Frank Müller

Nietzsche zwischen Frankfurt und Frankreich

An der Figur Friedrich Nietzsches scheiden sich die Geister. So ließe sich ein nichtssagender Satz bemühen, der außerdem falsch ist, wenn man der Rezeption der jüngeren französischen Nietzschelektüren in der späteren Frankfurter Schule folgt: Nietzsche hat ihr zufolge anstatt eines kritischen Unterscheidens eine generelle Subversion der Ausübung von Kritik versucht, bei der freilich von Geistern in keinem Fall mehr die Rede ist. So spielt Nietzsche in Jürgen Habermas' Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* von 1983 eine wichtige Rolle, um einen Begriff von Kritik darzustellen, der die Unterscheidung von Linkshegelianern und Rechtshegelianern noch überbieten soll: „*Nietzsche* schließlich will die Dramaturgie des ganzen Stückes entlarven, in dem beide, die revolutionäre Hoffnung und die Reaktion darauf, ihren Auftritt haben", heißt es bei Habermas, und wenig später schreibt er: „Nietzsche will den Rahmen des okzidentalen Rationalismus, in dem sich die Kontrahenten des linken wie des rechten Hegelianismus immer noch bewegen, sprengen. Dieser Antihumanismus […] ist für den Diskurs der Moderne die eigentliche Herausforderung."[1] Für Habermas steht Nietzsche somit für den „Eintritt in die Postmoderne"; er gilt ihm „als Drehscheibe" in die Postmoderne.[2] Habermas hat damit eine Diskussionslinie bekräftigt, die den Kritikbegriff der kritischen Theorie von einem nietzscheanischen Kritikmodell unterscheidet.

Das Bild Nietzsches, auf das sich Habermas dabei bezieht, ist jedoch seinerseits bereits durch mehrfache, vor allem französische Interpretationen überformt. Nietzsche war bereits in den 1930er-Jahren ein kontroverser Diskussionsgegenstand für eine Gruppe von Intellektuellen, die später als Frankfurter Schule bekannt wurde,

1 Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1983, S. 71, 93.

2 Ebd., S. 104–129.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

aber auch für französische Intellektuelle, die in der Folge die Entwicklung eines Poststrukturalismus beeinflussten. Schon in diesen Jahren wurden die wesentlichen Elemente für die Einschätzung von Nietzsches Philosophie, wie sie die Diskussionen in den folgenden Jahrzehnten prägten, formuliert. Die folgenden Ausführungen sollen in erster Linie diesen historischen Zusammenhang rekonstruieren. Sie nehmen einen Zeitraum Mitte der 1930er-Jahre in den Blick, als es im engeren Sinn noch keine Frankfurter Schule gab, sondern nur das Institut für Sozialforschung aus Frankfurt am Main – also die Gruppe um Max Horkheimer –, aus dem sie später hervorging: das Institut befand sich durch die Machtübernahme des Nationalsozialismus seit 1933 im Exil und unterhielt lange Jahre eine Zweigstelle in Paris, über die nur wenig bekannt ist und durch die sie mit französischen Intellektuellen unmittelbar in Kontakt war.[3] Das Institut hatte im Exil durch die legendäre *Zeitschrift für Sozialforschung* eine gemeinsame Basis, die nach ihrer Neugründung im Jahr 1931 in Deutschland von 1933 bis 1939 auf Deutsch, Französisch und Englisch im Verlag Félix Alcan in Paris erschien.[4] Auf ausgewählte

3 Max Horkheimer war ab 1931 der Direktor des Instituts für Sozialforschung, das bereits 1932 seinen Sitz nach Genf verlegte und nach der Einrichtung von Zweigstellen in Paris und London schließlich der Columbia University in New York angegliedert wurde, bevor die zentralen Personen Horkheimer, Fritz Pollock und dann Theodor W. Adorno in einer letzten Phase des Exils ihren Wohnort nach Kalifornien verlegten, wo die *Dialektik der Aufklärung* entstand. In Paris wurde von 1933 bis mindestens 1939 eine Zweigstelle im sogenannten Centre de documentation sociale an der École Normale Supérieure betrieben. Das Institut für Sozialforschung hatte also in den 1930er-Jahren noch einen Fuß in Paris und war über die Aktivitäten der französischen Intellektuellen unmittelbar informiert.

4 Horkheimer war neben der Institutsleitung auch Herausgeber der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Alle Zeitschriften werden im Folgenden nach einer ersten vollständigen Nennung des jeweiligen Artikels abgekürzt nach Jahrgang und Seitenzahlen zitiert. Französische Aufsatztitel werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben, bei der ersten Nennung wird in eckigen Klammern das französische Original angegeben. Zeitschriftentitel werden auf Französisch belassen, alle Übersetzungen, für die nicht eigens eine deutsche Quelle genannt wird, stammen vom Verfasser dieses Artikels. Siehe für die Situation des Instituts für Sozialforschung und der *Zeitschrift für Sozialforschung* bereits in Bezug auf Nietzsche: Chaves, Ernani: „Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen". Zur Auseinandersetzung mit der französischen Nietzsche-Rezeption in der Zeitschrift für Sozialforschung. In: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hrsg.): Nietzsche und Frankreich. Berlin/Boston 2009, S. 209–221.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Artikel der *Zeitschrift für Sozialforschung*, die Nietzsche zum Gegenstand haben, wird nun eingegangen, ebenso wie auf Beiträge in französischen Zeitschriften aus demselben Zeitraum, wie den *Recherches Philosophiques* (1931–1937) und *Acéphale* (1936–1939), in denen vor allem die französischen Intellektuellen Georges Bataille und Jean Wahl teilweise im selben Jahre ebenfalls über Nietzsche publizierten.[5] Diese Zeitschriften bildeten ihrerseits eine ganz spezifische Subkultur. Sie wurden Stichwortgeber und Vorläufer des späteren französischen Poststrukturalismus, der dann – nicht zuletzt durch *Der philosophische Diskurs der Moderne* von Habermas spätestens seit 1980 – immer mehr für die „französische Theorie" schlechthin stand.

In diesem Kontext entstanden die einander völlig entgegengesetzten Positionen der deutschen und französischen Nietzscherezeption, die sich in der *Zeitschrift für Sozialforschung* und in den genannten französischen Zeitschriften in einem relativ kurzen Zeitraum zwischen 1936 und 1937 artikulierten. Der Gegensatz bildete sich dabei an der Nietzsche-Interpretation von Karl Jaspers aus, an seinem Nietzschebuch von 1936 mit dem Titel *Nietzsche. Einführung in*

5 Die französische Zeitschrift *Recherches Philosophiques* erschien von 1931 bis 1937 in sechs Bänden in dem Pariser Verlag Bovin & Cie, Éditeurs. Sie war maßgeblich an der Vermittlung der neueren deutschsprachigen Philosophie nach Frankreich beteiligt, hatte aber eine anthropologische und phänomenologische Ausrichtung: Bekannte deutsche Autoren wie Martin Heidegger, Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Ernst Bloch, Hans Plessner und andere deutschsprachige Publikationen wurden umfassend berücksichtigt, jedoch nicht Horkheimer, Adorno oder Benjamin. Auch später bekannte und einflussreiche französische Autoren wie Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Georges Bataille, Emmanuel Lévinas und Jean-Paul Sartre publizierten in ihr wichtige Texte. Die französische Zeitschrift *Acéphale* wurde 1936 von Georges Bataille gegründet und mit den Zeichnungen von André Masson in ikonografischer Weise illustriert: Der Titel *Acéphale* – wörtlich: kopflos – war provokantes Programm. Die Zeitschrift war von Anfang an als kritische Intervention in die zeitgenössischen Diskurse angelegt. Während Nietzsche in den *Recherches Philosophiques* nur selten vorkam, war der Bezug auf Nietzsche für *Acéphale* ganz zentral. Das gesamte Zeitschriftenprojekt stand im Zeichen eines neu entdeckten, heterodoxen Nietzscheanismus. Siehe für die anfänglich marginale Position dieser Zeitschriften: Agard, Olivier: Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Zeitschriften zwischen 1933 und 1945. In: Heinz, Marion/Gretić, Goran (Hrsg.): Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus. Würzburg 2006, S. 23–43.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das Verständnis seines Philosophierens.[6] Während Löwith und Horkheimer in Jaspers' Darstellung einer angeblich transzendierenden Bewegung bei Nietzsche, die in einen Möglichkeitsraum von individuellen, existenziellen Situationen und politischen Optionen mündet, als eine problematische Loslösung Nietzsches aus Geschichte und Gesellschaft sehen, befürworten Wahl und Bataille gerade diese Tendenz von Jaspers' Nietzschelektüre, um entweder ein affirmatives Sein, das die Widersprüche überbrückt und als positiver Sinn in den Widersprüchen erfahren werden kann, oder eine verwirrende Strategie, die den gewohnten Rahmen eines politischen Links-rechts-Schemas unterläuft und einen Ursprung des Politischen erfahrbar werden lässt, zu entwickeln. Während Löwith und Horkheimer die existenzphilosophischen und scheinbar liberalen Aspekte der Nietzschelektüre von Jaspers kritisieren, werden genau diese Aspekte von Wahl und Bataille positiv aufgenommen und affirmiert. Dieser Unterschied hat sich in der weiteren Entwicklung von Frankfurter Schule und französischem Poststrukturalismus noch vertieft. Die Konstellation wirft also ein ausgesprochen interessantes Licht auf die Entstehung und das spätere Verhältnis von Frankfurter Schule und französischer Theorie: sie bildet ihre nietzscheanische Urszene.

Es ist dabei nicht ganz ohne Ironie, sich dieser Konstellation über Nietzsche und den Nietzscheanismus zu nähern. Ihre Darstellung wäre ebenso über Hegel und vor allem den französischen Hegelianismus der 1930er-Jahre möglich. Die Wahl von Nietzsche bedeutet somit keine theoretische Positionierung, sondern beruht allein auf der Entdeckung, dass gerade die Arbeiten über Nietzsche, die die Entstehung von Frankfurter Schule und französischem Poststrukturalismus begleiteten, insgesamt relativ wenig erforscht sind.[7] Die jeweiligen Auseinandersetzungen mit Hegel und mit Nietzsche

6 Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1936. Siehe als Darstellung der Nietzsche-Interpretation von Jaspers: Paimann, Rebecca: „Warum schreibst Du ein Buch über ihn?" Materialien zu Jaspers' Nietzsche-Interpretation. Berlin 2015; Paimann, Rebecca: Karl Jaspers' Nietzsche: Nähe ohne Verständnis. In: Brock, Eike/Georg, Jutta (Hrsg.): „– ein Leser wie ich ihn verdiene". Berlin 2019, S. 51–74.

