

Einleitung

Marx und Nietzsche sind die wirkmächtigsten Denker des 19. Jahrhunderts. Ihr Schaffen ist untrennbar verwoben mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Während der eine mit dem Ende des sog. realexistierenden Sozialismus vermeintlich endgültig zu Grabe getragen wurde, dient(e) der andere als wesentlicher Stichwortgeber im postmodernen Diskurs.¹ Nietzsche war im orthodoxen Marxismus

1 Vgl. zur Bedeutung Nietzsches im postmodernen Denken Jan Rehmann: Postmoderner Linksnietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004. Ferner die klassische Analyse von Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main 1988, bes. S. 104-129. Wenn auch nicht explizit Thema dieser Arbeit, sei eine Anmerkung zur Nietzsche-rezeption der Postmoderne erlaubt. Die einflussreiche Nietzscheinterpretation Gilles Deleuzes bezeichnet Nietzsche Denken „ihrer Form nach als absolut antidialektisch“. Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, München 1974, S. 210. Die von Deleuze aufgerissene absolute Dichotomie zwischen Nietzsches Denken und der dialektischen Tradition – das „Ja‘ Nietzsches opponiert dem ‚Nein‘ der Dialektik; die Bejahung der dialektischen Verneinung; die Differenz dem dialektischen Widerspruch“ (S. 14) – kommentiert Christoph Türcke treffend: „welcher Fehlschluß, daß dort, wo keine dialektische Auflösung stattfindet, auch keine dialektische Verbindung besteht!“ Christoph Türcke: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, 3. Aufl. Lüneburg 2000, S. 57. Ferner stehen sich laut Deleuze bei Nietzsche „die Freude, der Genuß der dialektischen Arbeit; die Leichtigkeit, der Tanz der dialektischen Schwere, die schöne Unverantwortlichkeit der dialektischen Verantwortlichkeiten“ (J. Deleuze: Nietzsche, S. 14) gegenüber. Auch wenn hier kein (abschließendes) Urteil über Deleuzes Buch gesprochen werden soll, ist dies als beinahe absurde Fehlinterpretation zu bezeichnen: Wahrlich, Nietzsches „Ideal eines Geistes“ ist der, „der naiv [...] und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt [...] – und mit dem trotzallem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt“ (KSA 6, 338f.) wird. Auch wenn Zarathustra sich die „Krone des Lachenden“ (KSA 4, 366) selbst aufsetzt, bedarf der sich selbst überwindende Mensch eines „letzten selbstgewissensten Muthwillens der Erkenntnis“ (KSA 5, 336). Es ist, als hätte Nietzsche manch Epigonen vorausgeahnt, der „die Zucht des Geistes, die Lauterkeit und Strenge in Gewissenssachen des Geistes“ (KSA 6, 227) meint, umgehen und „sich der mühseligen und langwierigen Dialektik und der Sammlung streng geprüfter Thatsachen entschlagen

seit Lukács' „Zerstörung der Vernunft“ Anathema², und allgemein gelten beide Denker als feindliche Antipoden. Nancy Sue Love kommt in ihrem Theorievergleich zwischen Marx und Nietzsche zu dem Schluss, dass „they contradict, not complement, one another, and this is not a dialectical contradiction. Attempts to combine them end in schizophrenia“³. Und Nietzsche selbst ist es, der den Vermittelnden ermahnt: „Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln will, ist gekennzeichnet als mittelmässig: er hat das Auge nicht dafür, das Einmalige zu sehen“ (KSA 3, 511). Man ist gewarnt und sollte diese Warnungen ernst nehmen. Und doch ist zu fragen, ob vergleichende Betrachtungen zu Marx und Nietzsche in mittelmäßige Gleichmacherei ausarten müssen und eine Annäherung an *beide* Denker notwendig psychopathogene Folgen zeitigt. Love ist darin zu folgen, dass die Kreation einer Supertheorie qua gewaltssamer Synthesis des Antinomischen ein Irrweg ist. Doch selbst wenn wesentliche Annahmen Marx' und Nietzsches sich kontradiktionsweise zueinander verhalten, so ist damit keineswegs ausgemacht, ob dem Disparaten nicht etwas Gemeinsames zu Grunde liegt. Dies Verbindende ist, so die fundamentale These dieser Arbeit, die Leidenserfahrung an der Moderne als Vergesellschaftungsmodus *sui generis*. Für das Denken von Marx und Nietzsche ist das *Bewusstsein der Krise* konstitutiv⁴; es reflektiert

