklaverei der Vielen zu Gunsten der wenigen Genies. Diese sieht Nietzsche bedroht durch die sozialistische Arbeiterbewegung, die seinen politischen Hauptfeind verkörpert. Radikaler Elitismus und Massenverachtung sind die Konstituenten seines politischen Denkens, welches treffend als ‚Neoaristokratismus‘ zu qualifizieren ist. Nietzsches Anerkennung der politischen Moderne als notwendiges Durchgangsstadium zur Erfüllung seiner reaktionären Utopie des Genien-Staates, wie seine oberflächliche Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft erweisen sich als Schnittstelle an dem Anknüpfungspunkte zum Faschismus bestehen. Dennoch: Nietzsches Individualismus, sein sich forcierender Antinationalismus, sein Europäertum und sein Absage an den Imperialismus, belegen nicht nur die Tatsache, dass er nicht nur kein Apologet des deutschnationalen Kaiserreichs war, sondern markieren vielmehr auch die unüberwindbaren Grenzen einer faschistischen Vereinnahmung des *politischen* Nietzsche; von seiner Philosophie einmal ganz zu schweigen.

Nietzsches Aufklärung des Freigeistes, eine neue Schaffensperiode eröffnend, stellt in vielerlei Hinsicht einen Bruch mit seinem frühen Denken dar: Mäßigung in politicis und Absage an den ästhetischen Fundamentalismus sind die Stichworte. Im Zentrum steht die Emanzipation des geknechteten Individuums aus allen falschen metaphysischen, religiösen, moralischen und sozialen Bindungen; eine Befreiung freilich, die auf Grund mangelhafter politisch-sozialer Vermittlung nicht davor gefeit ist, die Idee der Autonomie in Solipsismus zu überführen. Im Übrigen bleibt auch für Nietzsches Fregeisterei der tragische Gedanke an das Sein des Werdens konstitutiv. Er wird nun nicht mehr mythologisierend-spekulativ dargestellt, sondern, in der Kontinuität der frühen Sprachkritik stehend, mit den Mitteln subversiver Genealogie und Psychologie zu verifizieren versucht. Mit dem Pathos der Wissenschaft wird alle Metaphysik und Religion als Illusion verabschiedet: auch hier wieder mit dem Ergebnis, dass einzig der Schein real, die Wahrheit tödlich und der Irrtum lebensnotwendig ist. Am Ende

der radikalen Aufklärung hebt sich die Erkenntnis samt ihres Trägers auf. Zweifel drängt zur Verzweiflung. Eine konsistente Begründung des eigenen Unternehmens wird nicht mehr erbracht.