7 Zwei bekannte Beispiele, die sowohl die frühe Frankfurter Schule als auch den französischen Kontext kennen, sind: Peter Bürger: Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Frankfurt a. M. 1992; Rita Bischof: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sind allerdings nicht zu verstehen ohne die Interpretationshypothesen, mit denen beide jeweils gelesen wurden. Es handelt sich auf französischer Seite durch den Einfluss der damals zeitgenössischen deutschen Philosophie, insbesondere von Karl Jaspers und Martin Heidegger, um eine erkennbar existenzphilosophische, noch bevor der französische Existenzialismus mit Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* von 1943 eine breitere Strömung wurde.[8] Im Frankfurter Kontext hingegen wird eine gesellschaftstheoretische Perspektive im weitesten Sinne verfolgt, die in Horkheimers programmatischem Artikel *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 formuliert wird, durch den die eigene Theoriebildung fortan als kritische Theorie betrachtet und bezeichnet wurde.[9] Vor diesem Hintergrund entstand sowohl die Kritik der Frankfurter Schule an der existenzphilosophischen Nietzsche-Interpretation der 1930er-Jahre als auch die Affirmation der existenzphilosophischen Interpretation durch die französischen Intellektuellen.

1 Nietzsche bei den Frankfurtern

Eine erste ausführlichere Berücksichtigung von Nietzsche in der *Zeitschrift für Sozialforschung* findet sich 1934 in einem französischen Artikel von Paul Honigsheim, der bis 1936 offiziell Leiter der Pariser Zweigstelle des Instituts für Sozialforschung war.[10] Honigsheim erwähnt fast die gesamte jüngere Literatur einer ersten Phase der französischen Nietzscherezeption und zeichnet ein sehr klassisches Bild der französischen Philosophietradition.[11] Politische Implikationen der aktuellen Nietzschelektüren werden nur kurz gestreift, insgesamt erscheint Honigsheims Artikel resümierend und unproblematisch. Anders sieht es bei Ernst von Aster aus, der in einer Rezension von Karl Jaspers' Groninger Vorträgen *Vernunft*

8 Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek 1993.

9 Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Zeitschrift für Sozialforschung (= ZfS) 6 (1937), S. 245–294.

10 Honigsheim, Paul: Taine, Bergson und Nietzsche in der neueren französischen Literatur [Taine, Bergson, et Nietzsche dans la nouvelle littérature française]. In: ZfS 2 (1934), S. 409–415.

11 Ebd., S. 413f.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Existenz von 1935 die nietzscheanischen Aspekte so sehr hervorhebt, dass aus dem Text ein existenzphilosophisches Plädoyer für Nietzsche wird, das keineswegs mehr den Vorstellungen des Instituts entspricht.[12] Horkheimer wird dadurch veranlasst, sich mit einer diplomatisch formulierten Fußnote von der Rezension zu distanzieren: „Das obige Referat ist von einem fachphilosophischen Standpunkt aus geschrieben. Der ausweichende Formalismus der angeblich konkreten Existenzphilosophie, der sich in Jaspers' neuem Buch wiederum bekundet, fordert freilich dazu heraus, den Rahmen einer immanenten Kritik zu überschreiten."[13] Adorno stimmt zu und schreibt in einem langen Brief an Horkheimer, in dem er auch über die Situation in Paris berichtet, weniger diplomatisch: „Nie wieder Aster!"[14] Mit dem Aufruf, über eine bloß immanente Kritik hinauszugehen, ist die Diskussion um die existenzphilosophische Interpretation Nietzsches eröffnet, in der sich auch Horkheimer selbst engagieren wird.

Horkheimer vergibt dann eine Rezension von Jaspers' Buch *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* an Karl Löwith. Löwith habilitierte sich bei Martin Heidegger, qualifizierte sich aber bereits seit Jahren als Spezialist für Nietzsche und hatte 1935 soeben sein Buch *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* veröffentlicht.[15] Löwith, der politisch weitgehend moderat bleibt, ist der interessante Fall eines Autors, der in den 1930er-Jahren im Exil sowohl in deutschen als auch in französischen Zeitschriften publiziert: In den *Recherches Philosophiques* veröffentlicht er auf Französisch eine Folge von zwei Aufsätzen über Hegel, Kierkegaard und Marx, in der *Zeitschrift für Sozialforschung* publiziert er mehrere Rezensionen, 1937 etwa erscheint dort seine Rezension

12 von Aster, Ernst: Karl Jaspers. Vernunft und Existenz. In: ZfS 5 (1936), S. 267–269.

13 Ebd., S. 267.

14 Horkheimer, Max: Briefwechsel 1913–1936 (Gesammelte Schriften, Bd. 15). Frankfurt a. M. 1995, S. 667: Adorno an Horkheimer, Oxford, 12. Oktober 1936.

15 Löwith, Karl: Nietzsche und die ewige Wiederkehr des Gleichen. Berlin. 1935. Löwith wurde schon 1923 mit einer Arbeit über Nietzsche in München promoviert und hatte sich 1927 bei Heidegger in Marburg habilitiert. 1934 musste er wegen seiner jüdischen Herkunft Deutschland in Richtung Italien verlassen, später ging er nach Japan und schließlich in die USA.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von Jaspers' Nietzschebuch.[16] Umgekehrt gibt es aber auch Besprechungen seines eigenen Nietzschebuchs von 1935 in französischen Zeitschriften.[17] Löwiths Arbeiten bilden so einen unerwarteten Knotenpunkt zwischen deutschen und französischen Diskussionen. Sein Nietzschebuch von 1935 und seine Kritik an Jaspers' Nietzsche, wie er sie in der *Zeitschrift für Sozialforschung* formuliert hat, wurden auch in Frankreich, wenn auch über andere Kanäle, etwa in Texten von George Bataille, Pierre Klossowski und Jean Wahl rezipiert, wie ein Brief Löwiths an Jean Wahl zeigt, von dem ein Ausschnitt in den *Recherches Philosophiques* abgedruckt ist.[18] Nicht nur die Nietzschelektüren einer deutschsprachigen Existenzphilosophie, sondern auch die aktuelle Diskussion in Frankreich legten also eine Auseinandersetzung mit Nietzsche nahe. Diese Situation wird nun im Rückgriff auf Texte aus den beiden Kontexten, die sich einschlägig auf das Nietzschebuch von Jaspers beziehen, dargestellt: Bevor auf Löwith eingegangen wird, soll zuerst die Position Horkheimers skiz-

16 Löwith, Karl: Die Vollendung der klassischen Philosophie durch Hegel und ihre Auflösung bei Marx und Kierkegaard [L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard]. In: Recherches Philosophiques 4 (1934/35), S. 232–267; Löwith, Karl: Die hegelsche Versöhnung [La conciliation hégélienne]. In: Recherches Philosophiques 5 (1935/36), S. 393–404. Die ersten Rezensionen stehen in: ZfS 5 (1936), S. 104–107, sowie ZfS 5 (1936), S. 265–267. Die Rezension von Jaspers' Nietzsche ist in: ZfS 6 (1937), S. 405–407. Die letzte Rezension findet sich in: ZfS 7 (1938), S. 227–228.

17 Landsberg, Paul-Louis: Comptes Rendus. In: Recherches Philosophiques 5 (1935/36), S. 535–536; Klossowski, Pierre: Deux interprétations récentes de Nietzsche. In: Acéphale 1–2 (1937), S. 29–32; Jean Wahl: Notes. In: Nouvelles Revue Française XLVIII (1937), S. 792–793.

18 Wahl, Jean: Jaspers' Nietzsche [Le Nietzsche de Jaspers]. In: Recherches Philosophiques 6 (1936/37), S. 362. Jean Wahl ist einer der einflussreichen und vielseitigsten französischen Philosophen dieser Zeit. Neben seinem Interesse für den angloamerikanischen Pragmatismus hat er 1929 ein wichtiges Buch über Hegel vorgelegt, um schließlich mit Kierkegaard in der französischen Diskussion einen existenzphilosophischen Ansatz zu vertreten (Wahl, Jean: Die pluralistischen Philosophien in England und Amerika [Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique]. Paris 1920; Ders.: Das Unglück des Bewusstseins in der Philosophie Hegels [Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel]. Paris 1929; Ders.: Kierkegaard Studien [Études kierkegaardiennes]. Paris 1938). Die Schriften Wahls sind weitgehend nicht ins Deutsche übersetzt, die unten zitierten Übersetzungen stammen vom Verfasser des vorliegenden Artikels.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ziert werden, um dann den philosophischen Beitrag von Wahl und die ungleich politischere Position von Bataille vorzustellen.

2 Nietzsche bei Horkheimer

Horkheimer selbst kannte die nietzscheanische Thematik schon lange aus eigener Anschauung. Er hat Nietzsche in seinem ersten Buch *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* von 1930 erwähnt und auch in der Aphorismensammlung *Dämmerung*, die noch vor 1931 entstand.[19] In seinen Aufsätzen in der *Zeitschrift für Sozialforschung* ab 1932 bildet sich dann seine Auffassung von Nietzsche als individualistischem Kritiker heraus, der aus „Unkenntnis der Dialektik" und einer mangelnden „Geschichtstheorie" allerdings in einem subjektiven Rahmen verbleibe („Er wütet gegen sich selbst"), auch wenn er laut Horkheimer als feiner Psychologe des Bürgertums zugleich eine Herrschaftskritik formuliert.[20] In den *Studien über Autorität und Familie*, die 1936 in Paris auf Deutsch publiziert werden, verfolgt Horkheimer die nonkonformistischen Aspekte bei Nietzsche weiter und betont, dass die Vorstellung von Autorität nicht nur auf Abrichtung oder Gewohnheit, sondern auch auf der psychologischen Dimension von affirmativem Einverständnis beruht.[21] In dieser Zeit versucht Adorno, Horkheimer zu einem Aufsatz über Dekadenz anzuregen, wozu es bei Nietzsche „viel zu holen" gebe.[22] Horkheimer reagiert zögerlich, auch wenn er einräumt, dass „eine verbindliche Äußerung über Nietzsche von unserer Seite" angebracht sei.[23] Horkheimer schreibt in dieser Zeit vermutlich bereits an dem längeren Aufsatz *Egoismus und Freiheitsbewegung* für die

19 Horkheimer, Max: Philosophische Frühschriften 1922–1932 (Gesammelte Schriften, Bd. 2). Frankfurt a. M. 1995, S. 249–251, 338.