zu können“ (KSA 3, 60): „ihr feinerer Ehrgeiz möchte gar zu gerne glauben machen, dass ihre Seelen Ausnahmen seien, nicht dialektische und vernünftige Wesen [...]. Vor Allem aber wollen sie ‚künstlerische NATUREN‘ sein, mit einem Genius im Kopf [...], mit dem Götter-Vorrecht, unbegreiflich zu sein. – Das treibt nun auch Philosophie! Ich fürchte, sie merken eines Tages, dass sie sich vergriffen haben, – das, was sie wollen, ist Religion!“ (315). Nahezu zeitgleich kommt man anderen Orts entsprechend zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen: „Nietzsches Denkbewegung ist dialektisch.“ Alfred Schmidt: Über Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1996, S. 124-52, hier S. 663. Nietzsche zieht auf den idealistischen Trug, dass das Ganze der Bewegung der Gedanken das Wahre und das Wahre die Bewegung der Gedanken sei. Nicht die „schöne Unverantwortlichkeit“, sondern die „Rechtschaffenheit“ (KSA 6, 63) gebietet das Ende der Systematik. Vgl. zu sehr einseitigen Nietzschevereinnahmung durch das postmoderne Denken auch die Ausführungen von Renate Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000, bes. S. 346-49. Zu Recht erblickt Reschke in der „beispiellosen ästhetischen Vergleichsgültigung“ der Wirklichkeit durch das postmoderne Denken „eine Gestalt des im Nietzscheschen Sinne verstandenen Nihilismus“ (S. 349).

- 2 Zur marxistischen Nietzscherzeption vgl. Joachim Müller-Warden: Versuch zur Bestimmung gesellschaftsphilosophischer Implikationen der unter dem Aspekt des Politischen aufgefaßten Philosophie Friedrich Nietzsches, Diss. Hannover 1978, S. 2-46. Zur Nietzscherzeption in der DDR vgl. Henning Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1999, S. 429-33. Vgl. auch die entsprechenden Beiträge in: Hans-Martin Gerlach/Volker Caysa (Hg.), Nietzsche und die Linke, Leipzig 2006.
- 3 Nancy Sue Love: Marx, Nietzsche, and Modernity, New York 1986, S. 200.
- 4 Vgl. zum „geschichtsphilosophischen Grundbegriff“ der Krise als Ausdruck für eine sich reflektierende „Zeitnot“ die begriffsgeschichtliche Erörterung von Reinhart Ko-

die Genesis und Aktualität des „Fundamentalismus der Moderne“⁵ als Prozess einer „weltgeschichtlich einzigartigen Desintegration“⁶ von „*universeller* Bedeutung“⁷.

An exponierten Stellen ihrer Werke artikuliert sich dieses Bewusstsein einer *substantiell* krisenförmigen Dynamik der Moderne. So schreiben Marx und Engels im ‚Manifest der kommunistischen Partei‘:

„Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht“ (MEW 4, 465).

Marx und Engels bringen hier in eindringlichen Worten das eminent Neue der Moderne als die notwendige, den kapitalistischen Produktionsverhältnissen immanente Umwälzung der Gesellschaft ad infinitum, die Vernichtung der Vergangenheit und der Tradition, zur Reflexion. In Nietzsches für sein Werk zentralem

selleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt/Main 2006, S. 203-17.

- 5 Vgl. zu diesem Terminus Ingolf Ahlers: Fundamentalismus und Moderne. Zur Dialektik von Eurozentrismus-Kritik und Fremdanalyse, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 15 (1994), S. 25-45. Ders.: Anmerkungen zu einer komparativen Fundamentalismusbetrachtung, in: Hannoversche Studien über den Mittleren Osten Bd. 18 (1995), S. 9-27. Unter dem Begriff der Moderne wird im Folgenden eine spezifische, von allen vormodernen Formen der Vergesellschaftung sich unterscheidende Gesellschaftsformation verstanden, deren okzidentale Genesis „adäquat nur im Kontext zunehmender Markt ausweitung, herrschaftlicher Machtexpansion, kultureller Verhaltensdisposition und sozialer Klassenkonstellation“ zu begreifen ist. Richard van Dülmen: Die Entstehung des neuzeitlichen Europas, Frankfurt/Main 1981, S. 18. Die okzidentale Moderne als Erscheinung verschiedener, nicht reduktionistisch ableitbarer kulturspezifischer Rationalisierungsprozesse, deren „schicksalsvollste[n] Macht“ der Kapitalismus ist, ist in ihrer Ambivalenz von Fortschritt und Regression Resultat eines gesellschaftlichen Transformationsprozesses, dessen Ursprünge in die Umbrüche des späten Mittelalters zurückreichen. Zitat aus Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart 1992, S. 343. Zu den historischen Wurzeln der Moderne vgl. in Bezug auf die Philosophie Günther Mensching: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, und die ideen- wie sozialgeschichtlichen Hintergründe Herbert Frey: Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, Frankfurt/Main 2000.
- 6 Stefan Breuer: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg 1995, S. 67.
- 7 M. Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, S. 340.