Nietzsches frühe Philosophie steht in der Kontinuität der Aufklärung, die er radikalisiert auf sie selbst wendet: Entmythologisierung des Geistes – Logos – und Rehabilitierung seines für das Leben konstitutiven Nichtidentischen – Physis – sind Programm. Der tragische Gedanke ist hierbei die Substanz, die das Kontinuum in und zwischen den frühen Schriften herstellt, welche auch den Bruch der Freigeisterei in diesem entscheidenden Punkt als nicht existent erweist. Der philosophische Status – vorkritische Ontologie vs. erkenntnikritische Metapher – des tragischen Gedankens bzw. der dionysischen Weisheit hat sich indessen als Dreh- und Angelpunkt der *gesamten* Interpretation der Schriften Nietzsches erwiesen. Nochmals sei in diesem Kontext auf die Bedeutung des Nachlasses verwiesen, welcher nur den Schluss zulässt, dass für Nietzsche *alle* Erkenntnis anthropomorph ist und die Restitution einer wie auch immer gearteten Ontologie eine Unmöglichkeit darstellt: „Die Wahrheit! Schwärmerischer Wahn eines Gottes! Was geht die Menschen die Wahrheit an! Und was war die Heraklitische ‚Wahrheit‘! Und wo ist sie hin? Ein verflogener Traum, weggeschwommen aus den Mienen der Menschheit, mit anderen Träumen! – Sie war die Erste nicht!“ (KSA 1, 759). Worte des jungen Nietzsche, die hellhörig machen – der verehrte Heraclitus, ein Schwärmer! Verlieren mit dieser Feststellung nicht aber, so die entscheidende Frage, wesentliche Behauptungen der tragischen Philosophie ihre argumentative Begründbarkeit? Ist hier nicht vieles weit mehr produktive Provokation denn begründete Erkenntnis? Auf diese Aporien ist die Interpretation auf allen Stufen der Darstellung gestoßen. Ich denke, die Fragen müssen mit ja beantwortet werden. Nietzsches tiefblickende, zahllose Perspektiven aufdeckende Kritik ist in letzter Konsequenz auf fundamentalen Widersprüchen begründet. Man kann Nietzsche nur *kritisch* folgen: Die sich selbst überschlagende Kritik – Ausdruck der Dialektik einer sich radikalisierten Aufklärung des am Verlust der Wahrheit Verzweifelnden – ist stets erkenntnikritisch auf ihre Begründbarkeit hin zu analysieren. Dabei offenbart sich immer wieder die Kontamination von Erkenntnikritik und Ontologie, die sich gegenseitig ausschließen, als das proton pseudos der autodestruktiven Erkenntnis. Nur durch die ontologische Fundierung der Erkenntnikritik konnte Nietzsche viele seiner Behauptungen mit Begründungen ausstatten, die eben keine waren: Die (unmöglichen) Erkenntnis des Werde-Welt – des Wesen der Welt an sich – ist die Bedingung für Nietzsches Negation aller Erkenntnis, die selbst dann aber nur aus ihrem eigenen Jenseits stammen kann. Nietzsches erkenntnikritische Totaldestruktion der Wahrheit setzt die dionysisch-antilogizistische Ontologie des Werdens voraus, die das Sein als Bedingung von Wahrheit/Erkenntnis negiert. Eine solche Ontologie kann Nietzsche aber auf Grund der sich selbst zerstörenden Erkenntnikritik nicht begründen, sondern nur dogmatisch-ästhetizistisch setzen. Ist aber jene, wie Nietzsche ja selbst gesehen hat, nicht begründbar, so ist auch diese in ihrem negierenden

Potential weit weniger absolut als der radikal Zweifelnde annahm. Gefragt bleibt daher eine immanente Kritik, die den Ansprüchen der intellektuellen Redlichkeit Nietzsches gerecht wird.

Zu dieser gehört in der Tat aber auch die Reflexion, vorschnelle rationalistische Interpretationen ausbremsend, auf das Bewusstsein der Krise, die Nietzsches gesamte Philosophie verarbeitet. Nietzsche ist ein zutiefst verwundeter Denker, der am Verlust der Wahrheit der überlieferten Tradition *leidet*: „Denen, die heute nicht an dem Fragwürdigen unseres Daseins leiden, habe ich nichts zu sagen“ (KSA 12, 574). Die postmoderne Vereinnahmung Nietzsches lässt sich von einer seiner vielen Masken täuschen und verkennt somit die *tragische Substanz* des vermeintlich Ästhetisch-Spielerischen seiner Denkbewegung: Nietzsches tragische Philosophie weist ihn als einen zweifelnd verzweifelnden Sucher, Versucher Gottes²⁸⁵ aus, dem, im end- wie ausweglosen Labyrinth der (Selbst)Aufklärung gefangen, den Horizont möglicher Hoffnung wegweisend, die Sonne der Wahrheit loskettend und „durch ein unendliches Nichts“ (KSA 3, 481) irrend, Dionysos hinter zahllosen Ecken und Verstecken des irdischen Irrgartens begegnet: Chiffre seiner elementaren *Erfahrung* des *Lebens* als sich selbst erzeugende, begehrende, überwältigende und vernichtende Macht; ein K(a)osmos reiner a-teleologischer Immanenz, in der sich der Mensch und die Ratio als Ausdruck eines viel tieferen Geschehens des universellen Spiels fluktuierender, auf Steigerung bedachter Kräfte offenbaren. Dies ist die Tiefendimension, die „gegen allen unbegründeten Optimismus, bis an die Wurzeln der Existenz, bis an das (möglich gewordene) Ende der menschlichen Zivilisation“²⁸⁶ reicht und von der Nietzsches Denken her, als *Versuch* der *begrifflichen Verarbeitung* des primär *unmittelbar Erfahrenen*, nicht durch Ratio Erschlossenen, letztlich zu interpretieren ist und die *zugleich* die nie abschließend bestimmmbaren