20 Horkheimer, Max: Materialismus und Moral. In: ZfS 2 (1933), S. 178; Ders.: Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: ZfS 3 (1934), S. 36f., 44f.

21 Horkheimer, Max (Hrsg.): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris 1936, S. 11–12, 46–49, 58–50, 71–73.

22 Horkheimer, Briefwechsel 1913–1936, S. 450: Adorno an Horkheimer, Oxford, 31. Januar 1936.

23 Ebd., S. 452: Horkheimer an Adorno, [Paris] 4. Februar 1936.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zeitschrift für Sozialforschung, in dem Nietzsche vor allem in Zusammenhang mit der Kritik an einer affirmativen, bürgerlichen und letztlich exklusiven Kultur sowie am Ende als Kritiker einer falschen Psychologie dargestellt wird.[24] Nietzsche gilt ihm als raffinierter Psychologe beim Erfassen einer rationalisierten Grausamkeit, wie sie modernen Herrschaftsformen zu eigen ist, sowie als Kritiker einer allgemeinen Geschichtsphilosophie, wobei ihm am Ende, in dialektischer Wendung der Auffassungen von Nietzsche, sogar emanzipatorische Gehalte zugestanden werden, sofern eine „Befreiung von der asketischen Moral", die Nietzsche negativ als Sklavenmoral darstelle, „eine menschliche Veränderung in umgekehrtem Sinne zu bewirken vermag", vor allem wenn die psychischen Momente der Sklavenmoral, wie etwa Autoritätsglaube und Furcht, als ideologische Momente durchschaut werden.[25] Mit Horkheimer kann Nietzsche somit umgekehrt nicht für eine Apologie, sondern für eine Analyse von Herrschaft zum Zweck ihrer Widerlegung verwendet werden. Die französische Nietzschediskussion fällt bei Horkheimer dann in eine Zeit, in der er erneut auf Nietzsche zurückkommt und sich bereits Überlegungen der späteren *Dialektik der Aufklärung* herausbilden, für die Nietzsche ebenfalls eine Rolle spielt.[26]

Eine Art „verbindliche Äußerung über Nietzsche" formuliert Horkheimer schließlich in seinen *Bemerkungen zu Jaspers' ‚Nietzsche'*, die sich in der *Zeitschrift für Sozialforschung* von 1937 an Löwiths Rezension von Jaspers' Nietzschebuch anschließen, wobei er in diesem Text in der Verteidigung Nietzsches weiter geht als in seinen anderen Publikationen.[27] Zusammen mit Löwiths Rezension bilden Horkheimers *Bemerkungen*, obwohl es sich um kleinere Texte und keine ganzen Aufsätze handelt, einen Nietzsche-Schwerpunkt der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Gleich anfangs stellt Horkheimer klar, dass Jaspers Nietzsche an einem impliziten Identitätsanspruch und einer bestimmten Gemeinschaftsvorstellung messe, wenn er be-

24 Max Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung. In: ZfS 5 (1936), S. 219f., 229–231.

25 Ebd., S. 230f.

26 Vor allem im „Exkurs II" mit dem Titel „Juliette oder Aufklärung und Moral": Horkheimer, Max: ‚Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940–1950 (Gesammelte Schriften, Bd. 5). Frankfurt a. M. 1987, S. 104–143.

27 Max Horkheimer: Bemerkungen zu Jaspers' „Nietzsche". In: ZfS 6 (1937), S. 407–414.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dauernd schreibe, dass Nietzsche „nie eins werden kann mit einem Menschen, mit der Idee eines Berufes, mit dem Vaterlande."[28] Jaspers könne Nietzsche so zur großen Ausnahme stilisieren, die enthistorisiert wirke, da sie nur ästhetischen Interessen folge: „Er ist eins allein mit seinem Werke."[29] Die Trias aus Familie, Beruf, Vaterland, an der Jaspers Nietzsche implizit misst, ist durch ihre mindestens konservativen Anklänge ideologisch stark vorbelastet. Für Horkheimer ist der Tonfall, mit dem Jaspers in das Verständnis Nietzsche einführt, symptomatisch: „Der Spiessbürger führt das Wort."[30] Für Jaspers scheinen solche ideologischen Konnotationen nicht einmal vorstellbar zu sein, und gerade diese fließenden Übergänge in zumindest konservative Ideologeme durch die Semantik seines Ausdrucksgebrauchs bleiben ein problematischer Aspekt seiner scheinbar nur liberalen Nietzschelektüre.

Bevor Horkheimer jedoch explizit auf politische oder historische Implikationen eingeht, zeigt er, durch welchen Philosophiebegriff eine solche Auffassung möglich wird. Horkheimer sieht Jaspers' Existenzphilosophie durchaus als eine Folge der akademischen Philosophie nach Hegel, die etwa im Neukantianismus einen „formalistische[n] Idealismus" ausgebildet habe, der die Möglichkeit biete, „über die Welt nachzudenken, ohne mit ihr in Konflikt zu geraten."[31] Auf diesen formalen Idealismus versuche die Existenzphilosophie eine Antwort, die aber unzureichend bleibe: „Die Reaktion auf diesen Idealismus, der von der Hegelschen Metaphysik nur das schlechteste Erbteil bewahrte, die Verklärung gegebener Formen des gesellschaftlichen Lebens, war die Wendung zum ‚Realismus'" oder „zum ‚Konkreten', das ‚existentiell'" aufgefasst werde.[32] Diese Existenzphilosophie wird Horkheimer zufolge ihrem eigenen Anspruch auf Konkretisierung nicht gerecht, sondern kombiniert nur eine

28 Ebd., S. 407.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 408. Es handelt sich nicht nur um konservatives Spießbürgertum: Die Parole „Arbeit, Familie, Vaterland" wurde in den 1930er-Jahre von französischen rechtsextremen Organisationen benutzt und wurde später das Motto des französischen Vichy-Regimes unter General Pétain, das mit der deutschen Besatzung kollaborierte. Siehe für diese Ideengeschichte: Sternhell, Zeev: Ni gauche, ni droite. L'idéologie faciste en France. Paris 1983.

31 ZfS 6 (1937), S. 408.

32 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

metaphysische Redeweise mit einem „volkhafte[n] Stil".[33] So könne der Eindruck erweckt werden, man könne sich den letzten Fragen der Menschheit stellen, ohne sozusagen eine solide Haftung im Dasein zu verlieren, sofern auf gesellschaftstheoretische Fragestellung verzichtet werde. Von diesem Philosophieverständnis aus lese Jaspers nun Nietzsche: „Er bringt das Kunststück fertig, ihn darzustellen, ohne anzustossen. Dabei braucht er sich selbst keine Gewalt anzutun. Seine verbindliche Sprache bezeugt ihre Herkunft aus der liberalistischen Ideologie noch dadurch, dass in ihrem Medium alle Gegensätze untergehen."[34]

Im Weiteren geht Horkheimer über eine philosophische, in seinem Sinne immanente Kritik hinaus und zeigt an einzelnen, konkreten Aussagen Nietzsches, was gegenüber der vereinnahmenden Interpretation durch Jaspers zu retten wäre. Als Psychologe ist Nietzsche bei Horkheimer „ein Utopist" mit ideologiekritischen Ambitionen, denn „jede Art, die gegebene Wirklichkeit zu vernebeln, erschien ihm als Vorzeichen einer neuen Barbarei. Die Ersatzbefriedigungen des Kleinbürgertums, metaphysische und andere Sekten, den Germanenkult, den Antisemitismus, hat er verabscheut. Sein Ziel war eine Zukunft, in der auf Grund äusserst gesteigerter Naturbeherrschung unbestimmbar viele menschliche Kräfte freiwerden."[35] Diese utopische Dimension habe Nietzsche mit der Konzeption des „Übermenschen" gemeint, da ihm „der Begriff der klassenlosen Gesellschaft [...] durch ihre Träger", also durch die zeitgenössische Sozialdemokratie, „verleidet" gewesen sei.[36] Er habe weder die Arbeiten von Marx noch einen brauchbaren Begriff der Arbeit gekannt:

> Die Massenbeherrschung erschien ihm daher als Bedingung des Übermenschen. Hinter seinen scheinbar menschenfeindlichen Formulierungen steckt aber nicht so sehr dieser Irrtum als der Hass gegen den geduldigen, sich duckenden, mit der Gegenwart ausgesöhnten, passiven und konformistischen Charakter.[37]

Für Horkheimer ist Nietzsche somit anders als bei Jaspers ein erklärter Kritiker seiner zeitgenössischen Gesellschaft: „Die schön-

33 Ebd.
34 Ebd.
35 Ebd., S. 408f.
36 Ebd., S. 409.
37 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rednerische Überdeckung des Widerspruchs von Nietzsches Lehre zur Gesellschaft der Epoche korrumpiert J.' gesamte Darstellung."[38] Ebenso wenig wie Nietzsches Widerspruch zu seiner Zeit werde in Jaspers' Darstellung Nietzsches ein Widerspruch zur Gegenwart der 1930er-Jahre erkennbar. Sollte Nietzsche also vor einer Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus bewahrt werden, dann nicht durch das Verfahren von Jaspers: „Er entschuldigt ihn, er macht ihn akzeptabel", dabei vertrete Jaspers die Auffassung: „Man darf nicht ‚fälschlich dogmatisieren', soll sich nicht an ‚falsche Vergegenständlichungen, Verfestigungen, Verabsolutierungen, Naturalisierungen' halten, kurz ihn um jeden bestimmten Inhalt bringen."[39] Horkheimer betont im Gegensatz dazu gerade die Inhalte Nietzsches und stellt im Weiteren Nietzsches Wortlaut den Interpretationsversuchen Jaspers' entgegen. Horkheimer zeigt so, wie Nietzsche bereits in seiner Zeit völkisches Denken, Antisemitismus und Nationalismus kritisiert und sich letztlich als „‚guter Europäer'" gegen jede Deutschtümelei ausgesprochen habe: „Daß Nietzsche nicht bloss an der Oberfläche ein ‚freier Geist', ein ‚guter Europäer' war und den Nationalismus, ‚die Krankheit dieses Jahrhunderts', nie zu hassen aufhörte, erhellt aus der Schärfe seiner sozialpsychologischen Urteile über den sogenannten deutschen Charakter. ‚Deutschland in seiner Aktion und Reaktion zeigt sich barbarisch.'"[40] Solche Aussagen Nietzsches kontrastiert Horkheimer mit Jaspers' Darstellung, über die er schreibt: „Und wirklich ‚entscheidet' J. über ihn: Er macht ihn zum wahren Deutschen."[41]