Aphorismus⁸ – „Der tolle Mensch“ aus der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ – kommt das Bewusstsein der Krise im furchterregenden Ton zum Ausdruck:

„Wohin ist Gott? rief er [der tolle Mensch; d. Verf.], ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“ (KSA 3, 480f.).

Dies sind Ausdrücke des „Leidens, das in den Begriffen sich sedimentierte“⁹. Das Leiden an der Wirklichkeit des Bestehenden ist der tiefere Grund der Kritik – bei aller Gegensätzlichkeit von Diagnose und Therapie – sowohl bei Marx als auch bei Nietzsche: „Jede Kunst, jede Philosophie [...]: Sie setzen immer Leiden und Leidende voraus.“ (KSA 3, 620) „Leiden“, so aber Adorno, „ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“¹⁰ Nicht steht daher das individuelle Leiden, von dem nicht zuletzt die Krankengeschichten beider Denker beredt Auskunft geben, hier zur Debatte, sondern die ‚Objektivität‘ des Leidens, die auf je einzigartige Weise in ihrem Denken zur Reflexion kommt: „Im Sachgehalt der Begriffe hat sich stets Geschichte sedimentiert. Sie sind Abbreviaturen akkumulierter Erfahrung, deren Genesis in ihnen stillsteht, aber nicht erloschen ist.“¹¹

-
- 8 Vgl. zum einen als die klassische Interpretation Martin Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1963, S. 193-247, zum anderen die Nietzsche-Studie von Türcke, welche den Aphorismus vom ‚Tollen Menschen‘ zum Dreh- und Angelpunkt der Interpretation macht. Vgl. C. Türcke: Der tolle Mensch. Siehe ferner zum Überblick Wiebrecht Ries: Nietzsche zur Einführung, 6. Aufl. Hamburg 2001, S. 123-135 u. 143-146.
- 9 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften 5, S. 47. Vgl. zur Bedeutung des Begriffs ‚Leiden‘ bei Adorno die zitatenechte Darstellung von Thomas Zöller: Leiden als Vermittlungskategorie von Subjekt/Objekt, in: Jens Becker/Heinz Brakemeier (Hg.), Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno, Hamburg 2004, S. 200-216.
- 10 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften 6, S. 29.
- 11 G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 14. Dass der Bezug des Bewusstseins auf das gesellschaftliche Sein nicht als kausal-deterministischer (ob idealistisch-konstruktivistisch oder mechanisch-materialistisch) gefasst werden kann, sondern vielmehr sich als dialektisch-vermittelter und -vermittelnder begreifen lässt, zeigt Jürgen Ritsert: Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster 2002, S. 73-84. Vgl. ders.: Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften, 2. überarb. Aufl. Münster 2003, S. S. 283-297.

Diesen ‚Sachgehalt der Begriffe‘, der Ausdruck einer Geschichte ist, die nicht vergehen will, zu eruieren und ihn in seiner zwingenden, bedrückenden Aktualität in Erscheinung treten zu lassen, ist eines der Ziele dieser Studie: Begreift man die unter der Hegemonie des kapitalistischen Westens stehende und sich durchsetzende Globalität als ‚das höchste Stadium der Modernität‘ (I. Ahlers), so wird die Aktualität der marxschen Analyse der kapitalistischen Produktionsweise nicht weniger deutlich als das Potential von Nietzsches Analyse des Nihilismus der okzidentalen Kultur, welche sich bewegt „wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will“ (KSA 13, 189). In Bezug auf Marx verfolgt die Studie nicht zuletzt das Ziel, in einem Zeitalter der Ignoranz, seinen originären Gedanken (historische) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie im Lichte ihrer Aktualität zu erörtern.¹² Weder war Marx ein Vordenker des Totalitarismus, was insbesondere anhand der eingehenden Analyse der Genesis seines Denkens, welches zutiefst vom Impuls der Freiheit (an)getrieben war, dargelegt wird, noch war er ein hypermoderner rationalistischer Technokrat, wie eine Konfrontation des Kerns der reifen marxschen Theorie mit dem vermeintlichen Antipoden Nietzsche zeigen wird. Umgekehrt war Nietzsche „nicht der irrationalistische Erbe der ratio und ihres Verfügungswillens“¹³, wie eine oberflächliche Interpretation, die „Nietzsches Maskenspiel“¹⁴ nicht zu durchschauen vermag, nahe legt: Nietzsches Philosophie ist ein legitimer und notwendiger Bestandteil einer jeden zeitgemäßen kritischen Theorie; sein Werk steht „in seinen besten Partien in der Tradition der Aufklärung“¹⁵.