285 „Als Kind Gott im Glanze gesehen“ (KSA 8, 505) – „Eine Prozession am Fronleichnamsfest, Kinder und alte Männer brachten mich zum Weinen. Warum?“ (469). Es sind dies Aufzeichnungen, die gerade in ihrer Bruchstückhaftigkeit, Nietzsches Kampf mit Gott als Ausdruck schmerzvollen Verlustes ausweisen; eher Trauerarbeit denn Emanzipation. Nicht zuletzt er selbst ist der „tolle Mensch“ – „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ (KSA 3, 480) – der „zu früh“ (481) kommt. Die Aufgeklärten, die angesichts des tollen Menschen nur Spott übrig haben, verstehen die Botschaft vom Tode Gottes nicht: „Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes ‚Gott ist tot‘.“ M. Heidegger: Holzwege, S. 234. Auch der schrille Ton, den insbesondere der späte Nietzsche gegenüber dem Christentum anschlägt, kann nicht verborgen, was seine Apologie von Jesus gegenüber dem historischen Christentum und der Herrenkirche unterstreicht, dass Nietzsche kein platter Atheist und Antichrist war, dem die Bedeutung des Todes Gottes nicht bewusst gewesen ist. Nietzsches Bewusstsein der Krise fundiert in der Erfahrung des modernen Nihilismus, welcher für Nietzsche die „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“ (S. 201) als solche charakterisiert.

286 R. Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche, S. 387.

Grenzen rationalen Nachvollzugs markiert. Jeder Interpret wird diese Grenzen neu auszutarieren haben und Rechenschaft ablegen müssen. Wie soll man diesen „individuellen Denker der Individualität allgemein [...] deuten“²⁸⁷, fragt V. Gerhardt zu Recht. Wenn die Wahrheiten der dionysischen Weisheit „blitzhafte Aufhellungen, aber keine objektivierbaren Erkenntnisse sind“²⁸⁸, wofür insbesondere die abgründige Poetik des ‚Zarathustra‘ Beleg ist, ist die Grenze des philosophischen, am begründeten Argumentieren orientierten Denkens gesprengt – immameute Kritik verliert die Basis, wo ästhetisch sublimierte Ur-Erfahrung das Fundament der Darstellung abgibt. Ob Nietzsches Denken in seinen tiefsten Tiefen, in denen dessen große Ver-Suche zur „Auflösung“²⁸⁹ – die Heimkehr des Schiffes „in seine stillste Bucht“ (KSA 4, 343), wenn die „Sonne sinkt“ (KSA 6, 295), der „Erde nahe, treu, zutrauend“ (KSA 4, 343) – tendieren, doch Glauben verlangt, mag dahingestellt sein. Gläubige indessen wollte Nietzsche nicht, und der Freigeist verlangt nach Gründen. Meine Darstellung, die Grenzen der rationalen Nietzscheinterpretation reflektierend und die letzten, kaum verhandelbaren und doch seinen elementaren Erfahrungshorizont begründenden Abgründe von Nietzsches Philosophie eingedenkend, bewegt sich auf einer Ebene von Nietzsches Denken, die fraglos rationaler und somit gebotener Kritik offensteht:

Eine „Denkungsart“, die man „Freigeisterei nennt, d.i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. [...] so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie gar zu unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst. Freunde des Menschenschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint [...]; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein“²⁹⁰

287 V. Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche, 4. akt. Aufl. München 2006, S. 214.
Vgl. S. 63-67.

288 W. Ries: Nietzsche, S. 111.

289 Ebd., S. 140.

290 Immanuel Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren?, in ders.: Werke in zwölf Bänden, Band V, Frankfurt/Main 1968, S. 267-83, hier S. 282f.