Laut Horkheimer entgeht Jaspers das kritische Potenzial Nietzsches völlig, weshalb er eine Vereinnahmung Nietzsches gerade nicht ausschließen könne: „Der Umstand, dass J. die Verwechslung zwischen der von Nietzsche gemeinten Zukunft und der heutigen Gegenwart infolge seines Stils und seiner existenziellen Pose nicht auszuschliessen vermag und sogar nahezulegen scheint, zeigt vielleicht besser als alles übrige die Unangemessenheit dieser ‚Einführung'. Nach ihr muss Nietzsche dem Leser erscheinen, wie ihm selbst Richard Wagner erschienen ist, nämlich als ein wohlgeratener

38 Ebd.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 412.
41 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

‚Typus deutscher Unklarheit' […]."[42] Nach der Kritik am Deutschtum lenkt Horkheimer den Blick auf den internationalen Kontext und die Kritik an der Aktualität Nietzsches, in der er mit Löwith übereinstimmt. Im Unterschied zu Horkheimer geht Löwith aber auf die philosophische Argumentation von Jaspers genauer ein.

3 Nietzsche bei Löwith

Löwith beginnt seine Rezension ebenfalls mit der These, dass Jaspers' Darstellung Nietzsche enthistorisiere: „In Jaspers' neuem Buch ist von Nietzsches Aktualität schlechthin nichts zu verspüren."[43] Dann nimmt Löwith indirekt auf die frühere Rezension von Aster und dessen Engführung von Jaspers und Nietzsche Bezug, indem er in der Struktur von Jaspers' Nietzschebuch dessen eigene Trilogie *Philosophie* von 1931 mit den Einzelbandtiteln *Philosophische Weltorientierung*, *Existenzerhellung*, *Metaphysik* erkennt: „Das Schema, nach dem J. Nietzsches Schrifttum zergliedert und auslegt, ist durch die Unterscheidung von blossem ‚Dasein', eigentlicher ‚Existenz' und ‚Transzendenz', d. h. durch J.' eigene, dreibändige Philosophie bestimmt."[44] Als einen weiteren Punkt kritisiert er, Jaspers weiche einer tendenziell naturphilosophischen oder sogar materialistischen Orientierung Nietzsches existenzphilosophisch aus: „Die an der Physis orientierten Lebensbegriffe von Nietzsche werden von J. durchgehends umgedeutet zu seelischen Existenzbegriffen […]."[45] Nach diesen vorausgeschickten Punkten ist Löwith bei seinem Hauptkritikpunkt angelangt: Jaspers löse jede Konkretion in der Philosophie Nietzsches in vage Möglichkeiten auf, wodurch herrschaftskritische Aspekte aus ihnen entschwänden. „Die Rangordnungen des natürlichen Lebens verdunsten zu ‚Möglichkeiten' der Existenz, und soweit Nietzsches Metaphysik des Lebens und seine Ideen zur ‚grossen Politik' unbestimmt bleiben, wird diese Unbestimmtheit von J. nicht etwa als Ansatz zu einer positiven Kritik benutzt, sondern als Anzei-

42 Ebd., S. 413.
43 Löwith: Rezension zu Jaspers' Nietzsche. In: ZfS 6 (1937), S. 405–407, hier S. 405.
44 Ebd.
45 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen einer philosophischen ‚Offenheit' ausgelegt, als ‚Möglichkeitsreichtum' und Freiheit von dogmatischen Fixierungen."[46] Völlig aus dem Blick gerieten so die sozialphilosophischen Auffassungen von Nietzsche, seine Rhetorik von Herrschaft und Willen. „Nietzsches Gedanken über die künftig Herrschenden werden zu einer ‚unsichtbaren' Herrschaft verinnerlicht und vergeistigt."[47]

Neben diesen Aspekten kritisiert Löwith an Jaspers' Nietzschebuch jedoch vor allem auf philosophischer Ebene eine inszenierte Unbestimmtheit, in der jeder Unterschied zwischen Ja und Nein verschwimme: „Der Sinn von Nietzsches ‚Überwindungen' sei, dass er sich an kein Positives und kein Negatives endgültig hingibt, sondern stets unterwegs, in Bewegung und in der Schwebe bleibt. Wo Nietzsche ein eindeutiges Ja und Nein festsetzt, kann J. nur dogmatische Verfestigungen einer transzendierenden Bewegung erkennen."[48] Diese transzendierende Bewegung ist eine Perspektive, die Jaspers mit seinem Anspruch, Nietzsche auszulegen, Nietzsche unterlege, obwohl sie eigentlich auf ihn selbst zurückgehe, wie Löwith klarstellt.

> Das gesuchte Ganze von Nietzsches Philosophie ist nicht das ‚unbestimmte Grenzenlose', was übrigbleibt, wenn man von allen einzelnen Gegenständen, Inhalten, Positionen und Alternativen, in denen sich Nietzsches Denken bewegt, abstrahiert, sondern das Entscheidende, welches in Nietzsches Willen zu einer radikalen Entscheidung zwischen Antike und Christentum liegt. Nicht Nietzsche verkehrt sein eigenes Transzendieren, […] sondern Jaspers verwechselt sich selbst mit Nietzsche […].[49]

Die „Öde", die Jaspers bei seiner Beschäftigung mit Nietzsche befalle, sei deshalb vielmehr das Produkt seiner eigenen Interpretation Nietzsches auf eine endlose transzendierende Bewegung hin. Sie münde letztlich in eine Leere, die Jaspers allerdings positiv darstelle: „Diese Leere erklärt J. jedoch positiv aus der Bewegung des Transzendierens, die alles Bestimmte und Positive zum Verschwinden bringt."[50] In Jaspers' Interpretation Nietzsches finde sich also letzt-

46 Ebd.
47 Ebd.
48 Ebd.
49 Ebd., S. 406.
50 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lich in positiver Verkleidung eine Art inhaltloser Nihilismus, der in keine produktive Auseinandersetzung mit Nietzsche geraten könne.

Tatsächlich kann man Nietzsche Löwith zufolge nur gerecht werden, wenn man seine konkreten Bestimmungen ernst nimmt, auch wenn sie problematisch sind. „Was Nietzsche von Anfang an und bis zum Ende wollte, war vielmehr jene alte, ‚endliche' Welt, von der die ewige Wiederkunft handelt, und zugleich ein ‚neues Wozu' oder Ziel."[51] Der Widerspruch bei Nietzsche zwischen einer dionysischen, zyklischen Welt der ewigen Wiederkehr und der utopischen Hoffnung auf eine neue Welt des Übermenschen, welche die Überwindung eines zyklischen Weltbilds bedeuten würde, lässt sich für Löwith nicht wie bei Jaspers dialektisch fassen:

> Dass aber Nietzsches menschlicher Wille zu einem neuen Wozu in einem fundamentalen Widerspruch steht mit seiner dionysisch geschauten Welt, das ist kein ‚dialektischer' Widerspruch, den man nach J.' Methode in einer Gesamtbewegung auflösen kann. Die Form von Nietzsches Philosophie ist keine vage Dialektik […].[52]

Löwith sieht vielmehr einen Selbstwiderspruch zwischen Jaspers' (positiver) Absicht, mit seiner Nietzscheauslegung „das eindeutige Grundproblem des scheinbar so vieldeutigen Nietzsche" im „Weg vom Nichts zum Sein" zu sehen, und dem unbestimmten Resultat seines Vorgehens.[53] Jaspers' Interpretation werde so Nietzsches Radikalität nicht gerecht und verkomme zu einer Art akademischem Glasperlenspiel, wie Löwith im Anschluss an die Metaphorik aus dem Vorwort von Jaspers' Nietzschebuch resümiert:

> Der Sprengstoff in Nietzsches Philosophie scheint bei J. wie ausgelaugt und in einem kunstvollen Netz von farblosen Begriffen seiner geschichtlichen Wahrheit und Wirkung beraubt, wobei sich die Ohnmacht gegenüber dem Angriff, der Nietzsche ist, als überlegen ‚umgreifende' Führung durch eine gedankliche Formenwelt gibt: ein Monolog am Grabe von Nietzsches sämtlichen Werken, aber keine produktive Auseinandersetzung mit ihm […].[54]

In der Kritik an aktuellen Vereinnahmungen Nietzsches ist sich Löwith mit Horkheimer also einig, auch wenn sie an Jaspers' Nietz-

51 Ebd.
52 Ebd.
53 Ebd.
54 Ebd., S. 407.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schebuch in einer Art Arbeitsteilung herangehen. Während Löwith sich vor allem der Kritik von Jaspers' Nietzsche-Interpretation widmet, stellt Horkheimer im Ausgang von Jaspers' Buch die Interpretation Nietzsches in einen weiteren, gesellschaftlichen und internationalen Horizont, um auf Rezeption und Wirkung von Jaspers' Buch zu verweisen:

> Im Ausland ist Nietzsche so unbekannt, dass er selbst von vielen fortgeschrittenen Geistern als ein Vorläufer der gegenwärtigen Zustände angesehen wird. Man denkt ihn etwa als eine Mischung von grössenwahnsinnigem Genie und bramarbasierendem Feldwebel. Das J.sche Buch wirkt daher zuweilen wie die mutige Zerstörung einer Legende. Es wird also hüben und drüben toleriert.[55]

Eine bloße Toleranz ist aber angesichts der aktuellen Lage nicht mehr angebracht: „Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen. Er war nicht ‚eins allein mit seinem Werke', sondern hatte bestimmte historische Ziele, auf deren Verwirklichung es ihm ernsthaft ankam.'"[56] Diese Ziele liegen für Horkheimer in „Nietzsches Kritik der gegenwärtigen Zustände und des gegenwärtigen herrschenden Menschentypus, die beide inzwischen noch viel schlimmer geworden sind", also in einer ideologiekritischen Dimension: „Ohne sie gibt es […] kein Verständnis Nietzsches."[57]

4 Nietzsche in Frankreich

Nietzsche hat in Frankreich Mitte der 1930er-Jahre Konjunktur, in der auch Jaspers' Nietzschebuch eine wichtige Rolle spielt, wobei die politischen oder ideologischen Anklänge seiner Sprache nicht thematisiert werden und gerade seine existenzphilosophische Orientierung begrüßt wird. Unter anderem Georges Bataille, Pierre Klossowski und Jean Wahl sind im Begriff, Nietzsche erst richtig für sich zu entdecken, wie größere und kleinere Texte vor allem in den Zeitschriften *Recherches Philosophique* und *Acéphale* zeigen:

55 Horkheimer in ebd., S. 414.
56 Ebd.
57 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vor allem die Doppelnummer von *Acéphale* Anfang 1937 mit den beiden Titeln *Nietzsche und die Faschisten* bzw. *Wiedergutmachung an Nietzsche* bildet einen Nietzsche-Schwerpunkt auf französischer Seite, in dem in vielfacher und unkonventioneller Weise auf Nietzsche Bezug genommen wird.[58] In diesen Texten wird gerade die existenzphilosophische Perspektive, sowohl die philosophische Konstruktion einer umfassenden transzendierenden Bewegung als auch die Eröffnung eines Möglichkeitsraums, die Horkheimer und Löwith kritisieren, explizit positiv aufgenommen.