Prima facie mögen Marx und Nietzsche wie die Duplizität von Apollon und Dionysos erscheinen. Allerdings ist dies eine zutiefst dialektische Beziehung, wenn man eine solche mit Hegel als das „Auffassen der entgegengesetzten Mo-

12 „Marx ist“, wie sein Freund Engels 1869 schrieb, „unbedingt der ‚bestverleumdeten‘ deutsche Schriftsteller gewesen, wogegen ihm niemand das Zeugnis verwehren wird, daß er dafür auch tapfer um sich gehauen hat und daß seine Hiebe alle scharf saßen. Aber die Polemik, in der er doch soviel ‚gemacht‘ hat, war im Grunde doch nur Sache der Notwehr bei ihm. Sein eigentliches Interesse war schließlich doch immer bei seiner Wissenschaft, die er fünfundzwanzig Jahre mit einer Gewissenhaftigkeit studiert und durchdacht hat, die ihresgleichen sucht“ (MEW 16, 365f.). Engels treffende Charakterisierung ist (leider) immer noch aktuell: auch im 21. Jahrhundert floriert insbesondere in Deutschland die (wissenschaftliche) Meinungsmaße über Marx. Jüngstes Beispiel ist etwa die absurde Marxinterpretation von Henning Ottmann in seiner (ansonsten) beeindruckenden: Geschichte des politischen Denkens. Band 3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2008, S. 147 ff. Bei der Erörterung der Literatur in den Fußnoten werde ich hier und da den Fehdehandschuh aufnehmen und entsprechend scharf, aber differenziert kritisieren; polemische Untertöne haben dabei wie zu Marx’ Lebzeiten ein fundamentum in re.

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

14 Ebd., S. 468.

15 Wiebrecht Ries: Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick, Darmstadt 2008, S. 7.

mente in ihrer Einheit“¹⁶ begreift. Ist Dialektik die „Vermittlung der Gegensätze in sich“¹⁷, so dass das eine Moment nicht nur notwendig des anderen Moments bedarf, sondern in sich selbst Bestimmungen seines Gegenteils enthält und als solche Einheit der Gegensätze in Bewegung gerät, so kann man das Verhältnis von Marx und Nietzsche als dialektisch charakterisieren: „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das [...] *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft dialektische aus.“¹⁸ Ein solches Verfahren treibt stereotypale Zuschreibungen zur Auflösung, „bewahrt vor oberflächlichen Parallelen und vor vereinfachender Synthesis, ermöglicht aber die Vermittlung.“¹⁹ Darüber hinaus ist es keineswegs intendiert, offenkundig problematische und fragwürdige Aspekte im Denken von Marx und Nietzsche zum Verschwinden zu bringen. Hier gilt, dass insbesondere der prinzipiell Wohlgesonnene sich der Kritik nicht enthalten darf, deren wahre Gestalt allerdings nicht das undialektische und unhistorische Besserwissen ist, welches die Vermittlung von gegenwärtigen und vergangenen Gestalten des Bewusstseins, die Schultern von Riesen unterschlagend, negiert, sondern ein Verfahren, das anstrebt, „in der Sache zu verweilen“, anstatt „über sie hinaus“²⁰ zu sein. Kritik, soll sie denn mehr als abweichende Meinung sein, ist allein als immanente „fruchtbar“²¹. Der Fortschritt der Erkenntnis hat sich folglich nicht am Zeitgeist, sondern an der inneren Logik des zu erkennenden Gegenstandes selbst zu orientieren.

Nietzsche wurde von den Protagonisten der Kritischen Theorie als radikalster Denker der Dialektik der Aufklärung interpretiert. Insbesondere Adorno sah nicht „die Ontologie Heideggers“, sondern die kritische Theorie als „Erbin Nietzsches“²² an. Adorno erkannte, dass gegen die tiefen Erkenntnisse und bisweilen

-
- 16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik* Bd. 1, 4. Aufl. Frankfurt/Main 1996, S. 168.
 - 17 Jürgen Ritsert: *Kleines Lehrbuch der Dialektik*, Darmstadt 1997, S. 101. Das Dialektische der Beziehung Marx-Nietzsche ist folglich nicht darin zu sehen, dass Einer den Anderen – womöglich noch harmonisch – ergänzt, oder gar ein goldener Mittelweg zwischen Beiden besteht. So recht Love darin geht, die nicht (dialektisch) aufhebbaren Widersprüche zwischen den Denkern, die einer jeden Synthesis entgegen stehen, zu betonen, so krude einseitig fällt übrigens am Ende doch ihr Marx- und Nietzschebild aus, um deren schroffe Gegensätzlichkeit zu demonstrieren. Vgl. bes. N. Love: *Marx, Nietzsche, Modernity*, S. 201f.
 - 18 G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* Bd. 1, S. 51.
 - 19 R. Reschke: *Denkumbrüche mit Nietzsche*, S. 285.
 - 20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 5.
 - 21 Theodor W. Adorno: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften* 8, 547-65, hier S. 555.
 - 22 Norbert Rath: *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, in: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr (Hg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987*, Frankfurt/Main 1987, S. 73-110, hier S. 98. Raths Darstellung des ambivalenten Verhältnisses der Kritischen Theorie zu Nietzsche ist mustergültig. Die verschiedenen Nietzscheinterpretationen der kritischen Theoretiker werden ebenso klar herausgearbeitet wie die besondere Nähe Adornos zu Nietzsche mit zahlreichen Belegstellen umfassend dargelegt wird. Vgl. zu diesem Themen-