5 Jaspers bei Wahl

Als einer der Ersten schreibt Wahl über das Nietzschebuch von Jaspers einen längeren Aufsatz unter dem eindeutigen Titel *Der Nietzsche von Jaspers*, wobei er – am Rande – auch einen Brief erwähnt, den er von Löwith offenbar vor einigen Monaten erhalten hat.[59] So entsteht immer wieder der Eindruck, dass er die Kritik Löwiths an Jaspers bereits kennt und ihr zu begegnen versucht. Die meisten Punkte von Löwiths Kritik, wie etwa der transzendierende, formale, geschichtsferne, vage die wirklichen Widersprüche auflösende

58 In der Doppelnummer von *Acéphale* aus dem Jahr 1937 werden sowohl Jaspers als auch Löwith besprochen unter dem Titel *Zwei aktuelle Interpretationen Nietzsches* [*Deux interprétations récentes de Nietzsche*] (Acéphale 1–2 (1937), S. 28–32). Die Autorenschaft dieser Texte ist nicht ganz leicht erkennbar, allem Anschein nach formuliert Bataille die einleitenden Worte bei der ersten Rezension und Klossowski trägt die Übersetzung einer längeren Passage aus Jaspers' Nietzschebuch bei (Acéphale 1–2 (1937), S. 28). Klossowski selbst verfasst dann die zweite Rezension, die Löwiths Nietzschebuch von 1935 zum Gegenstand hat (Acéphale 1–2 (1937), S. 29–32). Jean Wahl schreibt eine längere Besprechung von Jaspers' Nietzschebuch für die *Recherches Philosophiques*, aus der dann einige Ausschnitte in *Acéphale* republiziert werden: Wahl, Jean: Der Nietzsche von Jaspers [Le Nietzsche de Jaspers]. In: Recherches Philosophiques 6 (1936/37), S. 346–362; Wahl, Jean: Nietzsche und der Tod Gottes. Notiz anlässlich des „Nietzsche" von Jaspers [Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du „Nietzsche" de Jaspers]. In: Acéphale 1–2 (1937), S. 22–23.

59 Wahl: Der Nietzsche von Jaspers. In: Recherches Philosophiques 6 (1936/37), S. 362.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Charakter von Jaspers Darstellung sind tatsächlich in dem bereits erwähnten Brief Löwiths an Wahl formuliert.[60]

So räumt Wahl gleich am Anfang ein, dass man Jaspers' Nietzschebuch auch als eine große Enttäuschung sehen könne, da es der Eigenart Nietzsches nicht wirklich gerecht werde und Jaspers ihn zu sehr im Lichte seiner eigenen Philosophie interpretiere.[61] Wahl unterscheidet also Nietzsches Philosophie von Jaspers' Interpretation, um sie dann sogleich wieder zusammenzuziehen, denn gerade Jaspers' Philosophie werde durch die Auseinandersetzung mit Nietzsche lebendiger.[62] Nietzsche wird zum „Ereignis" erklärt, dem sich Jaspers' Interpretation zu stellen versuche, wobei Wahl seinerseits einige Elemente dieser Interpretation zustimmend übernimmt, wie etwa die Auffassung, dass bei Nietzsche zu jeder Aussage auch die gegensätzliche Aussage steht: „[E]s gibt keine Behauptung von Nietzsche, der man nicht eine gegensätzliche Behauptung gegenüberstellen könnte, die sich ebenfalls bei ihm findet."[63] Wahl teilt auch, dass man aus diesen Widersprüchlichkeiten bei Nietzsche eigene Rückschlüsse ziehen müsse, indem man wie Jaspers den positiven Sinn, die Grundgedanken und das Ganze von Nietzsches Philosophie zu verstehen versuche, die dieser selbst nicht artikuliert habe und die sich erst in einem Schweigen, einem passiven wie aktiven Schweigen, einer Meditation einstellten.[64] Wahl hält kategorisch fest: „Nietzsche ist ein Existenzphilosoph."[65]

Die existenzphilosophische Interpretation Nietzsches, die Löwith und Horkheimer kritisieren, wird also vollständig akzeptiert und sogar noch affirmiert. Sie bedeutet, dass Nietzsche philosophische Widersprüche in seinem Leben aktiv durchspielt, dass der Unterschied zwischen Denken und Leben tendenziell reduziert wird. In diesem Sinne interessieren Wahl besonders die „*Zustände*", in denen Nietzsche sich bisweilen befindet und die noch keine festen philosophischen „*Gegenstände*" bilden, genauso wie Jaspers es hervorhebt.[66] Solche „*Zustände*" fänden sich vor allem als ein „Gefühl des *Ja*",

60 Ebd.
61 Ebd., S. 346.
62 Ebd.
63 Ebd., S. 346f.
64 Ebd.
65 Ebd., S. 347.
66 Ebd., S. 348. „*Zustände*" und „*Gegenstände*" stehen im Original auf Deutsch.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ein „Gefühl des Heldentums, insofern es beim Helden einen Willen zum Verlust gibt, ein dionysisches Gefühl, das Trunkenheit und Verwandlung ist."[67] Dieses affirmative Gefühl ergebe den nietzscheanischen Perspektivismus, der alles gemäß der jeweiligen Stimmung einer Interpretation oder Wertung unterziehe und dem für Wahl letztlich auch der Existenzphilosophie entspricht: „Die Existenz ist wesentlich perspektivisch."[68] Von diesem Hintergrund aus erwähnt Wahl dann auch die „reale Dialektik", die schon Jaspers bei Nietzsche sehe und die dann freilich mit dialektischem Denken in genauerem Sinn weniger zu tun habe, weil sie lediglich Widersprüche bezeichne, die in der Person Nietzsches individuell ausgetragen würden.[69] Insofern entsprechen sie Horkheimers Beobachtung an Nietzsche: „Er wütet gegen sich selbst." Es soll sich zwar um Widersprüche der Realität handeln, zugleich aber ergibt sich so nur eine Dialektik, die jedes greifbare Denken in einem endlosen Prozess zum Verschwinden bringe: „Das Denken Nietzsches ist eine haltlose Bewegung."[70]

Die Feststellung Wahls, bei Nietzsche werde so jede Affirmation, also jede Bejahung, jede feste Behauptung, Position oder Zustimmung zerstört, ist aber mehr rhetorischer Natur. Tatsächlich geht es Wahl um seine Vorstellung einer umfassenden, nietzscheanischen Bejahung, das solche „dialektischen" Widersprüche letztlich übersteigen soll. Eine solche nietzscheanische Bejahung soll nicht nur einer unablässigen, endlosen negativistischen „Dialektik", wie sie eben als haltlose Bewegung bezeichnet wurde, überlegen sein, sondern erst aus dem Durchgang durch einen Nihilismus resultieren. Diese negativistische Dialektik oder dieser Nihilismus beruht angeblich auf der Austauschbarkeit von positiven und negativen Behauptungen, von Affirmation und Negation, von Ja und Nein, laut Wahl gibt es aber tatsächlich einen logischen Vorrang der Affirmation gegenüber der Negation, insofern auch eine negative Aussage positiv geäußert, also eine Affirmation bilden muss: „Wenn das Ja immer das Nein herbeiruft, und das Nein das Ja, so ist das Ja dem

67 Ebd.
68 Ebd.
69 Ebd., S. 348f.
70 Ebd., S. 349f.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Nein trotzdem überlegen."[71] Eine weitere Facette eines solchen affirmativen Denkens ist dann eine regelrecht metaphysische Dimension von Affirmation, die Wahl über eine Auseinandersetzung mit den nietzscheanischen Themen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht einführt, die vor allem im Horizont einer gottlosen, nihilistischen Zeit eine Rolle spielen.

> Die Bejahung [*affirmation*] der ewigen Wiederkehr, [das ist] das Zentrum, nach Nietzsche selbst, seines Denkens [...]. Dass alles wiederkehrt, ist für eine Welt des Werdens die größtmögliche Annäherung an eine Welt des Seins. Das Siegel des Seins wird durch die ewige Wiederkehr dem Werden eingeprägt. Aus der extremen Form des Nihilismus taucht die Affirmation des Seins auf. Ist hier nicht der höchste Wille zur Macht?[72]

In anthropologischer, subjektiver Hinsicht hat ein solcher Wille zur Macht bei Wahl dann ein ethisches Moment: „Das Ja, das ich zu meinem Sein sage, ist ein Ja, das ich zu allem Sein sage. Es ist nicht etwas Allgemeines, es ist nicht etwas Besonderes. Man hat das Allgemeine und das Besondere überwunden."[73] Diese umfassende Affirmation soll also alle Affirmationen und Negationen, alle Widersprüchlichkeiten, aber auch alle konkreten Bestimmungen in sich schließen. Bei Wahl ist so der wichtigste Punkt seiner Nietzschelektüre erreicht, den er wiederum als einen existenzphilosophischen bezeichnet: „Hier erreichen wir die existenzielle Lösung der Widersprüche: hier sind das Ja und das Nein soeben verschmolzen."[74] Gegensätzliche Momente, die „sich zuerst zu widersprechen schienen, sind soeben ineinandergefallen": In einer solchen Einheit der Gegensätze sieht Wahl den tragenden „Schlussstein" [„*clef de voûte*"] der Architektur Nietzsches.[75] Er bezeichnet ihn später auch einfach als (affirmatives) Sein.

Mit diesen Schlussfolgerungen hat sich Wahl nun aber, im Ausgang von Jaspers, deutlich von den kritischen – auch negativen, wenn nicht nihilistischen – Elementen bei Nietzsche entfernt, um ein affirmatives Denken des Seins einzuführen. Viele der beschriebe-

71 Ebd., S. 350.
72 Ebd., S. 351.
73 Ebd., S. 352.
74 Ebd.
75 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen Momente finden sich bereits bei Jaspers, es ist jedoch bezeichnend, dass Wahl gerade diese affirmativen Aspekte unterstreicht und in die französische Diskussion vermittelt. Alle weiteren wichtigen Konzepte in Wahls Aufsatz schließen an diesen Gedanken der Affirmation an. So werden einige Momente, die sich bereits bei Jaspers finden und von Löwith und Horkheimer kritisiert werden, subtil in diesem Sinne verändert.

So stellt Wahl, wenn er den Gedanken von der ewigen Wiederkehr als eine „Affirmation der Immanenz" in physikalischer oder naturwissenschaftlicher Hinsicht durchspielt, fest, dass man bei Nietzsche – der tatsächlich Jaspers ist – in einen bloßen Wechsel von Endlichem und Unendlichem und eine gewisse „Leere" gerate – so wie es Löwith unter anderem als das „unbestimmte Grenzenlose" bei Jaspers bereits problematisiert hat.[76] Allerdings wertet Wahl, wie Jaspers, diese Leere als existenziell und wendet sie positiv: „Wir kommen auf den Grund von Nietzsche […]. Nietzsche berührt die Existenz in ihrer tiefen Geschichtlichkeit, die ihn, in ihrem Lauf selbst, entweder auf naturalistische Behauptungen ohne jedes Interesse bringt oder in die Vagheit einer Dialektik ohne Gegenstand und ohne Ende; so enthüllt er durch kurze Einblicke (und für Jaspers ist es die einzige Art und Weise, in der sie enthüllt werden könnte) die Realität des Existenziellen."[77] Wahl folgt Nietzsche zwar explizit in seiner Orientierung auf Immanenz, aber in dieser Immanenz taucht ihm selbst zufolge eine Transzendenz wieder auf, in der sich das Sein bemerkbar mache – und so wird die bereits mehrfach kritisierte, abstrakt transzendierende Bewegung, die Jaspers bei Nietzsche behauptet, nicht als gegenstandslos aufgefasst, sondern positiv gewertet. Letztlich wird diese Transzendenz selbst, die sich in der Immanenz bemerkbar macht, als affirmatives Sein aufgefasst. Wahl kann so, ähnlich wie Jaspers, besser für Nietzsche sprechen als dieser selbst. „Nietzsche wird erschüttert, dann durchdrungen von der Idee dieser Transzendenz, die er verneint."[78]

Erst am Ende seines Aufsatzes versucht sich Wahl noch einmal gegenüber Jaspers selbst zu positionieren und offenbar indirekt auf bekannte Kritiken einzugehen, wenn er schreibt, Jaspers sei mit die-

76 Ebd., S. 353f.
77 Ebd., S. 355f.
78 Ebd., S. 356.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ser transzendierenden Bewegung und im Grunde genommen auch mit einem solchen affirmativen Seinsbegriff nicht zufrieden gewesen. Die Unzufriedenheit, die Jaspers laut Wahl gegenüber Nietzsche empfindet, deckt sich in erstaunlicher Weise mit der Kritik, die Horkheimer an Nietzsche formulierte, so als würde Wahl Horkheimers Kritik kennen. Wahl merkt zum einen an, Nietzsches Ideen mangle es an historischer Tiefe, zum anderen verweist er darauf, Nietzsches Vorstellungen seien eben in permanenter Bewegung.[79] Wahl führt weiter aus, dass die Transzendenz sich dem Begreifen immer gerade entziehe oder aber sich entweder in positive empirische Realität oder bloße Möglichkeit verwandle (verdingliche), wie es Löwith und Horkheimer als ein echtes Problem anmerken würden – aber als ein Problem in der Konstruktion von Jaspers und eben nicht als ein objektives Problem der Vorstellung von Sein oder als ein Problem bei Nietzsche.[80] Eine „ontologische" Erklärung für dieses „Scheitern" Nietzsches am Sein, das seinerseits wiederum nur Jaspers als Kriterium ausgibt, gilt bei Wahl als ein gutes Komplement der „existenziellen" Erklärung, wie sie laut Jaspers von Nietzsche gelebt wird.[81] Nietzsche sei entsprechend auch ein „Opfer" – nicht etwa von Jaspers oder Wahl, sondern seiner historischen Umstände, die manche seiner begrenzten Ansichten, aber auch seine Zerstörungswut erklärten; „Opfer" ist er auch durch das glatte Gegenteil, durch die Loslösung von seinen historischen Umständen – die tatsächlich nicht in dieser Form vorlag, wie Horkheimer nachgewiesen hat –, wie sich etwa an seiner Einsamkeit zeigt. Für Wahl ist Nietzsche deshalb – im Übrigen genauso wie für Jaspers – vor allem eine Ausnahmeerscheinung: Zugleich Ausnahme und Opfer der historischen Umstände zu sein, sei bei Nietzsche schicksalhaft („fatum"). Diese Dramatik, dieser geistige Heroismus zeige jedoch nun wiederum einen „nicht-existenziellen Aspekt in der Philosophie Nietzsches", der bislang durch die Betonung der „Existenzialität" unter den Tisch gefallen sei – und nun zitiert Wahl exakt denselben Gedanken bei Jaspers, mit dem auch Horkheimer seine Kritik einrahmt: „Nietzsche ist als Ausnahmeerscheinung ohne Beruf (ab einem bestimmten Zeitraum), getrennt von den anderen

79 Ebd., S. 357.
80 Ebd., S. 358.
81 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Menschen. Er bleibt allein mit seinem Werk."[82] Nietzsches Position bleibt also gleichsam abstrakt, er kann nicht zur vollen Existenz gelangen. Doch Wahl und Jaspers bewerten sogar diese Loslösung Nietzsche von seinen Umständen als positiv, indem sie behaupten, je mehr Ausnahme er sei, je wesensfremder und substanzloser er sei, umso mehr sei er fürs Sein sensibilisiert und umso mehr könnte er es wahrnehmen, umso besser sehe er die „existenziellen Möglichkeiten". Nietzsche wird also so weit wie möglich von allen Inhalten entfernt. Gerade diese Tendenz, Nietzsche zu neutralisieren, ist es, die Horkheimer kritisiert; seinerseits hebt er den Aspekt, dass Nietzsche beruflich, national oder „völkisch" kaum einzuordnen ist, positiv hervor, sieht darin aber keinen existenziellen Mangel, sondern eine gesellschafts- und herrschaftskritische Position, die provoziert.

Die existenzphilosophische Nietzsche-Interpretation verändert und erweitert die Akzente von Nietzsches Philosophie also erheblich, doch selbst ein möglicher Konflikt zwischen einer „positiven Kosmologie" (bei Nietzsche) und einer letztlich „negativen Theologie" (bei Jaspers), den Wahl am Ende noch erwähnt, wird nicht als Problem aufgefasst, sondern ebenfalls offengelassen.[83] Mit dieser demonstrativen Offenheit bestätigt sich die existenzphilosophische Interpretation selbst, der Gedanke trägt aber zum Verständnis von Nietzsche Eigenart wenig bei. Von historischen Umständen, politischen Positionen oder kritischen Intentionen hat sich Wahl vollständig entfernt. Die Frage aus Löwiths Brief, wie man die Möglichkeit des zeitgenössischen Missbrauchs von Nietzsche durch ein Moment bei Nietzsche selbst und somit gerade durch eine Kritik an Nietzsche erklären kann, beantwortet Wahl nicht.[84] Jaspers' Interpretation, auf die sich Wahl vor allem positiv bezieht, steht gleichsam zwischen ihm und Nietzsche. Bataille versucht nun, wenigstens auf den ersten Punkt von Löwith einzugehen, um den zeitgenössischen Missbrauch Nietzsches einzuschränken – eine Kritik Nietzsches findet sich aber auch bei ihm nicht.

82 Ebd.
83 Ebd., S. 361.
84 Ebd., S. 362.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

6 Jaspers bei Bataille

Bei Bataille wird eine politische Dimension dieser philosophischen Überlegungen unmittelbar greifbar. Er gibt nicht nur die Zeitschrift *Acéphale* heraus, in der die Politisierung Nietzsches und insbesondere auch das Nietzschebuch von Jaspers große Berücksichtigung findet. Bataille publiziert in der ersten Nummer von *Acéphale* vom Jahr 1937 mit dem signifikanten Untertitel *Réparation à Nietzsche* [Wiedergutmachung an Nietzsche] auch seinen langen Artikel *Nietzsche und die Faschisten*.[85] In diesem Artikel bezeichnet er die Schwester Nietzsches, Elisabeth Foerster-Nietzsche, die sich für ein Archiv Nietzsches in Naumburg bei Weimar sowie erste Ausgaben seiner Schriften engagierte, als „Elisabeth Judas-Nietzsche", weil sie – so wie der biblische Jünger Judas den historischen Jesus Christus – durch antisemitische Fälschungen das Werk Nietzsches und sein intellektuelles Erbe verraten habe. In seiner Polemik geht es Bataille darum, Nietzsche gegen den Verdacht des Antisemitismus und die Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten in Schutz zu nehmen, in die er durch das Engagement seiner Schwester geraten sei und denen er Nietzsches Notiz entgegenstellt: „[M]it keinem Menschen umgehn, der an dem verlognen Rassen-Schwindel Antheil hat."[86] Bataille weist antisemitische Fälschungen in den hinterlassenen Schriften Nietzsches auf, die er auf den Einfluss des Ehemanns seiner Schwester, des antisemitischen Aktivisten Bernhard Förster, aber auch auf den Nietzsche-Herausgeber Richard Oehler, der überzeugter Nationalsozialist war, zurückführt; ferner setzt er

85 Die meisten Nietzsche-Texte von Bataille aus *Acéphale* liegen in dem Band: Bataille, George: Wiedergutmachung an Nietzsche. München 1999, vor. Lediglich der kurze Text über Jaspers' Nietzschebuch, um den es in dem vorliegenden Artikel geht, ist in dieser Ausgabe nicht enthalten. Die Übersetzungen aus diesem Text stammen entsprechend vom Verfasser des vorliegenden Artikels. Siehe für die Position von *Acéphale* auch Sapin, Hélène: Die ‚Entnazifizierung' von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann: Anmerkungen zu „Wiedergutmachung an Nietzsche" („Réparation à Nietzsche") und „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung". In: Kaufmann, Sebastian/Winkler, Markus (Hrsg.): Nietzsche, das „Barbarische" und die „Rasse". Berlin/Boston 2022, S. 221–234.