harten Wahrheiten Nietzsches – „der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst“ (KSA 6, 230) – Emanzipation sich nicht einmal mehr denken ließe. Mit Nietzsche erkannte Adorno die Notwendigkeit der Transzendierung der traditionellen Aufklärung: „sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als reductio ad hominem, sondern auch umgekehrt als reductio hominis, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts.“²³ Adornos späte Philosophie ist der Versuch einer „zweiten Reflexion“²⁴ der Vernunft, der stets auch eine Kritik missglückter, weil Herrschaft repetierender Emanzipation inhäriert. Im Begriff des Nichtidentischen, welcher in seiner politischen Dimension des Weiterdenkens harrt²⁵, zieht sich das „gesamte inhaltliche Spektrum“²⁶ des Denkens Adornos zusammen. Dieser Studie dient der Begriff des ‚Nichtidentischen‘ als ‚normativer Fluchtpunkt‘, auf welchen hin das Werk von Marx und Nietzsche inter-

komplex auch die von Rath kritisch rezipierten Aufsätze von Peter Pütz: Nietzsche im Licht der Kritischen Theorie, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 175-191, und Reinhart Maurer: Nietzsche und die Kritische Theorie, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 34-58. Auch die sehr gelungene Nietzscheinterpretation von Hans Zitko unterstreicht Nietzsches Bekenntnis zur Aufklärung, wider Habermas' Nietzsche-Verdammung *und* die postmodernen Nietzscheepigonen, und legt dar, wie Nietzsche „entscheidende Elemente [...] der Negativen Dialektik antizipiert“ hat. Hans Zitko: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz, Würzburg 1991, S. 3. Vgl. ebd., bes. Kap. VI. Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen von Konstantinos Maras: Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche, Diss. Tübingen 2002.

- 23 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 187.
- 24 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften 7, S. 105. Vgl. ebd., S. 209, sowie ders.: Fortschritt, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 617-38, bes. 627f.
- 25 Umso positivere Ausnahmen stellen dar Alex Demirovic: Freiheit und Menschheit: in Becker u.a., Vereinigung freier Individuen, S. 18-33. Ders.: Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno, in Dirk Auer u.a. (Hg.): Arendt und Adorno, Frankfurt/Main 2003, S. 260-285. Wie fruchtbare der Begriff des ‚Nichtidentischen‘ für die Analyse gesellschaftlicher Naturverhältnisse ist, zeigt Christoph Görg: Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise, Münster 2003, bes. S. 26-61. Adorno dient ferner als Stichwortgeber zu verschiedenen Versuchen, die Bedingungen der Möglichkeit einer postkapitalistischen Ökonomie in GrundrisSEN darzulegen. Vgl. Heinz Brakemeier/Jens Becker/Thomas Zöller: Zu Adornos ‚gesellschaftlichem Gesamtsubjekt‘. Kooperativ-genossenschaftliche Planung jenseits von Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft, in: Iring Fetscher/Alfred Schmidt (Hg.), Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der ‚Warentausch‘-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, o.O. 2002, S. 207-250. Heniz Brakemeier: Eine Assoziation freier Individuen als gesellschaftliches Gesamtsubjekt und Elemente einer gesamtwirtschaftlichen Planung in der Marktwirtschaft, in: Becker u. a., Vereinigung freier Individuen, S. 122-199. Des Weiteren hat sich insbesondere Hansgeorg Conert mit den sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen eines ‚möglichen Sozialismus‘ beschäftigt. Mit besonderem Bezug auf Adorno vgl. ders.: Zur Bestimmung einiger Grundmerkmale alternativer Ökonomie und Gesellschaft, in ebd., S. 259-278.
- 26 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 160.

pretiert und verglichen, nicht aber gewaltsam synthetisiert, sondern dialektisch in Bewegung gebracht wird. Das erkenntnisleitende Interesse ist letztlich darauf gerichtet, einen bescheidenen, streitbaren Beitrag zu den Bedingungen der Möglichkeit²⁷ einer politischen Theorie der Emanzipation nach den Erfahrungen des ‚Zeitalters der Extreme‘ zu leisten, welche im Anschluss an Adorno nicht ohne Marx *und* Nietzsche denkbar erscheint. Politische Theorie wird in diesem Kontext in einem weiten Sinne verstanden und ist nicht gleichzusetzen mit dem gleichnamigen Fachgebiet der Politischen Wissenschaft, sondern bewegt sich vielmehr auf der Schnittmenge von Politischer Wissenschaft, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Die Arbeit steht somit in der Tradition der klassischen Kritischen Theorie, die sich seit Marx bekanntlich quer zum Betrieb der wissenschaftlichen Arbeitsteilung situerte. Mit Marx und der ersten Generation der Vertreter Kritischer Theorie verbindet die Studie aber nicht allein ihre Nähe zur „philosophia practica universalis“²⁸, sondern auch ihr negativer Impuls. Sie ist politische Theorie in subversiver Absicht: sie richtet sich „gegen alle Formen der ecclesia triumphans“²⁹, ihr ‚Wesen‘ ist die „Kritik von asymmetrischen Machtbeziehungen, Herrschaft und Gewalt in Menschenwelten“³⁰.

Aufbau

Den ersten, ideengeschichtlichen Hauptteil der Arbeit bilden chronologisch angeordnete Betrachtungen zum Frühwerk von Marx und Nietzsche, deren wesentliches Leitmotiv darin zu sehen ist, die jeweilige Genesis des Denkens und die (frühen) Motive der (späteren) Kritik zu eruieren. Die frühen Schriften von Marx und Nietzsche werden hierbei je für sich separat, stets aber mit verweisendem Blick aufeinander abgehandelt. Ziel ist es, die aufgestellte These zu untermauern,

-
- 27 Von der Notwendigkeit einer, wie auch immer unwahrscheinlichen Transformation des kapitalistischen Weltsystems spricht die Wirklichkeit der Gegenwart „in hundert Zeichen“ (KSA 13, 189) zu dem, der nicht an ideologisch bedingter Taubheit leidet. Abgesehen von dem bis heute nicht verwirklichten kategorischen Imperativ, „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole“ (Th.W. Adorno: Negative Dialektik, S. 358), dessen Grauen fortlebt, „weil die objektiven Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeigten“ (ders.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Gesammelte Schriften 10.2, S. 555-72, hier S. 566.) und dem angesichts des vorhandenen gesellschaftlichen Reichtums jeder Beschreibung spöttenden Elends in den Peripherien des Weltmarktes gehört die politisch reibungslos umgesetzte Transformation von Gerechtigkeitsvorstellungen und Sozialstaatlichkeit zu diesen Zeichen. Vgl. hierzu Gert Schäfer: Gegen den Strom, Politische Wissenschaft als Kritik, Hannover 2006, S. 563 ff.
- 28 Vgl. zu diesem Begriff Jürgen Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 16-30.
- 29 Johannes Agnoli: Subversive Theorie. Die Sache selbst und ihre Geschichte, Freiburg 1996, S. 16.
- 30 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 17.

dass es das Leiden an der Wirklichkeit war, welches die Initialzündung der Denkbewegung der beiden Philosophen darstellte.

Im zweiten Hauptteil werden die systematisch erarbeiteten Inhalte und Motive der Kritik an der modernen Gesellschaft, wie sie sich in den Frühwerken von Marx und Nietzsche darstellen, in den Kontext des jeweiligen Gesamtwerkes gestellt, aufeinander bezogen und idealitas dialektisch in Bewegung gebracht. Die marxsche Theorie und die tragische Aufklärung Nietzsches werden somit auf ihre Substanz hin vergleichend miteinander konfrontiert. Zur Diskussion stehen die jeweiligen Kernaussagen der beiden Theoriegebäude. Im Zentrum der Darstellung der reifen marxschen Theorie steht die zu erhärtende These, dass die Kritik der politischen Ökonomie nicht als eine bloß ökonomische oder soziologische „Theorie der Formen von Ausbeutung und Herrschaft *innerhalb* der modernen Gesellschaft, sondern als eine kritische Theorie der Moderne selbst“³¹ zu verstehen ist, die sich jenseits des Gegensatzes von rationalistischer Affirmation der Moderne und antimoderner romantischer Sehnsucht bewegt, welcher die bürgerliche Gesellschaft „bis an ihr seliges Ende“ (MEW 42, 96) begleiten wird. Anhand des zweiten Schwerpunktes, der wenig bekannten, aber umso gehaltvolleren marxschen Kritik an verschiedensten Sozialismuskonzeptionen und seiner eigenen Vorstellung über die Minimalbedingungen einer emanzipierten Gesellschaft wird sich dann die Verbundenheit des marxschen Denkens mit der philosophischen Tradition des Abendlandes als konstitutiv für diese erweisen: Die marxsche Kritik an der modernen kapitalistischen Gesellschaft und ihr Begriff des Kommunismus verweist diese – in bestimmter Negation – auf die Idee der Autonomie und der reinen Anerkennung als das Fundament konkreter Freiheit, wie sie sich im Anschluss an die praktische Philosophie Kants und Hegels ergibt.³²

Die Konfrontation der marxschen Theorie mit der tragischen Welterfahrung wird an diesem Punkt einsetzen. Nietzsches tragische Aufklärung ist als Urform einer ‚zweiten Reflexion der Vernunft‘ (Adorno) bzw. ‚Abklärung über Aufklärung‘ (Luhmann) zu verstehen, die auch die für die marxsche Theorie konstitutiven Gehalte des Prozesses der philosophischen Aufklärung seit ihren vorsokratischen Anfängen kritisch hinterfragt. Die zentralen Kritikpunkte Nietzsches an der abendländischen Tradition und seine Gegenlehren werden unter dem Gesichtspunkt der rastlosen Dynamik einer sich radikalisierenden Aufklärung – „Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität“³³ – systematisch dargestellt:

-
- 31 Moishe Postone: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, S. 22.
 - 32 Hierzu wesentlich J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, bes. Kap. 6 u. 7. Vgl. ders.: Bestimmung und Selbstbestimmung. Zur Idee der Freiheit, Hamburg 2007, bes. Kap. 6. u. 7.
 - 33 Wiebrecht Ries: Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität, in: Georgi Kapriev/Günther Mensching (Hg.), Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, Sofia 2004, S. 130-43, hier S. 130.

Hebt sich Nietzsches Aufklärung selbst auf, schlägt sie in Gegenaufklärung um, endet sie in Verzweiflung oder in einer ästhetischen Bejahung des Daseins? Dies sind die Fragen, die eine gewisse Einheit der schier unendlichen Perspektiven der Reflexionen Nietzsches stiften sollen. An diese Darstellung von Nietzsches kritischer Aufklärung anschließend, wird sich Nietzsches Antisozialismus – „eine der fraglosen Kontinuitäten seiner geistigen Biographie“³⁴ – zugewandt. Trotz Nietzsches Ressentiments und für einen mit praktischer Politik so gar nicht Vertrauten recht unfairer Vorwürfe ist auch seine Sozialismuskritik nicht frei von Einsichten. Dass Nietzsches Votum für die politische Gegenaufklärung, Erblast seiner „hierarchischen Obsession“ (J. Rehmann), auch in ihren helllichtigen Momenten allerdings kaum die marxsche Theorie zu treffen vermag, wird hierbei zu zeigen sein. Die Erörterung des nietzschen Denkuniversums abschließend und zur Schlussbetrachtung überleitend, wird sich den Perspektiven der Emanzipation der anderen, tragischen Aufklärung zugewandt. Entgegen der einseitigen Kennzeichnung Nietzsches als irrationaler Mythologe, wie sie klassisch bei Habermas zu finden ist, ist darauf zu insistieren, dass Nietzsche, trotz nicht zu leugnender und darzustellender Problematiken seines Denkens und seiner zweifelsohne nicht zu bagatellisierenden Apologie der politischen Reaktion, in den Umkreis jener Bedingungen der Möglichkeit einer zweiten Reflexion der Emanzipation zu situieren ist, zu der diese Studie einen kleinen Beitrag liefern möchte. Es gilt, im Hinblick auf die die Arbeit abschließende Diskussion (der Perspektiven einer *Emanzipation des Nichtidentischen* im Kontext von Adornos negativer Dialektik), zu unterstreichen, dass Nietzsche als Denker einer „neue[n] Aufklärung“ (KSA 11, 294), wie er sie selbst nannte, zu begreifen ist, deren Ziel die „Aufdeckung der Grundirrhümer [...] z. B. in Betreff der Gefühle (und des Leibes)[,] die Verirrung der rein Geistigen[,] die Causalität[,] die Freiheit des Willens[,] das Böse[,] das Thier im Menschen“ (294) ist und die es als solche ernst zu nehmen gilt.

Zum Schluss noch eine methodische Anmerkung: Allgemeine Fragestellungen, wie sie dieser Arbeit zu Grunde liegen, stehen im arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb mit seiner notwendigen Spezialisierung unter einem nicht ungerechtfertigten Legitimationsdruck: sie seien mehr Räsonnement denn wirkliche Forschung. Ohne sich eigenmächtig von der Verpflichtung präzisester wissenschaftlicher Forschung zu suspendieren, ist es doch evident, dass nicht der Anspruch erhoben werden kann, die gesamte Sekundärliteratur zu Marx und Nietzsche, die von meist konträren Gesamtinterpretationen bis zu umstrittenen Detailfragen der Spezialforschung reichen, zu rezipieren und zu all den sich aufwerfenden Fragen abschließend Stellung zu beziehen. Allein so wichtige Problemfelder wie etwa Marx' Werttheorie³⁵ oder Nietzsches Wille zur Macht haben unzählige,

34 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 300.

35 Vgl. etwa die hier nicht mehr rezipierte Fleißarbeit von Ingo Elbe: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008. Verwiesen sei auch auf den Detailkommentar von Michael Heinrich: Wie das ‚Kapital‘ lesen?

subtile Exegesen erfahren, so dass diese zwar verarbeitet werden, nicht aber eigens wieder problematisiert werden können. Alles andere würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Die Sekundärliteratur soll trotz dieser notwendigen Einschränkungen breit rezipiert werden, um ihre *wesentlichen* Beiträge in die Interpretation der Texte von Marx und Nietzsche einfließen zu lassen. Die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem ist evidenterweise selbst schon wieder als Vorverständnis jeglichen Verständnisses kritisierbare, aber notwendige Interpretation. Es ist dies der unhintergehbare Zirkel der Hermeneutik: „Das bedeutet vor allem, daß es nicht richtig ist zu behaupten, das Studium eines Textes oder einer Überlieferung sei ganz von unserer eigenen Entscheidung abhängig. Diese, eine solche Abstandnahme vom untersuchten Gegenstand gibt es einfach nicht. Wir stehen alle im Lebensstrom der Überlieferung“³⁶. Ob diese notwendigen Unterscheidungen geglückt sind, hat die Analyse selbst zu zeigen und ist nicht mehr vom Autor, sondern vom Leser zu entscheiden. Wie dem auch sei, orientiert sich die Arbeit an Worten Horkheimers, die jeder gelungenen Erkenntnis zum Credo gereichen: „Unbeirrbare Treue zu dem als wahr Erkannten ist ebensosehr Moment des theoretischen Fortschritts wie die Offenheit für neue Aufgaben, Situationen und entsprechende Zentrierung der Gedanken.“³⁷

Ad usum scriptorium: Dem Anspruch nach ist der Fließtext in sich schlüssig und aus sich selbst heraus verständlich. Die Fußnoten dienen neben den Nachweisen der verwendeten Literatur, zur (partiellen) Kommentierung dieser und möglicher Streitfragen der Forschung. Man kann sich berechtigt über den Sinn längerer Fußnoten streiten, die fraglos nicht leserfreundlich sind. Die vorliegende Arbeit ist aber Resultat geistiger Arbeit, nicht einer Eingebung, d.h. sie basiert wesentlich auf den Forschungen anderer Wissenschaftler. Die „allgemeine wissenschaftliche Arbeit“ (MEW 42, 596) ist mithin conditio sine qua non jeglicher individueller wissenschaftlicher Tätigkeit. Diesem Sachverhalt tragen die Fußnoten Rechnung, die dem Leser, der nicht in der Marx- wie Nietzschesforschung gleichermaßen bewandert ist, zudem Überblick über wesentliche Literatur und Einblick in Forschungsfragen verschaffen. Wer sich hierfür nicht interessiert, kann die Anmerkungen ohne Verlust an Verständnis übergehen.³⁸

Hinweise zur Lektüre und Kommentar zum Anfang von ‚Das Kapital‘, Stuttgart 2008.

36 Hans-Georg Gadamer: Der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1996, S. 36.

37 Max Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, in: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt/ Main 1988, S. 277-328, hier S. 304.

38 Eine reflexive Fußnote zur Fußnote: Ich habe lange damit gerungen den Text in vorliegender Form auf die Menschheit loszulassen, und nicht doch die vielen Anmerkungen zu streichen. Diese sind nicht nur unschön und leserunfreundlich, sondern könnten auch den falschen Eindruck erwecken, dass meine Darstellung besonders viel (wissenschaftliche) Autorität erheischen will. Wer kennt zudem nicht die exklusiven nepotistischen Zitatkartelle, welche geistige Hegemonie produzieren. Für all das stehen meine Fußnoten nicht. Im Gegenteil. Sie sind nicht nur Zeugnis

Zitiert wird nach den Marx-Engels-Werken (MEW), bei Bedarf nach der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) und bei Nietzsche nach der Kritischen Studienausgabe (KSA), der Studienausgabe der Briefe (KSB) und den Frühschriften (BAW). Zitate von Marx und Nietzsche werden im Text belegt. Vergleichende Textstellenangaben werden, wie die gesamte Sekundärliteratur, in Fußnoten aufgelistet.

des Stroms der Überlieferung in dem jeder Wissenschaftler/Philosoph steht, sondern auch Ausdruck dessen, was wissenschaftliche Arbeit und freies Denken charakterisiert: Nicht die Antwort, sondern die Frage, nicht die unmittelbare Gewissheit, sondern die argumentative Begründung. Ich hab mich daher gegen den Leser, und für die ‚Wahrheit‘ entschieden. Ich wollte nicht das Geflecht an Diskursen und Fragen wieder zudecken, in dem meine Argumentation verstrickt ist. Daher lasse ich die Fußnoten stehen, die nicht Autorität verleihen sollen, sondern den prinzipiell unab- schließbaren Prozess der Erkenntnis deutlich machen. Diesbezüglich bleibt mir nichts, als dem Leser um Vergebung zu bitten. Dixi et salvavi animam meam.