86 Acéphale 1–2 (1937), S. 3. Siehe auch: Bataille: Wiedergutmachung, S. 145. Die Schreibung dieser Notiz in Großbuchstaben aus *Acéphale* wird nicht beibehalten.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich ausführlich mit der weiteren faschistischen und nationalsozialistischen Nietzscheliteratur von Mussolini, Alfred Rosenberg und Alfred Baeumler auseinander.[87]

Bataille formuliert in seinem Artikel aber auch die Perspektive, die für seine weitere Einschätzung der politischen Position Nietzsches zentral werden wird. Er weist Bestrebungen zurück, Nietzsche für politische Zwecke einzuspannen und zu benutzen: „Nietzsches Lehre kann nicht dienstbar gemacht werden. Sie kann nur befolgt werden."[88] Eine solche Nachfolge Nietzsches wird Bataille in den nächsten Jahren selbst versuchen und sich dabei an dem Bild Nietzsches als „freier Geist" orientieren.[89] Durch Nietzsche soll der gewohnte politische Rahmen von regressiv und progressiv, von „rechts" und „links" gesprengt werden: „Nietzsches Denkbewegung als solche schließt den Zusammenbruch der verschiedenen möglichen Begründungen von Politik ein."[90] Nietzsches „Lehre" wird allerdings eine gewisse politische Kraft zugesprochen, die gleichsam eine Art Basis des Politischen bilde und von den jeweiligen linken wie rechten Parteiungen gerne genutzt werde: „Nietzsches Lehre ‚mobilisiert' den Willen und die aggressiven Triebkräfte: es war unvermeidlich, daß die bestehenden Aktionen versuchen würden, diese Willens- und Triebkräfte, die mobil geworden und *ungenutzt* [*inemployé*] geblieben waren, in ihre Bewegung hineinzuziehen."[91] Eine nietzscheanische Politik selbst aber stehe jenseits dieser Unterscheidungen. Wegen dieser politischen „Unbrauchbarkeit" Nietzsches lehnt Bataille auch die Konstruktion eines Rechts- und Linksnietzscheanismus nach dem Schema von Rechts- und Linkshegelianismus ab, da es dafür in Nietzsches Denken, im Unterschied zum dialektischen Denken in Gegensätzen bei Hegel, keine inhaltlichen Anhaltspunkte gebe.[92]

Am Ende seines Artikels kommt Bataille auf diese politische Einschätzung Nietzsches noch einmal zurück. Er schlägt eine nietzscheanische Zukunftsperspektive in Konkurrenz zu nationalsozialis-

87 Acéphale 1–2 (1937), S. 3. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 145.
88 Acéphale 1–2 (1937), S. 4. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.
89 Acéphale 1–2 (1937), S. 4. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.
90 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.
91 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146f.
92 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 147.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tischen Interpretationen unter Berufung auf das Ende von Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* unter dem Schlagwort „Wir Heimatlosen!" vor, das eine nicht-nationalistische Zukunftsvision formuliert.[93] Aber obwohl Bataille den biologischen Wahn nationalsozialistischer Nietzschelektüren kritisiert, formuliert er diese Perspektive mithilfe eines Konzepts des Lebens, das nun eine gleichsam dritte Position zwischen rechts und links stützt:

> Die Bewegung des Lebens verschmilzt nur unter bestimmten Bedingungen mit den begrenzten Bewegungen politischer Formationen; unter anderen Bedingungen geht sie weit darüber hinaus, und gerade dorthin, wohin Nietzsches Blick sich verirrte.[94]

Bataille meint jedoch weniger das biologische Lebenskonzept des Nationalsozialismus, sondern das existenzphilosophische Lebenskonzept einer Pluralität von Möglichkeiten – und an dieser Stelle taucht auch ein entscheidender Verweis auf Jaspers auf, dem der Satz vorangeht:

> Auf dieses Labyrinth, das allein die unzähligen Möglichkeiten des Lebens umschließt, nicht auf die Plattheiten der Aktualität, richtet sich das widersprüchliche Denken Nietzsches mit der Laune einer argwöhnischen Freiheit.[95]

Und die angeschlossene Fußnote lautet: „Dieser Interpretation von Nietzsches ‚politischem Denken', der einzig möglichen, hat Jaspers auf bemerkenswerte Weise Ausdruck verliehen."[96] Bataille führt diesen Gedanken in seinen späteren Bemerkungen über Jaspers' Nietzschebuch am Ende derselben Ausgabe von *Acéphale* aus.

In diesen Bemerkungen, die eine kleine Einleitung zu einem längeren Zitat aus Jaspers' Buch darstellen, sieht Bataille bei Jaspers gerade keinen professoralen Ton, sondern „einen von denjenigen, die der großen deutschen Philosophie wieder Leben geben", gerade weil er im Sinne der Existenzphilosophie ein Philosoph der Tragödie sei: „Weil er ein Philosoph der Tragödie ist, war es Jaspers möglich, in die Philosophie Nietzsches einzudringen, ihrer Bewegung zu fol-

93 Acéphale 1–2 (1937), S. 10f. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166.
94 Acéphale 1–2 (1937), S. 10f. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166.
95 Acéphale 1–2 (1937), S. 11. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166f.
96 Acéphale 1–2 (1937), S. 13. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 167.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen, ohne sie je auf vorgefertigte Begriffe zu reduzieren."[97] Es findet sich also vorläufig keine Spur von Horkheimers und Löwiths Kritik an der formalen Sprache Jaspers' – und doch merkt Bataille im nächsten Moment an, wegen seiner großen Nähe zu Nietzsche ziehe Jaspers zu wenig (politische) Konsequenzen und schlage nur „vage Möglichkeiten" vor, gerade so, als würde Bataille die Kritik von Löwith und Horkheimer kennen und sich durch eine vorsichtige Geste gegenüber dieser Kritik absichern wollen. Jaspers „gelangt an einen Punkt, der zu einer Auflösung von Konsequenzen führen kann: Auf die Herausforderungen Nietzsches, die im Fieber formuliert sind, antwortet Jaspers nur, indem er sie verwirft, mit vagen Möglichkeiten: ‚Nichts ist uns als erreicht gegeben als in dem Maße, in dem wir es erringen', behauptet er."[98] Auf diese Formulierung von Jaspers reagiert Bataille mit dem ironischen Satz: „Wie soll man vermeiden, dass man angesichts eines so schönen Satzes nur ein weiteres Mal den stillschweigenden Starrsinn empfindet, der dem Denken die Möglichkeit, sich in Handlungen statt in Glossen auszudrücken, verweigert."[99] Für Bataille fehlt es also an einem Sinn für Aktivismus, Praxis oder Handeln – und umso überraschender ist es, dass er im nächsten Moment in einer eigenwilligen Volte behauptet, dass gerade die Position von Jaspers politische Mittel bereitstelle:

> Aber im politischen Bereich, gesetzt, dass man nicht die letzten Probleme, sondern die Mittel in den Blick nimmt, erweisen sich der Wille, sich nicht binden zu lassen, und die Beweglichkeit der Analyse allein als geeignet, um eine verwirrende Haltung einzunehmen. Die Darstellung von Jaspers bricht letztlich den vorgegebenen Rahmen, in den man die ‚Politik' Nietzsches eintragen wollte, indem man sie verstümmelte.[100]

So legt sich für Bataille schließlich doch wieder die Interpretation von Jaspers über sein Konzept nietzscheanischer Politik und beide kommen zur Übereinstimmung. In dem langen, anschließenden Zitat aus dem Abschnitt „Große Politik" in Jaspers' Nietzschebuch wird dann die bereits häufig erwähnte „Offenheit" bei Nietzsche ausdrücklich gelobt, denn im Unterschied zu anderen politischen Denkern, die eine „abgegrenzte Bestimmtheit des Politischen" (He-

97 Acéphale 1–2 (1937), S. 28.
98 Ebd.
99 Ebd.
100 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gel, Machiavelli) anstreben, denke Nietzsche „aus der allumgreifenden Sorge um das Menschsein", er „erdenkt den entscheidenden Ursprung des politischen Geschehens …"[101] Es gehe ihm um „die umfassende Haltung zum Ganzen des *Seins*, […] [die] nicht mehr nur Politik, sondern Philosophie [ist], aus der heraus im Reichtum des Möglichen ohne rationales Prinzip das Entgegengesetzte und das Widersprüchliche versucht werden kann unter der einzig leitenden Idee der Rettung und der Steigerung des Menschseins."[102] In dieser scheinbar anthropologischen Verlagerung des Erkenntnisinteresses auf ein existenzphilosophisches Menschenkonzept werden begriffliche Unterscheidungen – wie etwa zwischen Gegensatz und Widerspruch – kurzerhand eingeebnet, und der nicht ganz rationale Charakter der Überlegungen wird sogar noch gerechtfertigt, insofern es für eine Verständnis von Nietzsches Politik einer „durchgeführten, bestimmten Begrifflichkeit" gar nicht bedürfe, denn wichtiger sei die „einheitliche Atmosphäre", selbst „wenn sich sein Gehalt auch jeder eindeutigen Aussage entzieht."[103] „Sofern Nietzsches politisches Denken diese Atmosphäre erzeugen will, meidet es alles, was nach Doktrin aussehen könnte. Die verschiedenartigsten Möglichkeiten werden mit gleicher Vehemenz durchversucht, ohne sie in einem eindeutigen Ziel zusammenzufassen."[104] Es findet sich also wieder Jaspers' Auffassung, bei Nietzsche stehe zu jeder Behauptung auch ihr Gegenteil. Gewonnen werde mit einer solchen „Begrifflichkeit" ein „Mittel grenzenloser Biegsamkeit" sowie ein „Maximum suggestiver Schlagkraft", so Jaspers: „Nur wer diese *Kraft des Ausdrucks* zusammennimmt mit der *Verwandlungsfähigkeit*, macht sich den Sinn solchen Denkens zu eigen", der im Durchleben seiner „*Gegensätzlichkeiten*" liege.[105] Im Unterschied zu Wahl gibt Bataille somit Jaspers' Nietzsche keinen „positiven Sinn", indem er ein affirmatives Sein annimmt, sondern nutzt die transzendierende, leere Bewegung von Möglichkeiten gerade in ihrer Negativität und ohne gesicherten

101 Anstatt einer Rückübersetzung der verwendeten Stellen ins Deutsche wird auf die *Karl Jaspers Gesamtausgabe* zurückgegriffen, die den seit 1936 im Wesentlichen unveränderten Text von Jaspers' Buch wiedergibt: Jaspers, Karl: Nietzsche (Gesamtausgabe, Bd. 1/18). Basel 2022, S. 221.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 222.

104 Ebd.

105 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ausgang in einem subversiven Sinn gegen die bestehende (politische) Ordnung.

7 Schluss

In der skizzierten Konstellation von deutsch-französischen Nietzsche-Lesarten geht es weder nur um eine Widerlegung der politischen Vereinnahmung Nietzsches durch den zeitgenössischen Nationalsozialismus mithilfe von Jaspers, wie Bataille sie versucht, noch um eine einfache Einschätzung der politischen Position von Jaspers, wofür Horkheimer einzelne Elemente formuliert, indem er Aussagen Nietzsches der Interpretation von Jaspers direkt gegenüberstellt. In der vorliegenden Konstellation geht es vielmehr um die Frage einer starken Interpretation sowie um die Frage, welche methodischen Konsequenzen daraus gezogen werden. Jaspers selbst war sicherlich nicht der politisch radikale Philosoph, als der er in Frankreich gelesen wurde, hat sich aber auch nicht weiter politisch kompromittiert, wie es Horkheimer anhand mancher Formulierungen vermuten konnte. Für jede, auch für jede politische Behauptung kann bei Nietzsche die entgegengesetzte Behauptung gefunden werden, wie Jaspers behauptet. Die Frage ist dann, wie das Resultat dieser Beobachtung, die transzendierende Bewegung (gemäß der existenzphilosophischen Auffassung) oder der Prozess der Reflexion gegensätzlicher Behauptungen (gemäß einer gesellschaftstheoretischen Auffassung), selbst zu interpretieren ist. Auf dieser Ebene zeigen sich die Unterschiede und auf dieser Ebene argumentieren Löwith und Wahl. Von Löwith, aber auch von Horkheimer wird diese Interpretation selbst schon als problematisch aufgefasst, weshalb sie kritisch-abgrenzend reagieren und den Unterschied zwischen Nietzsche und Jaspers betonen. Von Wahl, aber auch von Bataille wird Jaspers' Interpretation durchwegs positiv aufgefasst, weshalb sie die Lesart von Jaspers in ihrer Darstellung mit Nietzsche verschmelzen und daraus affirmativ-produktiv eine eigene Position zu entwickeln versuchen. Diese verschiedenen Einschätzungen beruhen auf einem jeweils völlig anderen Begriff von Affirmation: einem negativen Begriff von Affirmation auf der einen Seite, denn affirmiert wird von Löwith und Horkheimer die Möglichkeit des Unterscheidens, also der Negation, und einer positiven Auffassung von Affirmation auf

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der anderen Seite, insofern Bataille und Wahl die Möglichkeit einer dritten Position jenseits von entgegengesetzten Unterscheidungen affirmieren oder im Anschluss an Jaspers' Existenzphilosophie sogar selbst als eine Position der umfassenden Bejahung oder Affirmation, entweder des Seins oder des Ursprungs des Politischen, bezeichnen.

Diese unterschiedlichen Konsequenzen aus der Interpretation Nietzsches durch Jaspers liefern einige Elemente für ein Verständnis der späteren Entwicklung des Kritikbegriffs in den französischen Diskussionen bis zum Poststrukturalismus sowie in der Frankfurter Schule bis in die folgenden Generationen: Im französischen Kontext entwickelt sich eine Form von Kritik, die sich von einem sozialphilosophischen Kontext tendenziell auf einen interpretierenden, hermeneutischen Kontext verlagert, in dem das Bild eines Autors durch eine starke Interpretation angeeignet und regelrecht überschrieben wird, ohne diesen Vorgang direkt explizit zu machen – wofür Wahl und Bataille in den 1930er-Jahren in ihrer Auseinandersetzung mit Nietzsche gleichsam die Blaupause liefern, wenn man die oben erwähnten Zitate berücksichtigt. In der deutschsprachigen Frankfurter Schule hingegen wird das traditionelle Konzept von Kritik als das Unterscheiden durch explizite Negation beibehalten, wobei durch die gesellschaftliche und historische Bestimmtheit jeder Negation auf ihren Hintergrund und ihren Zusammenhang, ihre Motivation und Intention geschlossen werden kann, unter denen sie betrachtet werden muss, während Affirmation als Gegensatz zu Negation ein unkritisches, ideologisch-verklärendes Moment bleibt, da sie alle Gegensätze, Unterschiede und Widersprüche tendenziell einebnet: Auch für dieses Kritikverständnis liefert die Diskussion um Nietzsche in den 1930er Jahren eine Blaupause. Nietzsche wird in der kritischen Theorie, im Respekt für seinen psychologischen Sinn, als Aufklärer geschätzt, aber gesellschaftstheoretisch für unzulänglich erklärt. Diese – vergleichsweise überschaubare – These wird in der kritischen Theorie und der späteren Frankfurter Schule noch bis zu Alfred Schmidt und Habermas vertreten.[106]

106 Schmidt, Alfred: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Horkheimer; Max (Hrsg.): Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Frankfurt a. M. 1963, S. 113–132; Habermas, Jürgen: Nachwort. In: Nietzsche, Friedrich: Erkenntnistheoretische Schriften. Frankfurt a. M. 1968, S. 237–261.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In Frankreich allerdings findet ab den 1930er-Jahren eine Nietzschediskussion statt, die ebenfalls im Ausgang von der Aktualität und von derselben theoretischen Referenz – von Jaspers' Nietzschebuch – das kritische Potenzial Nietzsches retten will, wenn auch mit völlig anderen theoretischen Mitteln als die spätere Frankfurter Schule. Jean Wahl und George Bataille vertiefen in ihren Texten gerade den Aspekt einer allumfassenden Bejahung, der seine Inspiration aus dem Möglichkeitsdenken von Jaspers' Nietzschelektüre empfing. Auch diese Interpretation hat weiter gewirkt. Pierre Klossowski etwa, der seine These von der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht nur von Jaspers, sondern auch aus Löwiths Nietzschebuch von 1935 bezieht und sie affirmiert, macht aus ihr gleichsam ein grundlegendes, differenzierendes Prinzip nach dem Verfall aller Autoritäten: Die Nietzschediskussion der 1930er wirkt so in den Schriften Klossowskis weiter.[107] Klossowskis Nietzschelektüre wiederum wird von Gilles Deleuze bei seiner (vermeintlichen) Neuentdeckung von Nietzsche geschätzt. Die Thesen, die später das berühmte Nietzschebuch von Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* von 1962, prägen, sind somit indirekt von der deutschen existenzphilosophischen Nietzsche-Interpretation angestoßen, auch wenn man es im Duktus von Deleuzes' Buch nicht mehr vermutet.[108] Die existenzphilosophischen Prämissen der französischen Nietzschelektüre machen sich selbst noch in ihrer Negation im Poststrukturalismus bemerkbar über die Begriffe und Themen, mit denen Nietzsche gelesen wird. Ironischerweise aber bezieht sich auch Habermas in seiner Kritik am Poststrukturalismus auf ein Bild des französischen Nietzsche, das durch die existenzphilosophische Interpretation nach Frankreich vermittelt wurde. Die Wirkung der hier rekonstruierten Konstellation Mitte der 1930er-Jahre ist also keineswegs zu unterschätzen.

107 Klossowski, Pierre: Sade, mein Nächster [Sade mon prochain]. Paris 1947, S. 155–183; Klossowski, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus [Nietzsche et le cercle vicieux]. Paris 1969.

108 Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie [Nietzsche et la philosophie]. Paris 1962.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Leonhard Riep

Philosophische Erfahrung und Kritik der wissenschaftlichen Vernunft

Korrespondenzen zwischen dem frühen Benjamin und dem frühen Foucault

In diesem Artikel[1] argumentiere ich, dass eine zentrale indirekte Korrespondenz zwischen dem frühen Walter Benjamin und dem frühen Michel Foucault im Begriff der Erfahrung liegt. Anhand dieses Begriffs entwerfen beide Denker in ihren frühen Schriften erste Ansätze zu einer Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes. Drei Aspekte dieser „Erfahrungsachse", die ihre frühen Projekte thematisch verbindet, untersuche ich dabei ausführlicher: erstens die gemeinsame Ablehnung des naturwissenschaftlichen Primats, zweitens die jeweiligen Versuche, philosophische Dualismen mittels Denkfiguren des Dritten zu überwinden, und drittens die gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse, die sich mit den Begriffen transzendent (Benjamin) und immanent (Foucault) charakterisieren lassen. Da ihre kritischen Überlegungen zum Begriff der Erfahrung deutlich (aber nicht ausschließlich) von Edmund Husserls phänomenologischer „Vernunftkritik" beeinflusst sind, schenke ich zudem den phänomenologischen Motiven in Benjamins und Foucaults Frühwerk besondere Aufmerksamkeit.

---

1 Dieser Beitrag ist eine leicht modifizierte Übersetzung des Artikels *Philosophical experience and critique of scientific reason. Correspondences between early Benjamin and early Foucault*, der in dem von Lea Gekle und Elise Huchet herausgegebenen Schwerpunktheft *Réceptions contemporaines de Foucault en Allemagne: actualité du dialogue de la pensée de Foucault et de la théorie critique* der Zeitschrift *materiali foucaultiani* erscheint. Ich bin Pia Berghoff, Paul Erxleben, Lea Gekle, Elise Huchet, Daniele Lorenzini sowie den Herausgebern und dem Lektor des vorliegenden Sammelbandes für äußerst hilfreiche Kommentare zu meinem Manuskript sehr dankbar.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-85 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -