

## 4. Die tragische Aufklärung und die Emanzipation

---

### 4.1 Die tragische Aufklärung und ihre Lehren

Nietzsche ist Aufklärer. Sein Gesamtwerk ist eine „Arbeit der Tiefe“, das Resultat eines „Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden“ (KSA 3, 11), eine radikale Subversion der abendländischen Glaubensgewissheiten, deren Wahrheiten sich dem radikal Zweifelnden zum Irrtum verkehrten. Die Philosophie ist ihm die „Kunst des Misstrauens“ (KSA 11, 487), das rücksichtslose „Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“ (KSA 6, 258). Nietzsche teilt mit der Tradition philosophischer Aufklärung den tiefen Verdacht, dass es weit „mehr Götzen als Realitäten in der Welt“ (57) gibt. Alle Aufklärung zielt darauf, den Irrtum zu identifizieren und ihn mittels philosophischer und wissenschaftlicher Kritik aus der Welt zu schaffen. Aufklärung will Wahrheit.<sup>1</sup> Wahrheit selbst aber gilt als absoluter Wert. Sie ist als solcher untrennbar konjugiert mit dem Guten. Seit Platons Höhlengleichnis gilt es als ausgemacht, dass Wahrheit *befreit*, die Erkenntnis allein das *Glück* verbürgt und das Telos des Denkens die vergöttlichende Einsicht in das Wesen des Seins ist, welches sich als die „Idee des Guten“<sup>2</sup> dem wahrhaften Philosophen zu erkennen gibt. Mit der Idee des Guten als ewige, ungewordene und unteilbare Einheit, die als Grund aller Gründe sowohl der Seins- als auch der Erkenntnisgrund alles Daseienden ist – die „Urheberin alles Richtigen und Schönen“, der „Wahrheit und Einsicht“<sup>3</sup> – entwirft Platon *das* Paradigma abendländischen Vernunftdenkens und präludiert ihr Versprechen in nuce: Das wahrhafte bzw. philosophische Denken kann sich vom Schein befreien und zur Wahrheit des Seins vordringen, welche der Logos ist, der als ewige Vernunft als Garant der Einheit von Wahrheit, Freiheit und Glück fungiert. Hinter

---

1 Vgl. Günther Mensching: Das Vorurteil und die Aufklärung, in: Peggy H. Breitenstein, Peggy u.a. (Hg.), *Geschichte – Kultur – Bildung. Philosophische Denkrichtungen*, Hannover 2007, S. 118-33.

2 Platon: *Der Staat*, S. 303.

3 Ebd., S. 303.

diese Vorstellung, die Nietzsche als den dominanten Strang abendländischen Philosophierens entlarvt, setzt die *tragische* Aufklärung ihr zweifelndes, subversives und zutiefst verstörendes Fragezeichen: „Ich habe den Geist Europas in mich genommen – nun will ich den Gegenschlag thun!“ (KSA 9, 399).

Auch Nietzsches Aufklärung will „den Menschen aus dem Schein herausziehen“, und zwar „auf jede Gefahr hin“ (620). Trotz aller Kritik an der Tradition, der Wissenschaft und der Logik, war Nietzsche weder Ikonoklast noch wissenschaftsfeindlicher Irrationalist. Nietzsche verehrte die abendländische Tradition; nicht selten stand er mehr in ihrer Schuld, als er zuzugeben gewagt hat. Seine Kritik an der Wissenschaft und der Logik, die nicht wenig zu seinem zweifelhaften Ruhm in der Postmoderne beitrug, gilt ihrem metaphysischen Optimismus als deren uneingestandenem Fundament. Keineswegs zielt sie auf die Absage an Wissenschaftlichkeit und Logik, was der Selbstaufgabe des aufklärerischen Denkens gleichkäme. Das Gegenteil ist der Fall: Nietzsche verachtete nichts mehr als ein Denken, welches der „Strenge in Gewissenssachen des Geistes“ (KSA 6, 227) nicht nachkam (bisherige Philosophie) oder, weit schlimmer, nicht einmal nachzukommen glauben musste (Religion). Bis zum Schluss seiner Existenz als Philosoph galt Nietzsche jegliches Denken, welchem „die Wissenschaftlichkeit nicht das Gewissen führt“ (KSA 13, 587), als im Kern defizitär. Seine Ausbildung zum peniblen Philologen galt ihm Zeit seines Lebens, trotz ihrer stupiden Geistlosigkeit, in diesem Punkt stets als vorbildhaft: die Philologie ist die „ehrwürdige Kunst“ der unbestechlichen Kennerschaft des „Wortes“ (KSA 3, 17). Der unreine Geist war Nietzsche zuwider, er roch für den Aufklärer nach hoffnungslos verdorbener Unredlichkeit: „ich verstehe unter ‚Freiheit des Geistes‘ etwas sehr Bestimmtes: hundert Mal den Philosophen und anderen Jüngern der ‚Wahrheit‘ durch Strenge gegen sich überlegen sein, durch Lauterkeit und Muth“ (KSA 13, 594). Und Zarathustra verkündet: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unerbittlich“ (KSA 4, 312). Nietzsches eigener Anspruch an den freien Geist ist hiermit hinlänglich charakterisiert. Wer sich nicht der strengen Zucht des Geistes unterwirft und wissenschaftliche Erkenntnisse meint ignorieren zu können, wem die Überzeugung und die Behaglichkeit wertvoller ist als die Wahrheit, verfällt der bedingungslosen Kritik der „intellektuellen Sauberkeit“ (KSA 3, 600), der Militanz der Vernunft: „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser“ (KSA 6, 259).

Nach der Darlegung der Genesis der tragischen Weltauffassung ist der Kurs der „Schiffe“, die nach dem Tod Gottes unter einem „frei“ gewordenen „Horizont“ in das „wieder offen“ gewordene „Meer“ (KSA 3, 574) stechen, unschwer zu erraten: Sie segeln am Abgrund, „Verdüsterung und Sonnenfinsternis“ (573) sind ihre ständigen Begleiter. Nietzsches Aufklärung zielt auf die in Platons Höhlengleichnis paradigmatisch inaugurierte Konzeption von Aufklärung als co-evolutionärem Fortschritt von Denken, Wahrheit und Glück. Für Nietzsche gibt

es keine Alternative zur Aufklärung der menschlichen Existenz. Im Unterschied zu den dominanten Gestalten der abendländischen Tradition zeitigt diese allerdings ganz andere als die einst erhofften Ergebnisse, nämlich, dass „die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr“ (KSA 11, 486). Dies kennzeichnet Nietzsches Aufklärung als tragisch. Sie folgt einer „ungeheuren Logik von Schrecken“ (KSA 3, 573). Die „Neugierde“ für das „Labyrinth“ (KSA 13, 602) führt über die „häßlichen Wahrheiten“ (491) in die „Hölle“ (488): die „furchtbare Kammer der Wahrheit“ (KSA 10, 602), deren essentielles Konstituens, die Dynamik der Logik des Schreckens begründend, der tragische Verdacht ist, dass „das Vertrauen in die Vernunft [...], als Vertrauen, ein moralisches Phänomen“ (KSA 3, 15) ist. Die „Lust am Vernichten“, die den „tragischen Philosophen“ (KSA 6, 312), als dessen erstes Exemplar sich Nietzsche begreift, auszeichnet, ist stets aber, trotz bisweilen verbalradikaler Täuschungsmanöver, mit Trauer über das Verlorengegangene durchtränkt: Nietzsches (vermeintlicher) Antipode, ist ihm stets, jenseits aller Ironie, der „göttliche Plato“ (KSA 1, 87). Nietzsches Philosophie ist durchlittene „Götzendämmerung – auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit ...“ (KSA 6, 354).

Bevor wir Nietzsches Weg in das Labyrinth der Erkenntnis aufnehmen und seinem Schrecken ohne Ende folgen, mag ein vorab gegebener Umriss des Fundaments des eigenen Interpretationsansatzes zur Verdeutlichung des Darzulegenden behilflich sein.

Im Folgenden wird Nietzsche aus der Perspektive der Tradition des dialektisch-materialistischen Denkens gelesen und als radikalste Herausforderung einer auf Emanzipation zielenden kritischen Theorie begriffen: Nietzsche hat die Härte und die Tragik der Aufklärung wie kein Zweiter intellektuell durchlitten. Was es für das Individuum heißen würde, als autonomes im Verein der Freien und Gleichen zu leben, lässt sich an den Ansprüchen, welchen ein freier Geist nach Nietzsche gerecht werden müsste, ablesen. Der höchste Wert, die individuelle Freiheit, ist Nietzsche nicht weniger als Marx, ein den ganzen Menschen herausforderndes Gut – „der grosse Ernst“ (339). Nietzsches Denken kreist, hier sind ihm die Begründer der klassischen kritischen Theorie gefolgt, um die Kosten von Emanzipation und Aufklärung, zu der er trotz ihrer Dialektik keine Alternative kennt. Die so missverständliche Figur des Übermenschen gemahnt ex negativo daran, dass der bisherige Weg der Menschheit ein scheiternder ist. Es ist ein nicht weniger einschneidendes als andauerndes Ereignis in der abendländischen (Geistes)Geschichte, in dem sich die Krise der europäischen Weltgeschichte reflektiert. Nietzsches Philosophie will Besinnung des modernen Nihilismus sein. Sie nimmt die erfahrene Krise an und bejaht sie in der Hoffnung, dass sie nicht allein Vernichtung zeitigt, sondern das Tor zu einer neuen Zukunft aufstößt, die als übermenschliche sich dadurch auszeichnet, dass sie den bisherigen, seinem Wesen nach missratenen Prozess der Zivilisation zu überwinden vermag: neue Ziele statt Vernichtung der Menschheit. Nichts weniger als dieser Wendepunkt in der

(europäischen) Geschichte wollte Nietzsches Philosophie sein; sie sei unmittelbarer Ausdruck einer „Krisis, wie es keine auf Erden gab“ (365).

Diese Einschätzung wird in den folgenden Ausführungen *ernst* genommen und *kritisch* hinterfragt. Wenn auch auf die Darlegung der Bezüge zu Denktraditionen, so, wie etwa die (pyrrhonische) Skeptik, die antike Sophistik oder aber auch der französische Materialismus Argumente gegen die idealistische Tradition vorbrachten, die zumindest als Antizipation der tragischen Aufklärung gelten können und deren Provokationen „nicht so grundstürzend“<sup>4</sup> erscheinen lassen wie Nietzsche dachte, aus Platzgründen verzichtet werden muss, so werden die Maßlosigkeiten – ihre Schritte vom Erhabenen zum Lächerlichen – und problematischen Aspekte seines Denkens, wie es nach wie vor üblich ist, nicht verdrängt: Nietzsche ist Denker radikaler Individualität, die er aber apodiktisch nur den Wenigen, den Großen, den Auserwählten zuerkennt; alles andere ist Masse und soll bzw. wird Masse resp. Sklave bleiben. Fasst man das Politische eng, ist sein gesamtes politisches Denken reaktionär und gehört mit seinen radikalsten Ausfällen, so oft dies auch geleugnet wird, qua Sozialistenhass und trotz allem Anti-Antisemitismus und Antinationalismus in die geistige Vorgeschichte des Faschismus. Systematisch betrachtet, ist allerdings gravierender, dass Nietzsches Werk durch unaufhebbare Widersprüche und „unüberbrückbare[n] Gegensätze“<sup>5</sup> gekennzeichnet ist, die nicht als spielerische Ambivalenzen eines schillernden Perspektivismus wegzudeuteln sind. Sie sind fundamental und verunmöglichen den von ‚der Postmoderne‘ unternommenen Versuch, Nietzsches Philosophie zum Ausgangspunkt eines Denkens jenseits der perhorreszierten Dialektik zu machen. Die Aporien, die als solche auch benannt werden, verhindern keineswegs aber eine Gesamtinterpretation, die auf Kohärenz zielt. Das Universum der nietzscheschen Experimentalphilosophie „bewegt sich in Widersprüchen und sucht in allen das Extreme“<sup>6</sup>, woraus Unvereinbarkeiten entspringen. Eine auf Kohärenz zielende Interpretation wird daher, mehr noch als in Bezug auf Werke anderer Denker, eine bestimmte und somit begrenzte Perspektive einnehmen müssen, die bisweilen vielleicht selbst Wesentliches ausklammern muss und da-

4 V. Gerhardt: Pathos und Distanz, S. 184.

5 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 7. Müller-Lauter kommt in Abgrenzung zu anderen klassischen Nietzschestudien zu einer Einschätzung, die ich teile: „Weil für Nietzsche von vornherein das Ganze der Wirklichkeit durch den ‚Kampf‘ von Gegensätzen bestimmt wird, deshalb sieht er sich im Vollzuge seines Philosophierens genötigt, die Gegensätze im einzelnen in aller Schärfe herauszuarbeiten. Zwar ist sein Ziel die Synthese dessen, was schon durch sein Gegeneinander in eigentümlichen Beziehungen zueinander steht. Schließlich bricht jedoch immer wieder auseinander, was Nietzsche zu in sich gegliederter Einheit zu bringen sucht. Die Unvereinbarkeit tritt an die Stelle des Gegeneinander. Je entschiedener er jene zu überwinden trachtet, desto deutlicher tritt sie hervor. Aus seiner Philosophie der Gegensätze erwachsen so die unüberbrückbaren Gegensätze seines Philosophierens“ (S. 7). Dieser Sachverhalt begründet nicht allein die Dynamik von Nietzsches Denkbewegung, sondern auch die Unabschließbarkeit ihrer Interpretationen.

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

her nicht beanspruchen kann, den einzig wahren Gehalt, die Substanz von Nietzsches Denkbewegung zu eruieren. Es gilt: „Nietzsche philosophisch Ernst nehmen, kann aber nur bedeuten, dass man ihn *selbständig* weiterdenkt, um in Aufnahme und Abgrenzung selbst ein ‚freier Geist‘ zu sein.“<sup>7</sup> Und Nietzsche selbst gemahnt: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir!“ (KSA 3, 457). Dennoch, will sie denn nicht beliebig sein, hat die Interpretation sich am Text selbst als schlüssig auszuweisen. Dies geschieht nicht zuletzt über Fußnoten, in denen ich über zahlreiche Textverweise meine Aussagen zu untermauern versuchen werde, in dem Wissen, dass sich nicht selten konträre Argumentationen in Nietzsches Texten finden lassen und Quantität kein Argument ist. In summa: Ich lese Nietzsche als tragischen Aufklärer, der nicht die Alternative *zu*, sondern den düsteren Unruheherd *in* der Tradition des dialektisch-materialistischen Denkens darzustellen vermag. Jenseits falscher Gewissheiten, für die paradigmatisch Lukács Denunziation Nietzsches steht, hat sich die kritische Theorie dem Sprengsatz – „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit“ (365) – der tragischen Aufklärung zu stellen, die in ihren tiefsten Abgründen zwischen Wahnsinn und kosmischem Empfinden schwankt, eine Ambivalenz, die sich in der Sprache des vielleicht sensibelsten aller Denker, in ihrer Spannung von feinsten Zärtlichkeit und brutaler Gewalt spiegelt. Dieser Einsicht eine Bresche zu schlagen, dienen die folgenden Einlassungen.

Eingestiegen wird dort, wo meine Darstellung der marxischen Theorie endet: beim Begriff der Freiheit. Freiheit und Subjekt als zentrale Begriffe neuzeitlichen Philosophierens werden von Nietzsche radikal entmystifiziert. Sein Destruktionsversuch zielt, wie das folgende Kapitel verdeutlicht, auf die abendländische Moral. Die erkenntnisleitenden Fragen werden sowohl die nach der Schlüssigkeit der sehr weitgehenden Thesen als auch die nach dem Gehalt dieser Aufklärung für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen sein. Gleiches gilt für das dritte Kapitel, welches den Themenkomplex von Wissenschaft, Wahrheit und Logik in ihrem Verhältnis zu Metaphysik und Moral umfasst. Kapitel 4 resümiert die Ergebnisse der tragischen Aufklärung unter dem Stichwort des Nihilismus und des weltenstürzenden Ereignisses des Todes Gottes. Das letzte Kapitel widmen sich dann einerseits der Lehre des Willen zur Macht, die als positives Zentrum von Nietzsches Philosophie von Kapitel 1 an gegenwärtig ist, hier aber erst explizit in seinen Grundzügen dargestellt wird. Andererseits wird Nietzsches Wiederkunftsgedanke sowohl in seinem Verhältnis zum Willen zur Macht als auch zum Übermenschen als der spezifischen Zukunftsperspektive Nietzsches erörtert. Es gilt hier, das Zentrum und die tiefsten Abgründe von Nietzsches Denken zu explizieren. Der zweite Abschnitt umfasst dann, mit direktem Seitenblick zu Marx, ein Kapitel über Nietzsches Sozialismuskritik und ein

7 Volker Gerhardt: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996, S. 339. Vgl. den Epilog von C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 167ff.

abschließendes, zur Schlussbetrachtung der Emanzipation des Nichtidentischen überleitendes Kapitel über eine *bestimmte* emanzipatorische Dimension der tragischen Aufklärung.

#### 4.1.1 Die Entthronung des Subjekts und die Negation des Willens

War für Marx die menschliche Befähigung zur Freiheit, die er als soziale in den Produktivkräften – Ausdruck wachsender Freiheit von unmittelbarem Naturzwang – sich materialisierende dachte, eine Selbstverständlichkeit, so durchzieht Nietzsches Schriften eine ambivalente Leugnung der menschlichen Freiheit wie ein roter Pfaden. Bedingung der Moral, als dem primären Objekt von Nietzsches Kritik, ist die Freiheit des Willens. Während die Dimension sozialer Freiheit in Nietzsches Schriften, wenn überhaupt, peripher thematisiert wird, steht die traditionelle Moralphilosophie des Abendlandes und ihre Konzeption des Menschen als freies und seiner Taten verantwortliches Subjekt im Zentrum der Überlegungen: Wo andere die Würde des Menschen zu verorten meinen, sieht Nietzsche nichts als Selbsttäuschungen und Illusionen über den eigentlichen Grund des menschlichen Daseins. Vernunft und Autonomie als *differentia specifica* des animal rationale haben in der idealistischen Tradition die ontologische Priorität des Humanen in einer Welt des hierarchischen Logos begründet. Dieser Trug einer wie auch immer im Einzelnen konzipierten Fundierung des eigentlich Menschlichen – der Vernunft und der Freiheit – in der Partizipation an dem göttlichen Logos bzw. des vernünftigen Gottes als dem Grund allen Seins steht bei Nietzsche zur Disposition, ihr gilt seine philosophische Destruktion. Das vernünftige Denken und das moralisch motivierte Handeln sind ihm keineswegs göttlicher oder auch nur harmloser Provenienz, sondern das Ergebnis eines grausamen Zivilisationsprozesses, welcher seinem Wesen nach auf der durch und durch gewaltsamen Internalisierung (aggressiver) Triebe basiert. Die Verinnerlichung von Gewalt und Herrschaft bildet das Konstituens von Vernunft und Moral: „Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘!...“ (KSA 5, 297). Was hier regiert ist allein das Geschehen des tobenden Kampfes des Willens zur Macht. Dort wo die philosophische Tradition den Wert des Menschen begründet sah, setzt Nietzsche sein Fragezeichen, hier hebt sein Verdacht an: „Im Menschen ist so viel Entsetzliches!... Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!...“ (333).<sup>8</sup>

8 Gerhard Gamm bringt die Intention Nietzsches auf den Punkt: „Fällt der logozentristische Legitimationsrahmen in der Konstitution des abendländischen Vernunft/Seele-Begriffs hinweg, so kommt augenblicklich [...] der durch die spekulative Gleichsetzung von *Vernunft und Wirklichkeit* verdeckte Konstitutions/Produktionszusammenhang von *Macht und Wirklichkeit* an die Oberfläche.“ Gerhard Gamm: Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral,

Das Bewusstsein der Krise schlägt bei Nietzsche in eine Krise des Bewusstseins um<sup>9</sup>: „Es ist die Phase der Bescheidenheit des Bewusstseins“ (KSA 10, 654) – „Sum, ergo cogito“ (KSA 3, 521). Nietzsches Kritik richtet sich gegen die Illusionen des sich autonom dünkenden Subjekts (der Philosophie) in toto. Ziel seines Angriffs ist die gesamte Tradition abendländischen Denkens: Die platonisch-aristotelische Vorstellung der Vernunft als Lenker und Regent der Leidenschaften<sup>10</sup>, die christliche Vorstellung der unsterblichen Seele<sup>11</sup>, die cartesianische *res cogitans*<sup>12</sup> und das Transzendentalsubjekt der reinen Apperzeption<sup>13</sup>. Kurzum, die Vorstellung eines einheitlichen sich selbst bewussten Subjekts – der „reine Geist ist reine Lüge“ (KSA 6, 175) – soll des trügerischen Scheins überführt werden:

„Subjekt: das ist die Terminologie unseres Glaubens an eine Einheit unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehen diesen Glauben als Wirkung Einer Ursache, – wir glauben an unseren Glauben so weit, dass wir seinetwillen die ‚Wahrheit‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Substantialität‘ überhaupt imaginieren. Subjekt ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären: aber wir haben erst die ‚Gleichheit‘ dieser Zustände geschaffen“ (KSA 12, 465).<sup>14</sup>

---

in: Philip Rippel, *Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt*, Tübingen 1985, S. 123-64, hier S. 150.

- 9 Folgende Ausführungen bilden allein oberflächliche Stichworte zu Nietzsches Argumentation; eine umfassende Erörterung der Bewusstseinsproblematik würde jeglichen Rahmen sprengen. Vgl. für eine ausführliche Darstellung der Thematik die ergiebige Studie von Erwin Schlimgen: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999.
- 10 Vgl. z.B. KSA 6, 69-73 u. 155-57.
- 11 Vgl. z.B. KSA 5, 27 u. 280f.; KSA 6, 174f., 181 u. 373f.
- 12 Vgl. z.B. KSA 5, 29-31 u. 73; KSA 11, 526, 597f. u. 637-40.
- 13 Vgl. z.B. KSA 5, 73.
- 14 Vgl. zur Destruktion des Subjekts auch KSA 3, 107-9 u. 598f.; KSA 5, 279f.; KSA 9, 283, 286, 443, 502, 543f. u. 582; KSA 10, 127, 284f., 358 u. 653f.; KSA 11, 108, 161, 276f., 282, 434, 448, 464, 484, 526, 576-78, 597f., 637-39, 650 u. 668; KSA 12, 29, 40, 102, 106-08, 317, 398 u. 486; KSA 13, 301f., 329f. u. 414. Auf die eminente Bedeutung von Nietzsches Angriff auf das Subjekt bzw. Ich für seine Gesamtphilosophie hat Stephanie Zerm in ihrer Dissertationsschrift verwiesen: *Der Glaube an das substanzielle und einheitliche Ich ist das Fundament der Ding-Ontologie*, welche im Gegensatz zum ewigen Werden des Lebens steht, es entwertet und gleichzeitig dem Menschen eine illusorische (moralische) Bedeutung und Stellung im Kosmos zuspricht. Vgl. Stephanie Zerm: *Moral als Selbsterschaffung. Eine Untersuchung zum moralischen Perfektionismus in der Philosophie Nietzsches*, Hannover Diss. 2005, S. 44-49. Dass jenseits des Fragmentarischen Nietzsches unzählige Perspektiven einem systematischen Interesse folgen, werden auch meine Ausführungen zu verdeutlichen suchen: Leistungen, Grenzen und konstitutive Aporien der tragischen Aufklärung können so evident werden.

Aus der Perspektive Nietzsches prä-psychoanalytischer Subversion<sup>15</sup> erweist es sich als Wesen des stolzen Intellekts, das „blinde Werkzeug“ (KSA 3, 98) der Triebe zu sein. Die menschliche Verstandestätigkeit ist ein spätes „Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben“ bzw. das „Verhalten der Triebe zu einander selbst“ (558f.). Das Bewusstsein des animal rationale erweist sich als das „letzte Glied einer Kette“, deren Ineinandergreifen nicht Resultat unmittelbar sich gegenseitig bedingender „Gedanken“ ist, sondern der Affekte als das „eigentliche verknüpfte Geschehen“, welches sich „unterhalb unseres Bewußtseins“ (KSA 12, 26) abspielt:

„In summa: das, was bewusst wird, steht unter causalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind, – die Aufeinanderfolge von Gedanken, Gefühlen, Ideen im Bewußtsein drückt nichts darüber aus, dass diese Folge eine causale Folge ist: es ist aber scheinbar so, im höchsten Grade. Auf diese Scheinbarkeit hin haben wir unsere ganze Vorstellung von Geist, Vernunft, Logik, usw. gegründet [...]. Gewöhnlich nimmt man das Bewusstsein selbst als Gesamt-Sensorium und oberste Instanz: indessen ist es nur ein Mittel der Mittheilbarkeit [...]. Es ist nicht die Leitung, sondern ein Organ der Leitung“ (KSA 13, 68).<sup>16</sup>

Für Nietzsches Psychologie, die er ersichtlich „wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt“ (KSA 5, 39) wissen will, ist das menschliche Ich „zur Fabel geworden“ (KSA 6, 91) und das „Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“ (KSA 3, 113). Galt des Menschen Geist ehemals als „Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit“ (KSA 6, 180), so entpuppt er sich in Nietzsches physio-psycho-sozialen Destruktion der idealistischen Tradition als die „letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ (KSA 3, 382), als Ausdruck eines Mangels bzw. als Werkzeug einer Spezies, deren Wesen der Mangel ist – der Mensch: „das missrathenste Thier“ (KSA 6, 180).<sup>17</sup> Der Ursprung des Bewusstseins ist die spezifische Stellung des Homo sapiens in der Natur: Es stellt eine Reaktion seines „Mittheilungsbedürfnisses“ dar, welches darin gründet, dass der Mensch „als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, [...] Seinesgleichen“ (KSA 3, 591) bedurfte.<sup>18</sup> Das Bewusstsein ist letztlich Natur, die mit sich selbst im Kampf

15 Vgl. zum Verhältnis von Nietzsche und Freud den Beitrag von Günter Götde: Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 154-94. Dort auch ausführliche Literaturangaben.

16 Vgl. zur triebtheoretischen Entthronung des Bewusstseins auch KSA 3, 98, 113f., 116f. u. 119; KSA 5, 364f.; KSA 9, 211f., 216 u. 229; KSA 10, 274; KSA 11, 282, 621 u. 647; KSA 12, 15, 17 u. 25f.; KSA 13, 54.

17 Siehe zu diesem Aspekt das Kapitel über die emanzipatorische Dimension der tragischen Aufklärung.

18 Vgl. zum Bewusstsein als Ausdruck des Mangels und sozialer Funktionalität auch KSA 3, 31f., 41, 382f. u. 590-92; KSA 5, 322f.; KSA 6, 180f.; KSA 9, 215f.; KSA 11, 356 u. 448; KSA 12, 533f.; KSA 13, 39.



fe liegt, seine Genesis eine Geschichte der „Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“ (KSA 5, 166). Die Seele ist das Produkt der gewaltsamen „Verinnerlichung“ der sozial geächteten tierischen „Instinkte“ (322).<sup>19</sup> Hinter der Seelenqual wird die Seele selbst als eigentliche Ursache der Qual bzw. als die Qual selbst entlarvt: Sie ist das „Leiden des Menschen am Menschen“ (323).<sup>20</sup>

Nietzsches Kritik zielt, so lässt sich festhalten, auf die Vorstellung eines einheitlichen Ich und der philosophisch tradierten Prävalenz von Vernunft, Geist und Bewusstsein als Signien des Humanen; sie antizipiert das Programm, „mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“.<sup>21</sup> Dem Denken der Tradition hält Nietzsche eine Konzeption entgegen, die zum einen den Leib, die Triebe und Instinkte gegen ihre idealistisch-christliche Verachtung rehabilitiert<sup>22</sup> und zum anderen die erhabenen Begriffe von Seele, Ich und Geist als falsche Verdinglichungen der Sprache entmystifiziert. „Einheit; Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ sind der Psycho-Linguistik Nietzsches allein „Vernunft-Vorurtheil[e]“ (KSA 6, 77), die sich notwendig aus der „Grammatik“ (78) der Sprache ergeben und „herausprojicirt“ sind aus dem Glauben an „innere[n] Thatsachen“ (91) wie Wille, Geist und Ich – „Folge der allgeröbsten und plumpsten Beobachtung“ (KSA 13, 53). Die Destruktion des Ich als vermeintlich ursprüngliche „Ursächlichkeit“ (KSA 6, 90) von Handlungen selbst aber zielt auf den *Willen* und seine *Freiheit*: Nietzsches „psychologische Analyse hat einen [...] philosophischen Gegenstand, d.h. sie zielt auf ein, ja auf *das* Grundproblem der praktischen Philosophie.“<sup>23</sup>

Nietzsches Kritik an der moralphilosophischen Vorstellung der Freiheit des Willens kommt in der „Fabel von der intelligibelen Freiheit“ (KSA 2, 62) zur

19 Vgl. hierzu ausführlich das nächste Kapitel.

20 Vgl. zu diesen Aspekten Türcke: Der tolle Mensch, bes. S. 82-93. An dieser Stelle sei an den bedeutendsten Nietzscheaner des 20. Jhs. erinnert: „Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1994, S. 42.

21 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 10.

22 Vgl. zur Rehabilitierung des idealistisch Verfemten besonders die gern und oft zitierte „grosse Vernunft“ des Leibes im Zarathustra (KSA 4, 39-41). Siehe hierzu die ausführliche Interpretation von Volker Gerhardt: Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: ders. (Hg.), Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, S. 123-63. Was Nietzsche nicht intendiert ist eine Absage an die ‚kleine Vernunft‘, den Geist; dieser klärt sich vielmehr über sich selbst auf. Nietzsches Kritik ist daher (primär) gegen einen metaphysischen Leib/Seele- bzw. Körper/Geist-Dualismus, gegen die Hypertrophie und Deifikation des Geistes gerichtet und zielt darauf, die Instinkte, die Triebe, das Unbewusste und die Leidenschaft, kurzum, den Körper in seiner begreifenden ‚Materialität‘ als konstitutive und unhintergehbare Bedingung menschlicher Existenz gegenüber der Selbsttäuschung des Geistes zu rehabilitieren. Vgl. etwa KSA 3, 382f.; KSA 5, 332ff. KSA 6, 72f., 75f., 82-85, 90, 158-60, 181f., 367 u. 372-74.; KSA 10, 225 u. 284f.; KSA 11, 565 u. 576f.; KSA 13, 131, 310, 313 u. 329f.

23 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 221.

Exposition. Nietzsche sieht den „Irrthum von der Freiheit des Willens“ (63) in einer sich steigernden Missinterpretation menschlichen Handelns begründet. In den primitiven Anfängen der moralisch urteilenden Menschheit wurden die einzelnen Handlungen jenseits ihrer Motive als gut und böse „allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen“ (62) bezeichnet. Diese Herkunft vergessend folgt die Beurteilung der „Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen“ (62) als gut und böse. Auf diese Verkehrung von Wirkung und Ursache folgt naheliegenderweise die moralische Beurteilung der Motive selbst, von der dann abschließend auf das „Wesen“ (63) des Menschen als Ursache seiner Taten geschlossen wird: „So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich“ (63). Nietzsche vermag in dieser Kette nichts als eine Auflistung von Fehlschlüssen zu sehen. Diesen liegt die stolze Illusion der Willensfreiheit zu Grunde: Der Mensch bzw. sein für die Motive und Handlungen verantwortliches Wesen ist aber „ganz und gar notwendige Folge [...] aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge“ (63). Von daher ist „Niemand“, so Nietzsches radikaler, aber notwendiger Schluss, „für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein“ (64). Die Beurteilung von Handlungen als moralisch böse beruht also auf dem Fehlurteil der Willensfreiheit des Menschen.

Nietzsches Negation des freien Willens speist sich aus mehreren Motiven, die sein gesamtes Werk durchziehen: Während *gesellschaftstheoretisch* der in der ‚Genealogie der Moral‘ ausführlich dargelegte Verdacht im Zentrum steht, dass der Moralität der „Zwang“ (96) voraus geht, wird *triebpsychologisch* sowohl dafür argumentiert, dass gute Handlungen „sublimierte böse“ (104) Handlungen sind als auch, dass die Illusion der Willensfreiheit dem Trug entspringt, dass Freiheit gegeben sei, wo man „sich belebt fühlt“ (545) und keine „Ketten“ (546) spürt. Abgesehen von der Tatsache, dass, wenn alles Notwendigkeit ist, es sich von selbst versteht, dass ein Urteil über die bisherige Geschichte zwangsläufig ein Fehlurteil ist, ist es für Nietzsche konstitutiv, diese Irrtümer als notwendig und lebensfördernd zu bejahen: „Ohne die Irrthümer, welche bei jeder seelischen Lust und Unlust thätig sind, würde niemals ein Menschenthum entstanden sein“ (547). Die gattungsspezifische Illusion ist zudem *individualpsychologisch* dringend geboten: „Wer die Unfreiheit des Willens fühlt, ist geisteskrank: wer sie leugnet, ist dumm“ (KSA 10, 70).<sup>24</sup> Die Konstruktion der Differenz von Gut und Böse selbst als gegensätzliche Entitäten wird *sprachphilosophisch* als Ideologie

24 Der (freie) Wille wird von Nietzsche wie das Ich, die Substanz, das Ding etc. als *einverlebte* und *lebensnotwendige* Illusion verstanden; eine Einverleibung der dionysischen Wahrheit würde das menschliche Leben zerstören: „die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (KSA 9, 504). Vgl. hierzu Wolfgang Müller-Lauter: Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin/New York 1999, S. 48-61.

dechiffriert: „Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt von einander, untheilbar, jedes an und für sich seiend. Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt [...]. Der Glaube an die Freiheit des Willens [...] hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt“ (KSA 2, 547). Zudem sind Gut und Böse immer *perspektivischer* Schein. Weder das Gute noch das Böse an sich existieren unter dem Gesichtspunkt der „Ökonomie“ (KSA 6, 87) des Ganzen, dem „alles Böse so nothwendig wie das Gute“ (KSA 11, 203) ist. Die *immoralische* Leugnung der Willensfreiheit ist dabei moralisch motiviert. Primär wider den christlichen Schuld- und Sühnekäfig soll die „Unschuld“ heilig gesprochen und die „Menschheit“ aus einer „moralischen“ in eine „weise“ (KSA 2, 105) transformiert werden. Bewegt ist diese *Umwertung* der Werte im Innersten, entgegen aller verbalen Kraftmeierei und der Hoffnung auf eine zukünftige übermenschliche Menschheit, was sich als typisch für die gesamte Denkbewegung Nietzsches bezeichnen lässt, durch tiefe *Trauer* über das Verlorengegangene: „Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss“ (103).

Nietzsches Leugnung der Willensfreiheit terminiert im Laplaceschen Universum totaler Determination: „Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre [...]. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür [...]. Die Täuschung des Handelnden über sich, die Annahme des freien Willens, gehört mit hinein in diesen auszurechnenden Mechanismus“ (103). Auch Glaube und Unglaube an das „Fatum sind Fatum“ (420). Jenseits aller Nuancen und Differenzen geht daher jedes Urteil welches menschliche Handlungen als moralisch gut oder böse qualifiziert, notwendig fehl: „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns nass macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden Willen, dort Nothwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrthum“ (99). Diese Radikalnaturalisierung des Menschen ist der Ausgangspunkt für Nietzsches Destruktion des Willens als des vermeintlichen Fundaments menschlicher Freiheit. Als Basis des Geschehens und primären Antrieb menschlichen Handelns gibt Nietzsche zu diesem Zeitpunkt noch den Überlebenstrieb – die „Selbsterhaltung (101) – an. Diese spezifisch bürgerlich-neuzeitliche Bestimmung des Selbsterhaltungstriebes als Urgrund menschlichen Agierens lässt Nietzsche alsbald aber hinter sich. An ihre Stelle tritt die Kraft bzw. das „Kraftgefühl“ (KSA 10, 268) als letzte Ursache des Handelns. Der Mensch handelt nicht, um Glück zu erlangen oder des „Nutzens wegen“ und auch nicht, um „Unlust abzuwehren“, sondern um eine „gewisse Kraftmenge“ (269) auszulassen:

„Wo wir einem Widerstand begegnen und ihm nachgeben müssen, fühlen wir uns unfrei: wo wir ihm nicht nachgeben, sondern ihn zwingen, uns nachzugeben, frei. D.h. es

ist das Gefühl unseres **Mehr** von Kraft, welches wir mit ‚Freiheit des Willens‘ bezeichnen“ (KSA 11, 506): „Wo Lebendiges ist, da giebt es plötzliche Explosionen von Kraft: das subjektive Gefühl ist ‚freier Wille‘ dabei. Die Zahl und die Mächtigkeit dieser Explosionen bestimmt zunächst den Werth eines Lebendigen: dann die diesen gegebene Richtung. Wenn wir von ‚Motiven zum Handeln‘ reden, meinen wir immer nur ‚die Motive zur Richtung‘“ (KSA 10, 506).

Der Begriff der Kraft weist den Weg zur Lehre des Willens zur Macht<sup>25</sup>, die sowohl die Einheit der aufgelisteten Aspekte von Nietzsches Kritik fundiert als auch eine ambivalente Radikalisierung dieser kennzeichnet. In den frühen 1880ern bezeichnete Nietzsche das „Leben“ als eine „Vielzahl von Kräften“ (650), als ein „Chaos der Kräfte“ (KSA 9, 502). Die „Welt: ein Ungeheuer von Kraft“ KSA 11, 610). Die Kraft selbst ist „ewig gleich und ewig thätig“ (KSA 9, 523), ihr „Wesen aber flüssig, spannend, zwingend“ (KSA 11, 537). Diese Konzeption kommt in der Lehre des Willens zur Macht zu sich selbst: der „siegreiche Begriff ‚Kraft‘ [...] bedarf noch einer Ergänzung, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘ (563).

In Bezug auf den Begriff des Willens führt Nietzsches zentrale Lehre auf eine Dekonstruktion der uniformierenden und simplifizierenden Hypostasierung eines umfänglichen Triebgeschehens – „Wille“ – eine falsche Verdinglichung“ (KSA 12, 26) – durch die gewaltsame und falsch schließende, dennoch aber notwendige<sup>26</sup> Abstraktion begrifflichen Denkens bzw. der Sprache:

„wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf Deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt [...] Am Anfange steht das grosse Verhängnis vom Irrthum, das der Wille Etwas ist, das wirkt, – dass Wille ein Vermögen ist ... Heute wissen wir, dass er bloss ein Wort ist ...“ (KSA 6, 77).

Der Wille als eine einheitliche Entität, die die erkenn- und verstehbare Basis menschlichen Handelns abgibt, ist eine Illusion – „Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (KSA 5, 32). Er stellt allein eine sprachliche Abstraktion für ein unfassbares Geschehen von miteinander im Kampfe liegenden Trieben dar, deren

25 Vgl. zum Begriff der Kraft in Bezug auf die Thematik der Willensfreiheit und ihre Handlungsmotive KSA 5, 32f.; KSA 9, 225; KSA 10, 315; KSA 11, 275, 282 u. 606f.; KSA 12, 20, 26 u. 248.

26 Der Glaube an das Ich, den Willen und die Realität ist eine Denknöthwendigkeit: „unser Denken selbst involviert jenen Glauben (mit seiner Unterscheidung von Substanz-Accidenz, Thun, Thäter usw.), ihn fahren lassen heißt nicht-mehr-denken-dürfen“ (KSA 13, 317). Das primäre Skandalon ist für Nietzsche daher, dass die bisherige Philosophie aus notwendigen Bestimmungen des Denkens unkritisch auf ihre Existenz in der Wirklichkeit bzw. auf eine Korrespondenz von Denken und Sein schloss. Hinter den apagogischen Schluss von der Notwendigkeit auf die Wahrheit setzt Nietzsche sein Fragezeichen.

inneres Movens die Verausgabung von fluktuierenden und sich gegenseitig überwältigenden Kraftpartikeln – „ein Meer in sich selber stürzender und flutender Kräfte“ (KSA 11, 610) – ist: „Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand [...] und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituierenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden“ (KSA 12, 26). Der Mensch ist nicht tätiges Subjekt hinter „Trieb, Wille, Wirken“, sondern „eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst“ (KSA 5, 279).<sup>27</sup> Der Mensch ist eine „Vielheit von ‚Willen zur Macht‘“, deren in Erscheinung tretende Leidenschaften selbst, nicht anders als das Bewusstsein, „nur fiktive Einheiten“ (KSA 13, 25) von fluktuierenden Kraftquanten sind.

In ‚Jenseits von Gut und Böse‘ wird deutlich, inwiefern sich Nietzsches Kritik des freien Willens gegenüber seiner früheren Konzeption im Kontext der Lehre des Willens zur Macht verschiebt. Gegenüber der einst selbst geteilten Annahme einer universalen Determination, der eine Verdinglichung der Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ inhäriert und die nun als „mechanistische[n] Tölperei“ (KSA 5, 35) kritisiert wird, wird nicht allein der Begriff des freien Willens, sondern auch der des unfreien Willens als „Mythologie“ bezeichnet: „im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen“ (36), die selbst wieder nichts Anderes sind als Ausdrücke des ewigen Geschehens sich austobender Machtquanten – „Willenspunktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (KSA 13, 36f.). Nietzsche betont, dass seine Lösung der Frage nach der Freiheit des Willens deren Negation ist: „Das Nachdenken über ‚Freiheit und Unfreiheit des Willens‘ hat mich zu einer Lösung des Problems geführt [...] – nämlich zur Beseitigung des Problems [...]: es giebt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien“ (KSA 12, 275).<sup>28</sup> Der „Glaube an den Willen“ ist letztlich der uralte „Glaube an magisch wirkende Kräfte“ (KSA 3, 482).

Nietzsche trennt offenbar zwischen dem personellen Willen, der sich als freier als „causa sui“ (KSA 5, 36) missversteht und dem Geschehen des Lebens, welches nichts anderes sein soll als das negierte selbst: Willen. Ohne zu weit vorzugreifen, muss der Wille zur Macht, soll Nietzsches Konzeption nicht in die-

27 V. Gerhardt fasst lakonisch, aber treffend Nietzsches (physio-psychologische) Leugnung der Existenz des freien Willens zusammen: „Wo immer Nietzsche auch sucht – er findet den Willen nicht! Überall dort, wo andere das Phänomen namhaft machen, entdeckt er Lust oder Unlust, Trieb, Drang oder Gewohnheit, Gehorsam, Befehl und Erfolgswunsch [...]. Auf den Willen als *Grund* oder *Ursache* einer Handlung trifft er nicht. Sobald er die unserem Selbstverständnis integrierte Tatsache des Wollens näher betrachtet, zerfließt sie im Gelände der psychischen Welt.“ Ders.: Wille zur Macht, S. 221. Vgl. neben der Ausführung zur Destruktion des ‚Ichs‘ u.a. KSA 3, 98f., 107-9., 115, 117, 119f. u. 482f.; KSA 5, 32f.; KSA 6, 90-92 u. 180f., KSA 10, 274 u. 357.

28 Vgl. KSA 10, 348 u. 663; KSA 11, 216 u. 437; KSA 13, 414.

ser absurden Aporie verharren, verdeutlicht werden: Der Wille zur Macht ist das Leben, einschließlich der vermeintlich handelnden Subjekte, als das Geschehen selbst. Unsere „Welt der Begierden und Leidenschaften“ (54) als die einzig uns beschränkt zugängliche Welt ist nichts anderes als eine „Ausgestaltung und Verzweigung“ (55) des Willens zur Macht<sup>29</sup>, der dem Leben von der kleinsten Zelle bis zur Weltgesellschaft als „characteristicum universalis“<sup>30</sup> zu Grunde liegt. Der Wille zur Macht ist weder in Analogie zu dem destruierten Personalwillen vermeintlicher Subjekte zu begreifen noch als Variante schopenhauerischer Willensmetaphysik. W. Müller-Lauter, dem ich hier folge, hat in seiner ausführlichen Rekonstruktion der Willensproblematik bei Nietzsche seine für neue, jenseits von Heidegger situierten, Nietzscheinterpretationen konstitutive Erkenntnis zusammengefasst: „Der Wille zur Macht ‚existiert‘ weder als etwas Gesondertes *für sich* noch ist er ‚Seinsgrund‘. Er ist das Eins (die Einheit) allein als *die* Qualität aller faktischen Einheiten (als jeweils geeinte Vielheiten). Diese werden dann, ihrem Wesen entsprechend, von Nietzsche als (Vielheiten von) Willen zur Macht aufgefasst.“<sup>31</sup> Der Wille zur Macht ist folglich nicht der einheitliche *Grund* des Seins, das *Wesen* der *Erscheinungen*, sondern das sich selbst auslegende Geschehen des Lebens selbst. Der Wille zur Macht ist der Prozess der Selbstsinngabe des Lebens<sup>32</sup>, der universale Trieb alles Lebendigen, sich als Leben (machtvoll) auszutoben. Dies ist der Kontext, aus dem Nietzsches paradoxes Anliegen, den Willen als Vermögen zu leugnen, als Geschehen des Lebens selbst aber zu universalisieren, verständlich wird: Freiheit und Unfreiheit des Willens sind Selbstinterpretationen menschlicher Existenz<sup>33</sup> – Macht, die sich selbst begehrt. So, wie die Freiheit des Willens etwa die „Erfindung herrschender Stände“ ist, die ihre „gesellschaftlich-politischen“ Positionen „auf das allerletzte metaphysische Gebiet übertragen“ (KSA 2, 545), so „verräth sich“, wer „Unfreiheit herausfühlt“ (KSA 5, 36), als schwach und gedrückt.<sup>34</sup>

29 Vgl. bes. KSA 13, 300f.

30 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 236.

31 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 77. Dass eine solche Interpretation nicht durchgängig haltbar ist, wird sich allerdings u.a. an Nietzsches Moralkritik zeigen.

32 Vgl. ebd., S. 83-85.

33 Vgl. ebd., S. 86-88, und V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 224-29.

34 Nietzsche gibt neben den herrschenden Ständen auch die Theologen – Repräsentanten der Schwachen und Beherrschten – als Erfinder des freien Willens aus. Der freie Wille sei „das anrühigste Theologen-Kunststück (KSA 6, 95). Dies widerspricht sich aber nur oberflächlich, da auch der Theologenwunsch des „Strafen- und Richten-Wollens“ (95), ein Ausdruck des Willens zur Macht, ein Verlangen nach Herrschaft ist. Nietzsche gerät insbesondere in seinen Spätschriften in die Nähe der Priestertrugtheorie. Seine Invektiven gegen Priester und Theologen gehen zunehmend in eine Richtung, die nicht mehr ein hintergründiges, notwendiges Machtgeschehen dechiffrieren, sondern den Gescholtenen persönliche Verantwortung für den Niedergang des Lebens zuschreiben: „Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus“ (254).

Worum es Nietzsche jenseits der im Folgenden abschließend explizit zu benennenden Aporien seiner Argumentation geht, ist daher die Forcierung einer Umwertung bisheriger Interpretationen, die den Inhalt des folgenden Kapitels antizipieren. Nietzsches Kritik am freien Willen zielt auf ein neues Verständnis von Freiheit, welches jenseits von Gut und Böse das Geschehen des Lebens von der moralischen Missinterpretation der Schuld zu befreien trachtet.<sup>35</sup> Das Leben ist jenseits von „Zweck“ (KSA 5, 96) und „Verantwortlichkeit“ (97) situiert.<sup>36</sup> Es geht Nietzsche um nicht weniger, als das Dasein, den ewigen Prozess von Werden und Vergehen, aus seiner moralischen Aburteilung „zu befreien“ und der menschlichen Existenz neue Sinnhorizonte zu eröffnen: „Erst die Unschuld des Werdens giebt uns den größten Muth und die größte Freiheit!“ (KSA 10, 341). Das „Gefühl der Freiheit“ ist aus seinem „Gegensatz des Zwangs“ (590) zu lösen, der Schuld und Strafbegriff aus der Welt zu tilgen und die „Metaphysik des Henkers“ (KSA 6, 96) – das Christentum – zu überwinden:

„Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks [...] Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen, könnte, denn das hiesse das *Ganze zu richten* [...] *dies erst ist die große Befreiung* [...]: *damit erlösen wir erst die Welt*“ (96f.; kvV.).

Dies ist nicht nur gegen jede Abwertung des Lebens, die sich im Begriff „Gott“ (97) als die „Todfeindschaft gegen das Leben“ (374) komprimiert, gerichtet, sondern als Perspektive des starken, lebenswilligen und im Idealfall dionysischen Menschen konzipiert: Der (Über)Mensch kann sich als „eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird“ (87) *begreifen*, d.h. „als aktive Kraft

35 Vgl. neben bereits angeführten Stellen KSA 9, 88 u. 245; KSA 12, 486 u. 495.

36 Vgl. zur Entteleologisierung des Seins, deren emanzipatorischer Grund darin liegt, dass das Leben jenseits zweckbestimmter Heteronomie als Geschehen selbst zum Zweck an sich wird, bes. Nietzsches Reflexionen in KSA 3, 120-22, welche das Reich der „grossen kosmischen Dummheit“, das Zusammentreffen vermeintlicher „Zwecke“, des „Willens“ und der „Zufälle“ im ewigen „Spiel der Nothwendigkeit“ thematisieren. Zarathustra führt hierzu aus: „Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse [...]. Wahrlich ein Segen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr [...]. ‚Von Ungefähr‘ – das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich den Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke. Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein ‚ewiger Wille‘ – will“ (KSA 4, 209). Nietzsches Kritik gilt dem „Wahn der sittlichen Weltordnung“ (KSA 3, 328), die die Schuld - Gut und Böse – in das *Wesen der Sache* selbst verlegte.



innerhalb eines großen Kraftstroms“<sup>37</sup> *erfahren*. Diese Perspektive bezeichnet die ethische Dimension des Wiederkunftsgedankens<sup>38</sup>, der ein völlig neues, das „grösste Schwergewicht“ auf das Leben jedes Einzelnen legt und seinen Wert, aber auch die Last der Verantwortung unermesslich steigert:

Wenn jener „Gedanke“ der ewigen Wiederkehr „über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, 570).

Der „Wille zur Macht“ gibt sich in diesem Kontext als „Instinkt der Freiheit“ (KSA 5, 326) des Einzelnen zu erkennen, der die *Notwendigkeit* des Ganzen, in das er unschuldig geworfen und mit dem er untrennbar verwoben ist, bis in alle Zukunft mitgestaltet: „Unsere erschreckende Mündigkeit! In die Welt hinein gestoßen!“ (KSA 9, 329). Der Tod Gottes ist das Ereignis, welches den Menschen sowohl aus einer falschen Schuld und Abhängigkeit befreit als auch die Bürde der Verantwortung allein dem Einzelnen überträgt. Der Mensch ist auf sich gestellt zur Freiheit verdammt: „Wir aber sind frei: was wisst ihr von der Qual der Verantwortlichkeit gegen sich selber!“ (KSA 10, 205). Die Macht wird zur Freiheit, die Freiheit zur Macht – „Trieb nach Macht, – man nennt diesen Trieb ‚Freiheit‘“ (KSA 12, 18) – die der menschlichen Existenz in der Welt neue Bedeutung verleiht. Zerm fasst in ihrer Schrift zum ‚moralischen Perfektionismus‘ in der Philosophie Nietzsches diesen Sachverhalt treffend zusammen: „Freiheit und Souveränität sind ebenso im ‚Willen zur Macht‘ begründet wie Unverantwortlichkeit und Notwendigkeit. Allein der Umgang mit den verschiedenen Machtausübungen entscheidet über den Grad der Freiheit eines Individuums. *Je größer der Grad der Vernunft ist, der die verschiedenartigen Machtwillen kultiviert und organisiert, desto größer ist der Grad der Freiheit.*“<sup>39</sup> Zuletzt ist die höchste *Form* des *Willens zur Macht*, des a-rationalen Spiels der Kraftquanten, die *Vernunft* selbst<sup>40</sup>, die Nietzsche nicht verwirft, sondern in ihrer *Bedeutung*

37 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 98.

38 Eine ausführlichere Interpretation der Wiederkunftslehre folgt in Kapitel 5.

39 S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. 170. KvV. Vgl. ebd., S. 77-79 u. 130.

40 Die Beantwortung der systematisch betrachteten entscheidenden Frage, ob diese Vernunft aktiv erlangt und ausgebildet werden kann oder ob sie unbeeinflussbares Resultat des Willens zur Macht bzw. der sich selbst organisierenden Willensquanten und Triebe ist, bleibt bei Zerm allerdings allein „dahingestellt“. S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. 82. Nietzsches Aporien werden auch von Zerm letztlich nicht überwunden, sondern, wie es m. E. auch nicht anders möglich ist, *einseitig* aufgelöst. Diese Problematik macht Zerm in ihrer Studie aber nicht, wie es die Sache verlangt, explizit deutlich.



nicht weniger schätzt als die idealistische Tradition, wenn er sie fraglos auch gänzlich *different* begründet.

Freiheit ist für Nietzsche das Resultat der „schöpferischen Selbstproduktion des sich selbst erschaffenden Menschen“<sup>41</sup>, die, was auf den rationalen Sinn der Figur des Übermenschen verweist, niemals abgeschlossen und als Ausdruck des Willens zur Macht stets auf Steigerung bedacht ist. Autonomie ist auch das Telos von Nietzsches Darlegungen. Es ist das „souveraine Individuum“, welches die „Zwangsjacke“ der „Sittlichkeit der Sitte“ (KSA 5, 293), d.h. die heteronom gesetzte und über die Jahrtausende des Zivilisationsprozesses introjizierte Moral sozialer Normierung, sprengt. Das „autonome übersittliche Individuum“ ist nicht mehr Produkt eines gewaltsamen Prozesses, sondern Ausdruck eines „eignen unabhängigen langen Willens“, welcher ihm „leibhaft geworden ist“ (293). Sein „Bewusstsein“ aber ist reines „Macht- und Freiheitsbewusstsein“ (293), welches seine Kraft aus der Befreiung von einstiger moralischer Heteronomie gewinnt und seine Würde darin hat, dass er Herr seiner eigenen Tugend ist: er hat „*sein eigenes Gesetz*“ zu vollziehen und muß verbindlicher Ausdruck *seines eigenen Willens* sein.“<sup>42</sup> Erst dieses Bewusstsein einer „seltenen Freiheit“, die als „Gewissen“ zum „dominierenden Instinkt“ geworden ist, hat das „Privilegium der Verantwortlichkeit“ (294) in einer Welt der Unschuld: „Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat“ (KSA 6, 139). Die Befreiung von der Sittlichkeit der Sitte ist kein Selbstzweck, sondern dient einem neuen Erdenernst. So stellt Zarathustra die Gewissensfrage an den sich Befreienden: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist. [...]. Frei wovon? Was schießt das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (KSA 4, 81). Hierzu wäre ein freier Geist nötig, der eine solche „Freiheit des Willens“ verkörperte, dass er auf jeden „Wunsch nach Gewissheit“ Verzicht leisten könnte – der „Fanatismus ist nämlich die einzige ‚Willensstärke‘, zu der auch die Schwachen [...] gebracht werden können“ – und noch an „Abgründen“ zu „tanzen“ (KSA 3, 583) verstände: „das Ideal eines Geistes, der [...] mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“ und mit dem, „trotz alledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt“ (637).

Ein solcher (Über)Mensch verstände sich nicht nur auf das „Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen“ (KSA 2, 55), sondern auch darauf, „ohne Lob, Vorwürfe, Eiferung“ (54) zu leben und das Dasein zu bejahen. Nach dem „Du sollst“ des tugendhaften Kamels und dem „ich will“ (KSA 4, 30) des sich befreienden Löwen bedarf es einer letzten Bejahung: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste

41 Ebd., S. 170.

42 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 211.

Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (31). Die dionysische „Amor fati“ (KSA 3, 521) – „Formel der höchsten Bejahung“ (KSA 6, 311) – ist das letzte Bekenntnis des (Über) Menschen zur eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit – zum „Beteiligtsein des Einzelnen am Schicksal“<sup>43</sup> – in einem völlig unschuldigen Geschehen.<sup>44</sup> Hiermit ist der Wert des Einzelnen, nach dem Tod der christlichen Seele,

43 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 211. Ottmann liefert auf wenigen Seiten (203-215) eine fein abwägende, geistesgeschichtlich situierende und zugleich problemorientierte Interpretation des Immoralismus.

44 Eine solch neue Konstellation von Freiheit und Fatum hat Nietzsche im Nachlass der frühen 1880er als Möglichkeit umrissen: „Jede Handlung schafft uns selber weiter, sie webt unser buntes Gewand. Jede Handlung ist frei, aber das Gewand ist notwendig. Unser Erlebniß – das ist unser Gewand“ (KSA 10, 211). Freiheit, dies ist – ob berechtigt oder nicht sei dahin gestellt – gegen die bisherige rationalistische Moral gerichtet (vgl. bes. KSA 6, 72f., 85, 90 u. 373f.), wäre dann eine gelungene Synthesis, ein Zusammenspiel von instinktiver Kraft und höchstem Bewusstsein, von Leidenschaft und Vernunft: „Die freieste Handlung ist die, wo unsre eigenste stärkste feinstens eingeübte Natur hervorspringt und so dass zugleich unser Intellekt seine dirigierende Hand zeigt. – Also die willkürlichste und doch vernünftigste Handlung!“ (258). Vgl. KSA 13, 310f. u. 313. „Wille zur Macht“ ist hier „Selbsterhöhung und Verstärkung“ (KSA 12, 208) – „*Macht über sich selbst*“ bzw. „*Selbstherrschaft*“. S. Zerm: Moralphilosophischer Perfektionismus, S. 69. Der Wille zur Macht „negiert“ den „Dualismus“ Körper/Welt und Geist, Triebgeschehen und Bewusstsein/Ratio, indem er „diese zu einem sich wechselseitig bedingenden Ganzen zusammenfasst“ (S. 59). Die Vernunft ist in dieser Konzeption nicht mehr eine den Leidenschaften konträre „Instanz, sondern die „organisatorische und regulativ wirkende Kraft [...], welche ihre spezifische Funktion in der Zusammenfassung und Organisation des Einzelnen zu einen einheitlichem Ganzen besitzt. Dieses Zusammenfassen des Vielen zu einer spezifischen Einheit bezeichnet eine höchste Verkörperung des Machtwillens“ (S. 77) – „ihre Einheit ist der Wille zur Macht“ (KSA 13, 17). „Dann“, so Nietzsche im Nachlass, „wohnt ein überströmender Reichthum vielfältigster Kräfte und zugleich die behändeste Macht eines ‚freien Wollens‘ und herrschaftlichen Verfügens in einem Menschen liebevoll bei einander, der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind“ (KSA 11, 680). Diese Stellen untermauern die Legitimität einer Interpretation, die die Bedeutung von Geist, Vernunft und Bewusstsein im Denken Nietzsches hervorhebt. Dennoch, und dies sei hier einmal exemplarisch dargelegt, ist dies eine von mir zwar geteilte, nichtsdestotrotz beschränkte Perspektive auf Nietzsche, die Wesentliches, der Interpretation Widersprechendes ausklammern muss. So diktiert Nietzsche, „daß nicht Vermehrung des Bewusstseins das Ziel ist, sondern Steigerung der Macht (KSA 13, 37) und dass das „Bewusstsein werden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens“ (KSA 12, 533) ist. Nietzsche überwindet nicht nur falsche Dichotomien, sondern kehrt teilweise die Gegensätze schlicht und krude um: „Wir müssen in der That das vollkommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewußt wird“ (KSA 13, 313); „Alles *Gute* ist Instinkt“ (KSA 6, 90); „solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt“ (73); „wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird“ (181). *Eine* von Nietzsches Perspektiven ist dieser Radikal-Naturalismus, dem Vernunft, Bewusstsein und Reflexion als erkrankte Natur gilt und welcher das vollkommene Leben mit bewusster Instinktivität gleichsetzt. Dieser reduktionistische Argumentationsstrang wird von Zerm unterschlagen. Sehr viel angemessener ist daher als *Gesamtinterpretation*

aber in das Unermessliche gesteigert und die Freiheit des Einzelnen, die Nietzsche fraglos hierarchisch stratifiziert, als Zentrum seines Denkens benannt: „Nietzsches Philosophie bleibt bis zu seinem Abbruch von dem inneren Spannungsverhältnis seines Verständnisses von Notwendigkeit (im Wiederkunftsgedanken ausgeprägt) und Freiheit (als Instinkt des Willens zur Macht) bewegt. Doch noch im *amor fati* kommt zuletzt die Freiheit (als Ja-Sagen) zum Vorschein.“<sup>45</sup>

Freilich bleibt dies Interpretation, die zum einen explizit widersprechende Äußerungen Nietzsches ausklammern muss und zum anderen auch zu einer vereinheitlichenden Rekonstruktion des Textkonvoluts gezwungen ist, deren Grenzen evident sind: Sollen Widersprüche nicht in Aporien verharren, muss der Interpret einen einheitlichen Sinn *schaffen*, der nicht allen Perspektiven gerecht werden kann. So bleibt Nietzsches Leugnung des freien Willens an vielen Stellen defizitär und geht an seinem moralphilosophischen Erzfeind Kant vorbei.<sup>46</sup> Wie bereits angedeutet fällt Nietzsche mit seiner Kritik hinter das Reflexionsniveau von Kant zurück. G. Schweppenhäuser hat, ausgehend von der kantischen Er-

der Philosophie Nietzsches die Studie von Margot Fleischer: Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993. Fleischer entwickelt in einer detaillierten und streng immanenten Kritik die Aporien in die Nietzsche angesichts seiner Verabsolutierung der Seinsthese vom Willen zur Macht gerät. Fleischer benennt die hier exemplarisch nur angedeuteten, nicht zu lösenden Widersprüche im Denken Nietzsches (vgl. bes. S. 152ff. u. 217-220) und zeigt auf wie dennoch mit diesem produktiv zu philosophieren ist – d.h. aber selbstständig weitergedacht werden muss, wenn denn nicht das Denken sich will aufgeben in zwanglose, unbegründete Assoziationen der Phantasie, was nicht Nietzsches Absicht war. Sowohl der Intention nach als auch in den inhaltlichen Ausführungen mag ich an dieser Stelle daher die Bedeutung von Fleischers Studie für die vorliegenden Ausführungen einmal explizit würdigen: Sie nimmt Nietzsche ernst, gerade indem dessen Widersprüchlichkeit nicht selektiv verschwiegen, sondern zum Ausgangspunkt zum Weiterdenken genommen wird. Im Folgenden ist es nicht möglich jeweils argumentativ begründbare Kontrapositionen zu meiner Interpretation anzudeuten. Dies ist hier nur einmal beispielhaft vorgebracht worden, um den Status meiner Interpretation nochmals zu verdeutlichen: sie liest Nietzsche selektiv unter dem Aspekt, was seine Philosophie für eine radikale Aufklärung in Perspektive auf die Emanzipation des Nichtidentischen zu bieten hat.

45 W. Müller-Lauter: Freiheit und Chaos, S. 29.

46 V. Gerhardt fasst Nietzsches Fehlinterpretation treffend zusammen: Es ist „Schopenhauers substantialistischer Willensbegriff, der Nietzsches Widerspruch herausfordert. Das ist nicht ohne Tragik, denn durch Schopenhauers Anspruch, der einzige legitime Erbe Kants zu sein, bleibt Nietzsche verborgen, dass sich sein Lehrer nirgendwo in einem größeren Gegensatz zu Kant befindet als gerade in der Anlage des Willens. Er kann daher glauben, seine Kritik treffe mit Schopenhauer auch dessen Kronzeugen Kant, ja letztlich den überlieferten Willensbegriff überhaupt. Und in der Tat präsentiert er beachtliche Beweisstücke gegen Schopenhauer und traditionelle Metaphysik, nur an dem einzigen, den seine Argumente widerlegen müßten, wenn tatsächlich Neuland betreten werden soll, gehen sie vorbei. In gewissem Sinn steht Kant bereits dort, wo Nietzsche hin will.“ Ders.: Vom Willen zur Macht, S. 222. Vgl. zu diesem Aspekt ebd., S. 219f., 222f. u. 235-39.

kenntniskritik und Moralphilosophie<sup>47</sup>, Nietzsches (frühe) Leugnung der Willensfreiheit treffend kritisiert:

„Nietzsches Reduktion des Willens auf mechanisch-materialistisch gefasste Motive ist abstrakte Negation des tatsächlich antinomischen Charakters von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit. Sie begibt sich in Widerspruch zu sich selbst, denn sie ist ihrerseits ja nur durch die Spontanität der Reflexion möglich, durch eben die Freiheit, die sie leugnet. Zudem verbirgt sich in Nietzsches unreflektiertem positivistischen Materialismus geheime Metaphysik: Die Leugnung der Willensfreiheit geschieht nur kraft der affirmativen Beziehung auf Naturnotwendigkeit [...] als [...] einem schlechthin Ersten. Die positivistische Negation der ‚Fiktionen‘ Freiheit und Autonomie schlägt so um in schlechte Metaphysik“<sup>48</sup>.

Dieses Argument lässt sich konkretisieren und führt direkt in das Zentrum der bereits bekannten Aporien, die sich zu erkennen geben, wenn nach dem erkenntnistheoretischen Stellenwert, der Begründung und der ‚Wahrheit‘ von Nietzsches

47 Um Missverständnissen vorzubeugen: Keineswegs wird hier davon ausgegangen, dass die kantsche Philosophie das non plus ultra der Reflexion ist. Ihre ungeschlichteten Dichotomien von Ding an sich und Erscheinung, intelligiblem und empirischem Charakter, von Natur und Freiheit, des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Philosophie sind offenkundig, Kants Lösungsversuche problematisch. Wohl aber wird bezweifelt, dass Nietzsches Denkansatz diese Probleme löst und somit einen adäquateren Weg der Reflexion einschlägt. Vgl. zu Potential und Grenzen des kantischen Ansatzes der Verteidigung menschlicher Freiheit den instruktiven, auf aktuelle, aber geschichtsvergessene Formen ihrer Negierung eingehenden Aufsatz von Klaus Düsing: Spontanität und sittliche Freiheit bei Kant und Fichte, in: ders. u.a. (Hg.), Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne, Würzburg 2006, S. 107-26. Vgl. auch die dortige Einleitung, die, ohne diese Frage zu thematisieren, zu verdeutlichen vermag, dass alle aktuellen (physikalistischen, hirnhysiologischen, biologischen-genetischen, psychologischen-triebtheoretischen und soziologischen) Varianten der Leugnung menschlicher Freiheit von Nietzsche bereits antizipiert wurden, und zwar samt ihren unzulänglichen Begründungen, Reduktionismen und Aporien.

48 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 43. „Die Nichtobjektivierbarkeit des Subjekts im positivistischen Erkenntnisbegriff ist für Nietzsche Beweis seiner Nichtexistenz. [...] Aus der Nichtfeststellbarkeit des Subjekts seine Nichtexistenz herleiten zu wollen, setzt voraus, dass der Bereich möglicher Existenz mit demjenigen der empirisch kontrollierten Existenzurteile zusammenfällt.“ So Gerd Kimmerle in seiner herausragenden Studie: Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral, Tübingen 1983, S. 76f. Nietzsche „teilt“ unkritisch und eigene Einsichten verdrängend das „positivistische Pathos der eigentlichen [...] Wirklichkeit“ (S. 93): „Alles, was unmittelbar Gegebenheit (genauer: was er als solche deutet) übersteigt, wird von Nietzsche zu metaphysischer Überweltlichkeit erklärt“ (S. 76). Kimmerles abschließendem Urteil ist beizupflichten: „In positivistischer Unmittelbarkeitssehnsucht schreibt Nietzsche der (Wissenschaft der) Physiologie einen befreienden Blick auf die Dinge zu [...]. Er vertraut dem wissenschaftlichen Erkennen in subjektfreier Objektivität, als hätte er niemals die Perspektivität alles Erkennens [...] bedacht“ (S. 188f.).

Aussagen gefragt wird.<sup>49</sup> Gegen eine solche Argumentation, die auf die Widerspruchlichkeit von Nietzsches Leugnung der Wahrheit und Freiheit zielt, die etwa Müller-Lauter als „dünnblütige Widerlegungsversuche“ denunzierte, die den „wirklichen Skeptiker gar nicht erreichen“<sup>50</sup>, hat Heidegger Einspruch erhoben, indem er den Umkehrschluss stark macht:

„Dann ist doch wenn Nietzsche konsequent sein will [...] auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion [...]. Der leere Scharfsinn [...] erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergisst allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß, wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern dass dann ebenso notwendig der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte Folgesatz eine ‚Illusion‘ sein muß.“<sup>51</sup>

Heidegger meint, den regressus ad infinitum der Argumentation aufzeigend, dass das Problem hiermit erledigt sei, weil die vermeintliche Widerlegung Nietzsches Behauptung „nicht einmal berührt.“<sup>52</sup> M.E. ist der leere Scharfsinn weit mehr auf Seiten Heideggers zu lokalisieren als in einer Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Nietzsches Aussagen über Freiheit und Wahrheit, denen ein identischer Widerspruch zu Grunde liegt. *Wenn Nietzsche die Möglichkeit von Freiheit und Wahrheit leugnet, sie zur Illusion degradiert, so ist auch dies ein Akt des Denkens, welcher als solcher das Geleugnete voraussetzt.* Noch die Leugnung des reflexiven Denkens als Akt der freien Spontaneität setzt eine Instanz voraus, die die Täuschung zu entlarven vermag und somit nicht selbst wieder determiniertes Produkt dieser sein kann. Alle Aussagen Nietzsches bedürfen einer Instanz, die diese zu treffen vermag. Wäre das Denken total determiniert, könnte es sich als determiniertes nicht einmal begreifen, weil die Erkenntnis hierüber der Differenz bzw. Selbstständigkeit des Denkens gegenüber seinem Objekt bzw. sich selbst bedarf: das Reflexionsvermögen. *Auch die Erkenntnis der Illusion setzt ein Selbstbewusstsein voraus, welches sich der Wahrheit seiner Bestimmungen gewiss sein muss.* Die Möglichkeit der Leugnung der Wahrheit ist nur auf der Basis des Wissens um die Bedingungen möglicher Wahrheit zu leisten, das selbst aber wieder nur Resultat der Freiheit des Bewusstseins sein kann, welches diese Bedingungen zu erkennen vermag. Diese Argumentation tangiert den Wahrheitsgehalt von Nietzsches Provokationen daher sehr wohl: Die Kritik

49 Vorriffe und Wiederholungen sind hier leider nicht zu vermeiden. Die Redundanz meiner Kritik ist durch den Gegenstand selbst indiziert: Nietzsches differenzierte Perspektiven verweisen in ihren Aporien immer wieder auf dieselbe Problematik. D.i. die Systematik der vermeintlich fragmentarischen Perspektiven: die dionysische Ontologie. Mit Rückverweisen sollen unnötige Wiederholungen im Folgenden vermieden werden.

50 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 102.

51 Martin Heidegger: Nietzsche I, 5. Aufl. Pfullingen 1989, S. 501f.

52 Ebd., S. 502.

an diesen endet nicht im regressus ad infinitum, sondern ließe der Argumentation Heideggers nur einen Ausweg, nämlich das radikal-skeptizistische, den Anspruch auf *jede* Möglichkeit von Erkenntnis fahen lassende Schweigen des Kratylus, „der zuletzt gar nichts mehr glaubte, sagen zu dürfen“<sup>53</sup>.

Ob in den letzten Abgründen von Nietzsches Denken etwas von einem solchen kosmischen Schweigen zu vernehmen ist, welches als solches indessen seine wesentlichen Lehren ad acta gelegt hätte, mag (vorerst) dahingestellt sein. Sicher ist aber allemal, dass Nietzsche nicht schwieg und auch nicht der pyrrhonischen epoché frönte, deren zutiefst humanen Gehalt er ein literarisches Denkmal setzte.<sup>54</sup> Die pyrrhonische Skepsis gegenüber den Wissensansprüchen vernunftbegabter, aber *endlicher* und *fehlbarer* Wesen, die keineswegs dogmatisch die *Möglichkeit* von Wahrheit, wohl aber ihre endgültige Demonstrierbarkeit leugnet, war Nietzsches Sache nicht. Statt in radikale Skepsis zu verfallen, schlägt Nietzsches Denkbewegung vielmehr immer wieder in einen naiven radikalen Realismus um<sup>55</sup>, der sich als vorkritische Ontologie zu erkennen gibt. Um seine weitgehenden Behauptungen zu stützen, greift Nietzsche stets auf vermeintliche, keiner weiß wie gewonnenen Erkenntnisse über die wahre – dionysische – Wirklichkeit zurück, die der eigenen Erkenntniskritik widersprechen. M.a.W.: auch die Behauptung der Inadäquanz von Sein und Denken setzt eine urteilende Instanz voraus, die ein Wissen über das Sein des Werdens beanspruchen muss, um dieses Wissen als Unwissen zu wissen. Diese Instanz aber ist das Denken selbst. Hier wird die Aporie konstitutiv, die Heidegger als leeren Scharfsinn abqualifizieren zu können glaubte und an dem sich der Zirkel der Widersprüchlichkeit schließt. Nietzsches Aussagen sind Bestimmungen des begrifflichen Denkens, die, wollen sie auch nur kommunizierbar sein, das zu ihrer notwendigen Bedingung haben, nämlich die Freiheit und Spontaneität des erkennenden Selbstbewusstseins, gegen was sie Sturm laufen: „auch Nietzsche kennt eine Enthüllung der an sich seienden Wahrheit, welche die höchsten und an sich seienden Ideen als Erzeugnisse ihres Gegenteils entschleiert. Der Kritiker der Verabsolutierung des absolut Ersten bleibt also der Gefangene der *principia per se nota*.“<sup>56</sup> Nietzsche wirkt am Ende wie ein spiegelverkehrter Hegel.<sup>57</sup> Nicht weniger als dieser kämpft er gegen die berühmten Schranken der kantschen Erkenntniskritik, die als

53 Aristoteles: Metaphysik, 1010a.

54 „Pyrrhon: Ich werde den Menschen sagen, dass ich schweigen muss und dass sie meinem Schweigen misstrauen sollen.[...] – Der Alte: Ach Freund! Schweigen und Lachen – ist das jetzt deine ganze Philosophie? – Pyrrhon: Es wäre nicht die schlechteste“ (KSA 2, 646).

55 „Daß ein Beefsteak nur eine Erscheinung sein soll, eigentlich das Ding an sich, so etwas was das Absolutum oder der liebe Gott: das glaube, wer ---“ (KSA 11, 272). Dies sei der „Unfug Kant's mit ‚Erscheinung‘“ (273).

56 G. Mensching: *Principia per se nota*, S. 38.

57 Zu Nietzsche als „Antipode und Erbe Hegels“ vgl. auch G. Kimmerle: Die Aporie der Wahrheit, S. 215-18.

„unübersteigbare Kluft“<sup>58</sup> des Dings an sich dem Denken ein „unzulängliches Jenseits“<sup>59</sup> aufgibt, welches der anti-metaphysischen Aufklärung nicht weniger ein Horror vacui ist als dem Panlogismus des absoluten Idealismus.<sup>60</sup>

Auch Nietzsches amor fati ist streng genommen dem Ziel des ‚dionysischen Ja‘ widersprechend<sup>61</sup>: Wie alles wäre auch dieses nur fatum, das Herrwerden

58 G.W.F. Hegel: Enzyklopädie I, S. 116.

59 Ebd., S. 122.

60 Nietzsches tragische Aufklärung will freilich nicht die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernunft der Wirklichkeit, sondern ihr Gegenteil, den tragisch-dionysischen Charakter der Werde-Welt, beweisen. Seine Kritik an der Transzendentalphilosophie erweist sich hierbei als wesentlicher Bestandteil seiner Kritik an der Willensfreiheit: „Die Denkbarekeit der Freiheit beruht auf der transcendentalen Ästhetik. Kommen Zeit und Raum den Dingen als solchen zu, so sind die Erscheinungen gleich den Dingen an sich, so ist zwischen beiden keine Erscheinung möglich, so ist die Freiheit schlechterdings unmöglich“ (KSA 12 269). Der „faule Fleck des Kantischen Criticismus“ (185) – das Ding an sich – wird in Nietzsches Spätphilosophie vermehrtes Ziel ihrer Attacken: Nietzsche unterstellt Kant nicht nur, dass er, damit die „menschliche Erkenntniß“ den „Wünschen“ des „Herzens genughut“, eine „wahre Welt“ erschafft „im Verhältnis zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist“ (254), sondern als „Moral-Fanatiker“ ein „Dogmatiker durch und durch“ (340) ist: die „transcendente Welt erfunden, damit ein Platz bleibt für ‚moralische Freiheit‘ (bei Kant)“ (430). In Kants Philosophie leben die „alten Ideale“ fort – „darum eine Erkenntnißtheorie, welche ‚Grenzen setzt‘, d.h. erlaubt ein Jenseits der Vernunft nach Belieben anzusetzen ...“ (443). Eine solche „Philosophie der Hinterthüren“ (KSA 6, 121) ist „Erbstück des Priesters“ (178) und „lüsterne[n] Asketen-Zwiespältigkeit“ (KSA 5, 364) und somit bar jeder „intellektuellen Rechtschaffenheit“ (KSA 6, 121). Als „Widernatur“ aus „Instinkt“ (178) ist Kant als „Hemmschuh“ (177) der aufklärerischen Kritik das „größte[n] Unglück der neueren Philosophie“ (KSA 13, 536): „Dank einer verschmitztklugen Skepsis“ hat er ein Jenseits des Denkens etabliert, welches, „wenn nicht beweisbar, so doch mehr widerlegbar [ist; d. Verf.] ... Die Vernunft, das Recht der Vernunft reicht nicht so weit ...“ (KSA 6, 176). Kurzum: dass „alle obersten Fragen, alle obersten Werth-Probleme (...) jenseits der menschlichen Vernunft“ sind, dass es hier „Grenzen der Vernunft“ gibt (238f.), wird von Nietzsche in seinem Spätwerk nicht nur vehement anti-skeptizistisch bestritten, sondern auch ganz und gar positivistisch attackiert. Zur Fundierung seiner vorkritischen Ontologie des dionysischen Werdens setzt er am Ende seiner Denkbewegung einen radikalen Antagonismus zwischen Wissenschaft und Religion/Metaphysik: „Der ‚Glaube‘ als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft“ (225), er muss die „Vernunft, die Erkenntnis, die Forschung in Misskredit bringen“ (190). „‚Glaube‘ heisst Nicht-wissen-wollen, was wahr ist“ (233). Die subtile Dechiffrierung verborgener oder uneingestandener Metaphysik in der Wissenschaft wird, um die ‚Wahrheit‘ des Dionysischen um jeden Preis zu fundieren, eskamotiert. Nicht nur sind Nietzsches Angriffe auf Kant weithin nichts als populäre Fehlinterpretationen. Weit schwerer wiegt, dass sie seinen eigenen Dogmatismus zum Erscheinen bringen, der in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu seiner erkenntnistheoretischen Leugnung von Wahrheit steht. Wer hier meint, verharmlosend nur verschiedene Perspektiven konstatieren zu können, stellt Nietzsche jenseits von Kritik und erweist ihm somit einen Bären dienst: Als solch irrationaler Phantast, der er nie sein wollte, der alles und nichts behauptet, bedürfte er wahrlich keiner Aufmerksamkeit.



über Notwendigkeit und Zufall trügerischer Schein.<sup>62</sup> Dass man die *amor fati* nicht aporetisch interpretieren *muss*, ist gezeigt worden. Wesentlicher scheint bereits die Brüchigkeit ihrer behaupteten Notwendigkeit. Nietzsches diesbezügliche Argumentation, dass nämlich, wer nur einen Augenblick im Dasein bejaht, notwendig alle Augenblicke rechtfertigt, da diese untrennbar miteinander verbunden sind bzw. alles, was ist, sich notwendig bedingt<sup>63</sup>, ist nicht zwingend. Ihr ist entgegenzuhalten, dass die gewünschte Bejahung des Lebens in Quantität und Qualität wachsen würde, wenn das den Augenblick bedingende Ganze der Vergangenheit ein anderes, besseres gewesen wäre. Die von Nietzsche anvisierte Steigerung der Lebensbejahung bedarf daher der Kritik des Bestehenden. Zugespitzt: wer könnte meinen, dass Auschwitz sein musste und es sich ewig wiederholen sollte, nur weil er zur Abwechslung mal eine glückliche Stunde (v)erlebt. Die emanzipatorische Dimension des Immoralismus und der Unschuld des Werdens bei Seite gelassen, schlägt die Verteidigung des Lebens gegen den Willen zum Tode in die pathologische Glorifizierung des rein Faktischen um. Die Beschädigung des Lebens, die Nietzsches Denken im Innersten bewegt, wird am Ende weghalluziniert: Wenn Nietzsche „die ‚Seligkeit aus einer fixen Idee‘ ins Irrenhaus verweist, so könnte man den Ursprung des *amor fati* im Gefängnis aufsuchen.“<sup>64</sup> Die Liebe zur Welt, mag man entgegenhalten, beruht nicht auf der „Verherrlichung des Allerabsurdesten“<sup>65</sup>, sondern, wie jede gelungene Partnerschaft auf Gegenseitigkeit und Solidarität: so „ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.“<sup>66</sup>

Mit Nietzsche ist zuletzt, will man denn, wie es mein Vorschlag ist, den Zug in seinem Denken stärken, dessen *Movens* die Verwirklichung individueller Freiheit ist, gegen Nietzsche selbst anzudenken, sein Diktum zu wenden: Wer

61 Vgl. zu den diesbezüglichen Aporien bes. M. Fleischer: *Der Sinn der Erde*, S. 221–32.

62 „Die Vergangenheit zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ – das hiesse mir erst Erlösung!“ (KSA 4, 179). Wenn Nietzsche hier emphatisch vom Willen als „Befreier und Freudebringer“ spricht, steht dies nur terminologisch im Widerspruch zu seiner Negation des Willens: Wille ist hier nicht eine (metaphysische) Entität, sondern sprachliches Zeichen für das Spiel der Kräfte als Ausdruck des Geschehens der Willen zur Macht. Der starke, ja erlösende Wille ist eine Bezeichnung für die gelungenste Organisation der Kräfte-Dynamik in einem Individuum. Die Qualität des Willens selbst drückt sich im Umfang seiner Kraft zur *Bejahung* des Daseins aus.

63 Eine schöne Variante der Argumentation lautet „Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr auch Ja zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelte, verliebt, – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals ‚du gefällst mir, Glück! Huch! Augenblick‘ so wolltet ihr Alles zurück! – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelte, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt“ (KSA 4, 402).

64 Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, S. 110.

65 Ebd., S. 110.

66 Ebd., S. 26.



Freiheit unter dem realexistierenden Zwang heteronomer Vergesellschaftung fühlt, muss verrückt sein; wer die *Möglichkeit* ihrer (sozialen) Verwirklichung leugnet, aber dumm. Es ist gegen Nietzsches Versuch qua radikal-naturalistischer Reduktion des Willens den Geist und die mit ihm gedachte Freiheit abstrakt zu negieren, an seine jugendliche Erkenntnis zu gemahnen, die den antinomischen Charakter des Menschen – ganz Naturwesen zu sein und doch als vernunftbegabtes die pure Unmittelbarkeit der Natur transzendierend – treffend und nahezu kantisch charakterisiert: „die fatumlose, absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Princip zu einem Automaten“ (BAW 2, 62).

#### 4.1.2 Die Fundamente der Moral-Zivilisation: Gewalt und Grausamkeit

Nietzsches Moralkritik geht von dem Vorwurf an die bisherigen Philosophen aus, dass sie den Wert der Moral als unhinterfragt ihren Philosophien zu Grunde legten: „In aller bisherigen ‚Wissenschaft der Moral‘ fehlte, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe“ (KSA 5, 106). Der Anspruch Nietzsches ist es, diese Ignoranz subversiv zu untergraben, indem er die Selbstverständlichkeit des Wertes der schlicht „als gegeben“ angenommenen Werte<sup>67</sup> der Naivität überführt, die sowohl die unmoralischen Ursprünge der Moral ausblendet als auch nur „im Entferntesten“ je daran „gezweifelt“ hat, dass die abendländische Hierarchie der Moralwerte ein „Missverständnis“ (253) seine könnte. Seine Erklärung für die Betriebsblindheit der Moralphilosophen ist, dass die „Gewalt der moralischen Vorurtheile“ so „tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrungen ist“, dass die „Physio-Psychologie“ der Moral mit den stärksten „unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen“ (38) hat. Jeder „Schritt“ der Erkenntnis, jede neue Wahrheit bedingt, dass man „fast Alles [...], woran sonst das Herz, woran unsere Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt“ (KSA 6, 230), preisgeben muss. Dies ist das Wesen des Tragischen in der Aufklärung, dies ist die Erfahrung, die Nietzsches Denkbewegung durchzieht. Nietzsche ist kein Triumphator; an seiner Umwertung der Werte, ein Krieg nicht zuletzt gegen sich selbst, ist er zu Grunde gegangen. Das Schließen gegen die einverleibten (Vor)Urteile ist indessen die Härte der Erkenntnis, der sich jede zukünftige Philosophie stellen muss, wenn sie denn ihren Namen verdienen will. Hinter den altherwürdigen Fassaden der religiösen und

67 Nietzsches Moralkritik ist demselben Problembewusstsein geschuldet wie Marx' Ökonomiekritik. Dies zeigt sich bis in die sprachliche Formulierung hinein: Die Politische Ökonomie „hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt [Arbeit; d. Verf.] jene Form [Wert; d. Verf.] annimmt“ (MEW 23, 95): „Sie hat nicht das Interesse, die verschiednen Formen genetisch zu entwickeln [...], weil sie von ihnen als gegebenen Voraussetzungen ausgeht“ (MEW 26.3, 491).

metaphysischen „Eitelkeit“ ist der „schreckliche Grundtext“ menschlicher Existenz aufzudecken und in die Welt zu schreien:

„Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrockenen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzu lange zugeflötet haben: ‚du bist mehr! Du bist höher! Du bist anderer Herkunft!‘“ (169).

Von dieser Position aus, die (nicht nur) zwischen den Zeilen von Nietzsches inneren Kämpfen Zeugnis ablegt, formuliert dieser seine „neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben“ (253). Nietzsche expliziert seine Moralkritik als durch vier „getrennte Aufgaben“ bestimmt: 1. Analyse der „gegenwärtig“ herrschenden Moral, 2. „Deutung und Auslegung“ der herrschenden Moral, 3. „Entstehung“ dieser Moral und dies in toto 4. mit dem Ziel der „Kritik derselben“ (KSA 12, 23). In folgenden Ausführungen werden die Punkte 1-3 zusammengefasst und Punkt 4 ergänzt um die Frage nach dem emanzipatorischen ‚Wert‘ des Immoralismus.

In aller Kürze lassen sich die ersten beiden Aspekte von Nietzsches Moralkritik wie folgt benennen: Die herrschende Moral ist die christliche, die sich, wie ihre verschiedenen philosophischen Auslegungen, als absolute und unhinterfragbare versteht, auf der Illusion der moralisch fundamentalen Kontradiktion von ‚Gut und Böse‘ – „der Glaube an die Gegensätze der Werthe“ (KSA 5, 16) – als vermeintlicher Entitäten basiert und deren Sittenkodex sowohl auf der Vorstellung der Sündhaftigkeit und Verdorbenheit des Naturwesens Mensch als auch auf dessen metaphysischer Schuld und Verantwortlichkeit beruht.<sup>68</sup> Nietzsche deutet

68 Nietzsche entdeckt hinter der „Entselbstungs-Moral“ (KSA 6, 372), die Mitleid und Selbstverleugnung predigt, die „Phantasterei von Kerkermeistern und Henkern“ (KSA 3, 26), deren „Willen, gegen das Leben sich wendend“, ein „Symptom“ des „Nihilismus“ (KSA 5, 252) darstellt. So ist der sokratisch-moralische „Fanatismus“ der „Vernünftigkeit“ (KSA 6, 72) im „Widerstand gegen Instinkte“ nicht weniger Ausdruck einer „Widernatur“ (82) als der christliche „Castratismus“ (83): „Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit, libertinage des Geistes; christlich ist der Hass gegen die Sinne, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt“ (188) – „Die Zeugung des Menschen mit dem schlechten Gewissen verschwistern!“ (KSA 3, 73). Sowohl die Moral der „Vernunft um jeden Preis“ (KSA 6, 72) als auch der christliche Hass auf die Natur beruhen auf falschen Interpretationen des Lebens, die sich als Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive, nämlich die des Niedergangs, zu erkennen geben. Was hier unter dem mo-

diese Moral in letzter Instanz als Ausdruck einer „Widernatur“ (KSA 6, 374), als Kriegserklärung der Schwachen gegen die wohlgeratene, aber grausame und brutale Natur. Die Moral: eine listige Macht, die aus der Ohnmacht stammt und deren vergiftende Wirkung bzw. die Entfaltung ihrer Macht gerade aus der perfiden Leugnung des Wunsches nach Macht und Herrschaft bezieht. Als Wahrheit der Moral erweist sich so die Lüge, deren Macht auf ihrer Verleugnung basiert. Phylogenetisch ist die Genesis, was Punkt 3 von Nietzsches Forschungsprogramm benennt, der okzidental Moral im Kern der zivilisationsgeschichtliche (missglückte) Versuch, qua Herrschaft über die innere wie äußere Natur die elementare Gewalt der menschlichen Urgeschichte zu überwinden. Die „Naturgeschichte der Moral“ (KSA 5, 105) entlarvt diese als Reproduktion des Naturzwangs auf erweiterter Stufenleiter. Nietzsches Moralkritik zielt auf die Dialektik der Aufklärung, deren Essenz der naturwüchsige Charakter der bisherigen Zivilisation ist und deren Scheitern in der verfehlten Emanzipation qua Repetition von Herrschaft fundiert: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen.“<sup>69</sup> Ontogenetisch korrespondiert dem, dass die Verinnerlichung moralischer Standards die Introjektion von Gewalt und Herrschaft ist, deren primäre Stoßrichtung die Generierung eines instrumentalistischen Selbstbezugs qua Gewissensqual ist, dessen Telos die unmoralische, weil gewaltsame Zurichtung des Naturwesens Mensch zum Moralwesen ist. Die Moral, „Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (12), ist somit nicht allein als historisch geworden charakterisiert, mithin als absolute der Relativität überführt, sondern sie ist als Ausdruck eines völlig unmoralischen Machtgeschehens dechiffriert: *Das Wissen um Gut und Böse ist nicht göttlich-metaphysischer Herkunft, sondern das kulturell relative und kontingente Resultat einer Zivilisationsgeschichte, deren elementares phylo- wie ontogenetisches Konstituens die grausame Folter eines ehemaligen Naturwesens ist: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“* (KSA 5, 166), welche „als eine[r] der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe“ (KSA 6, 352) zu bezeichnen ist.<sup>70</sup>

---

ralischen Gewande wütet, sind Hass und Rache – der sich verbergende und verkehrende Wille zur Macht. Die absolute Moral ist die Anmaßung einer Perspektive, die über das Leben als Ganzes zu richten können glaubt. Das vermeintlich an sich Gute, die Universalität der Moral, entpuppt sich als Mittel der Macht der „decadence“ (73).

69 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, S. 19. Auf die Problematik zivilisationstheoretischer Spekulation, nämlich die fundamentale Differenz zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Vergesellschaftung einzuebnen, habe ich bereits oben auf S. 177 verwiesen.

70 Dies ist eine These, die zu verifizieren Horkheimer und Adorno in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, welche dem Geist Nietzsches so tief verwandt ist, angetreten sind: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas

Wenn Nietzsche die Moral „als Lehre von Herrschafts-Verhältnissen [...], unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (KSA 5, 34), analysiert, macht er die Gegenrechnung auf. Die abendländische Moral wird nicht abstrakt negiert, sondern qua genealogischer Kritik dialektisch aufgehoben. Ihre Essenz ist Delegation der Moral mittels historischer Relativierung, deren primäres Anliegen in der Freilegung der unmoralischen Wurzeln der Moral besteht: Die „Selbstaufhebung der Moral“ (KSA 3, 16) bzw. der „Selbstmord der Moral ist ihre eigene letzte moralische Forderung“ (KSA 9, 640), welche ihren Grund in der „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit“ (KSA 3, 600) hat. Das moralische Gewissen wendet sich aus intellektueller „Redlichkeit“ (KSA 12, 206) – „Ekel vor Falschheit und Verlogenheit“ (125f.) – schlussendlich reflexiv gegen sich selbst, um „am Ende“ den „stärksten Schluss“, den „Schluss gegen sich selbst zu ziehen“; ein „Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europa’s aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsvollste aller Schauspiele“ (KSA 5, 410f.) – „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit“ (KSA 6, 367). Nietzsches Immoralismus, der sich als Diagnostik und Katalysator des Nihilismus versteht, ist folglich eine Moralkritik aus Moralität: „der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!“ (KSA 3, 16). V. Gerhardt urteilt in seinem maßgeblichen Beitrag zur Moral des Immoralismus: In „der Tat versteht sich Nietzsche als Vollstrecker dieser inneren Konsequenz der Moral. Er kritisiert sie, bei aller Distanz gegenüber ihren einzelnen Erscheinungsformen, von innen her. [...]. Indem er der Moral Widersprüchlichkeit, Täuschung und Lüge vorrechnet, spricht er nicht nur als Anwalt des Lebens, sondern immer auch als Moralist. Es ist sein Moralismus, der ihn zum Immoralismus treibt. Hinter dem Pathos der Kritik steht das Ethos eines nach eigenen Vorstellungen geführten Lebens.“<sup>71</sup>

Nietzsche schätzt den Wert der moralischen Züchtung des abendländischen Menschen: Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist. [...] – all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Wiedervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geist seine Stärke, seine rücksichtslose Neugierde und feine Beweglichkeit angezchtet wurde [...] – diese Tyrannei, diese Willkür, diese Strenge und grandiose Dummheit hat den Geist erzogen“ (KSA 5, 108f.). „Tiefste Dankbarkeit“ herrscht „für das, was die Moral geleistet hat“ (KSA 12, 206). Ihre „vier Irrthümer“ – die Verabsolutierung menschlicher Perspektiven, die Annahme eines freien Willens, die menschliche Sonderstellung in der Natur und Verabsolutierung historisch-kontingenter Erfahrung – stellen in ihrer „Wirkung“ nichts Geringeres als die „Humanität“ (KSA 3, 474) selbst dar: „Wir wollen Erben sein

---

davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“ Dies: Dialektik der Aufklärung, S. 40.

71 V. Gerhardt: Die Moral des Immoralismus. S. 441.

aller Moralität [...]. Unser ganzes Thun ist nur Moralität, welche sich gegen ihre bisherige Form wendet“ (KSA 11, 135).

Dies alles täuscht Nietzsche aber keineswegs über die verschwiegenen, durch die vermeintlich sich selbstbegründende Moral in den Sperrbezirk der Erkenntnis verdrängten Kosten des bisherigen Zivilisationsprozesses hinweg. Die abendländische Moral ist ihrer Essenz nach, wenn auch, wie sich darstellen wird, auf dialektisch verschlungenen Pfaden lebensfeindlich und steht als solche der Höherentwicklung der Menschen als zutiefst verinnerlichtes Hindernis, ja als „Verhängnis“ (KSA 12, 206), fundamental entgegen: „entweder schafft ihr eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ (KSA 3, 581).

Die Moral der Barmherzigkeit, der Güte, des Mitleids, des Altruismus und ihre Dichotomisierung von Leidenschaft und Vernunft, deren Fundament die metaphysisch-dualistische Zwei-Welten-Lehre von irdisch-sinnlich-vergänglichem und somit unwahrem Sein und der wahren Welt des ewigen ideal-ideellen Jenseits ist, der die Spaltung des Menschen in Geist und Körper entspricht, ist das Resultat einer ersten Umwertung der Werte. Nietzsches *hypothetische* – „meine[n] Hypothesen über den Ursprung der Moral“ (KSA 5, 251) – Genealogie der moralischen Werte von Gut und Böse, deren bisweilen provokativ-irritierenden Idealtypen wie der Herr und der Sklave, der Starke und der Schwache, der Gesunde und der Kranke etc., bewusste „perspektivische Verkürzungen, Begriffe, die nicht abbilden, sondern scharfzeichnen“<sup>72</sup>, darstellen, basiert auf folgender *Konstruktion*:

Die ursprünglichen aristokratischen Werte bezeichnet Nietzsche als „Herren-Moral“ (208), deren konstitutiver Wertantagonismus der von Gut und Schlecht ist. Die Guten, das sind die „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten“ (259), die „sich ihres Unterschieds gegen eine beherrschte [Art; d. Verf.] bewusst“ (KSA 10, 246) sind. Sie selbst sind es, die aus einer Position der Stärke heraus sich den Wert des Guten zuschreiben, welcher „im Gegensatz zu allem Niedrigen [...], Gemeinen und Pöbelhaften“ (KSA 5, 259) steht. Dieser „Pathos der Distanz“ begründet das „Recht, Werthe zu schaffen“ (259). Gut ist nicht der, der „Güte, Hülfebereitschaft, Mitleid“ (KSA 2, 68) zeigt, sondern, wer die „Macht zu vergelten hat, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem“ (67). Der Schwache und Wehrlose hingegen gilt als der Schlechte und Ehrlose. Kurzum: die Guten waren ursprünglich die „Raubmenschen“ der „Barbaren-Kaste“ (KSA 5, 266), die als freie und brutale Herren „Stolz, Schönheit, Glück, Heiterkeit, Sinnlichkeit, Reichthum“ (KSA 12, 334) verkörperten, d.h. das freigiebige wie *gewissenlos* gewaltsame Gefühl von *Macht*. Dieser Herrenmoral stehen die Tugenden der Sklavenmoral gegenüber, die das „Wunderstück“ einer weltgeschichtlichen „Umkehrung der Werthe zu Stande gebracht“ (KSA 5, 116f.) haben. Aus gut und schlecht bzw. vornehm

72 So Werner Stegmaier in seiner Werkinterpretation: Nietzsches Genealogie der Moral, Darmstadt 1994, S. 89. Zur Nähe von Nietzsches Typenbildung zum weberschen Idealtypus vgl. ebd., S. 89f.

und verächtlich wird der neue Wertantagonismus von gut und böse bzw. liebens- und hassenswert.<sup>73</sup> Der vom priesterlichen Geist der „Ohnmacht“ (266) getriebene und vom grenzenlosen „Hass“ (267) angestachelte Sklavenaufstand der Moral wertet das ehemalige Gute zum Bösem, das Schlechte zum Gutem um. Beruhte die ursprüngliche Wertungsweise auf der offenen Verachtung gegenüber Feigheit und Unfreiheit der Gemeinen, so arbeitet in den zur Herrschaft gelangten Werten der Herde der sich vor sich selbst verbergende Hass der „Sklaven“, „Unterdrückten“, „Mißbrathenen“ und „An-sich-Leidenden“ (KSA 12, 333) gegen die „Leiblich- und Seelisch-Privilegirten“ (332): die Macht des Ressentiments. Als Saat des „Hasses der Ohnmacht“ (KSA 5, 267) wird das Ressentiment sodann „schöpferisch“ (270) und führt den „Akt der geistigsten Rache“ (267) aus. Der Priester als Führer der Herde, die Verkörperung des Hasses – „wie sie darnach dürsten, Henker zu sein!“ (369) – auf die Wohlgerathenen darstellend, legt deren Schwäche als Stärke aus, um durch die Negation der ursprünglichen Herrschaftsverhältnisse im Verborgenen – „hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten“ (369) – selbst zur Macht zu kommen: „Ohnmacht“ wird zur „Güte“, „ängstliche Niedrigkeit“ zur „Demuth“, das „Sich-nicht-rächen-Können“ zum „Sich-nicht-rächen-Wollen“ (281). Diese verlogene „Nützlichkeits-Moral“ (211) – die Solidarität aus Schwäche – entwickelt sich „auf Unkosten“ der „Wohlgerathenen und schönen Naturen“ (KSA 12, 333), deren lebensbejahende Instinkte nun mit dem hasserfüllten Bannfluch des Bösen belegt sind. Das Ressentiment ist der vor sich selbst verbergende und sich selbst verleugnende Wille zur Macht: „Um Nein sagen zu können zu Allem, was die aufsteigende Bewegung des Lebens, die Wohlgerathenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden darstellt, musste hier sich der Genie gewordne Instinkt des ressentiment eine andere Welt

73 Auf offensichtliche Widersprüche in Nietzsches Argumentation werde ich im Folgenden nur partiell eingehen und sie zu Gunsten meines Erkenntnisinteresses ‚glätten‘. Unter den Tisch fallen lassen werde ich sie allerdings nicht. So entwirft Nietzsche, wie G. Kimmerle im Detail darlegt, offensichtlich „*Ursprungsmythen*“, um dem „männchäische[n] Dualismus“ von Herren- und Sklavenmoral Evidenz zu verleihen. Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 38 u. 47. Die Herrschaft der Adelskaste wird nicht begründet, sondern durch eine „normative Biologie“ (S. 26) gesetzt: „Die Entstehung von aristokratischen Herrschaftsformen aus einem präexistenten Herrschaftswillen abzuleiten, bedeutet, geschichtliche Erfahrung metaphysisch zu hintergehen. Der kategorische Imperativ der Macht setzt einen metaphysischen Anstoß zur Geschichte, der sich zeitlos allem Zeitlichen mitteilt“ (S. 27.). „Von einer Genealogie der aristokratischen Moral will Nietzsche nichts wissen.“ Sie wird als „ursprüngliche Wahrheit“ (S. 34) vorausgesetzt, die sich vermeintlich dadurch selbst begründet, dass sie angeblich der reine und unverstellte Ausdruck des wirklichen Lebens als der Wahrheit an sich ist. Diese Konstruktion der Selbstbegründung unterschlägt nicht nur die Erkenntnis, dass der Pathos der Distanz sein Gegenüber bzw. den „Anderen“ (S. 35) voraussetzt, sondern, weit schlimmer, ebnet die Weltgeschichte im Einheitsgrau eines dichotomen Machtgeschehens ein: „Ohne den geringsten Blick für historische, soziale oder auch nur begriffliche Unterschiede wird all das untereinander gleichgesetzt, was nicht dem archetypischen Charakterbild des aristokratischen Krieger-Herren entspricht“ (S. 48).

erfinden, von wo aus jene Lebensbejahung als das Böse, als das Verwerfliche an sich erschien“ (KSA 6, 192). In Form seiner scheinbaren Negation wird der Wille zur Macht so giftig wie produktiv: im asketischen Ideal komprimiert sich die Dialektik der Lebensverneinung.<sup>74</sup>

Das asketische Ideal ist das die abendländische Geschichte prägende Resultat der Umwertung der Werte. Es stellt im Kern die Negation der dionysischen Werde-Welt zu Gunsten der Affirmation Gottes als reinen und ewigen Geist dar. Als solches ist es für Nietzsche die Anbetung des Nichts und des Todes:

„Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, was eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst – das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens“ (KSA 5, 412).

Diese asketische Moral der „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (KSA 6, 372), die Gott, Geist und Jenseits als „Gegensatz-Begriff[e] zum Leben“ (373) erfunden hat, „bleibt“ aber ein „Wille“, der als verkehrter Wille zur Macht, gleichsam als eine der hegelschen Geschichtsphilosophie verwandte „List des Lebens“<sup>75</sup>, den Willen am Leben erhält: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“ (KSA 5, 412). Dem asketischen Ideal ist die unschätzbare historische Leistung gutzuschreiben, die „Sinnlosigkeit des Leidens“ und den mit ihr einhergehenden „selbstmörderischen Nihilismus“ (411) zu überwinden. Der Priester als Sprachrohr des asketischen Ideals hat als Verneiner des dionysischen Lebens die Elenden und Gedrückten vor der kollektiven Selbstaufgabe bewahrt:

„das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft [...].

74 C. Türcke hat diesen Sachverhalt sehr treffend beschrieben: „Geist ist Reflexion, innerlich gewordene, vor sich selbst gewissermaßen zurückgetretene Natur, eine spezifische Selbstschwächung der Physis, die sich für ihr Schwachsein schadlos hält, indem sie es auf Dauer stellt und darin ihre Stärke beweist. Geist verwindet es nicht, dass die Natur in ihm zur Unnatur wurde und sich selbst verleugnete, und er straft sie, indem er ihre Selbstverleugnung auf die Spitze treibt und sich zur Übernatur aufspreizt“. Und weiter heißt es: „Geist kommt ohne Ressentiment gar nicht auf. Die Krankheit, an der er leidet, die er *ist*, ist eine tiefe Gekränktheit. [...]. Das Werden des Geistes ist ein Verstoßen-Werden, das er der Natur sein Lebttag nachträgt. [...]. Es ist *ihr* Wille zur Macht, den er da gegen sie richtet, es ist ihre Selbstverleugnung, wenn er sie niederdrückt und verleugnet. Und doch ist *seine* Gekränktheit, sein Bedürfnis nach Vergeltung die Triebfeder dieses Tuns“. Ders.: Der tolle Mensch, S. 89-91.

75 G. Schweppenhäuser: Nietzsches Überwindung der Moral, S. 80.



Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt, als es die Verehrer dieses Ideals meinen, – das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und gegen den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens. [...] Man versteht mich bereits: dieser asketische Priester, dieser anscheinende Feind des Lebens, dieser Verneinende, – er gerade gehört zu den ganz grossen konservierenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens“ (366).

Die „ungeheure historische Mission“ des Priesters ist es, die „Herrschaft über Leidende“ (372) zu erringen, indem er zum „Richtungs-Veränderer“ (373) ihres Ressentiments wird. Die Antwort des Priesters auf die bohrende Frage des Leidenden nach dem Schuldigen für das Leid ist sein großer Kunstgriff: „Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran Schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein Schuld, – du selbst bist an dir allein Schuld!“ (375). Diese geniale Auslegung brachte allerdings „neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der Schuld“ (411).<sup>76</sup>

Fraglos wäre die „menschliche Geschichte [...] eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist“ (267). Dennoch, und dies ist der Kern von Nietzsches Zivilisationstheorie, ist dieser Geist das verdrängte Resultat einer „einzigen Leidensgeschichte“, die eingebunden ist in eine „Totalität von Herrschaft“<sup>77</sup>, die nicht vergehen mag und sich seit den grausamen Anfängen der Zivilisation reproduziert. In diese Geschichte der Gewalt situiert Nietzsche die Geburt der Schuld und des schlechten Gewissens, des Denkens und des identischen Subjekts, d.h. das okzidentale animal rationale.

76 Auf eine ausführliche Kritik an Nietzsches genialer Ressentiment-Entlarvungspsychologie muss hier verzichtet werden, da im Folgenden ein anderer Schwerpunkt – die Emanzipations-Problematik des Immoralismus – gesetzt wird. Einmal mehr sei auf die luziden Ausführungen H. Ottmanns verwiesen, der die Grenzen der nietzscheschen Entlarvung der korrumpierenden Wirkung der Ohnmacht klar benennt: a.) Die psychologische Kritik der Genesis der Ressentiment-Moral „ist nicht eo ipso eine theoretisch befriedigende Widerlegung“ derselben. b.) Ressentiment ist kein ontologisches oder biologisches Wesensmerkmal bestimmter Menschengruppen. Es ist nicht nur überwindbar, sondern c.) ein „gradueller, nicht prinzipieller Begriff“, der Gefühle in *jedem* Menschen zu benennen weiß. d.) Hinter Nietzsches Entdeckung der „Korruption der Ohnmacht“ verschwinden die Erkenntnisse über die „Korruption der Macht“ – das Ressentiment gerät zu einer einseitigen, teils pauschalen Diffamierung der Subalternen. f.) Schließlich, was zu diskutieren sein wird, tendiert Nietzsche dazu, entgegen der eigenen Erkenntnisse, insbesondere in seinen letzten Schriften, den Kulturwert der Umwertung der Werte auszublenden: die Herrenmoral war kultur- und geistlos; (k)ein zukünftiges Ideal für Nietzsche!? Alle Zitate aus ders.: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 319-21. Punkt a.) – die immanente Kritik an Nietzsches Verfahren – wird auch von V. Gerhardt unterstrichen: „Wichtig ist nun zu sehen, dass diese implizite Rationalität moralischer Aussagen nicht vom Stand ihrer genetischen oder funktionalen Erklärung abhängig ist. Gründe *der* Moral und mögliche szientifische Gründe *für* eine Moral sind logisch disjunkt.“ Ders.: Moral des Immoralismus, S. 429.

77 W. Ries: Nietzsche, S. 91.



Nietzsches Genealogie des moralischen Subjekts begründet dessen Genesis in einer Ökonomie der Grausamkeit: So wie der Begriff der Gerechtigkeit sich ursprünglich am „Charakter des Tausches“ (KSA2, 89) orientierte, so verweist der moralische Zentralbegriff der Schuld auf den sehr „materiellen Begriff“ (KSA 5, 297) der Schulden. Die „Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz“ basiert auf dem „Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist als es überhaupt ‚Rechtssubjekte‘ giebt“ (298); diese soziale Beziehung ist das „älteste[n] und ursprünglichste[n] Personen-Verhältnis, das es giebt“ (305).<sup>78</sup> Man hat es hier nicht allein mit dem „ältesten und naivsten Moral-Kanon der Gerechtigkeit“ (306) zu tun, dass alles seinen Preis habe und somit ausgeglichen werden könne, sondern mit einer Gewalt-Ökonomie archaischer Grausamkeit. Während in der kapitalistischen Moderne sowohl die Ökonomie von direkter Gewalt bereinigt und in den stummen, zirkulativ vernebelten Zwang der Verhältnisse gewandert ist als auch die direkte Form von Gewalt rechtlich vermittelt wird und nur bei offener Verletzung ihrer Verkehrsformen oder in der Krise als das zu Tage tritt, was sie entgegen ihres ideologischen Scheins ist – die hässliche Fratze fortwesender Herrschaft – ist es die früh-zivilisatorische Ökonomie selbst, die das Reich der Gewalt und des Zwanges darstellt: „In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt ‚Schuld‘, ‚Gewissen‘, ‚Pflicht‘ [...] ihren Entstehungsherd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Großen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden“ (300).

Nietzsche hat das Schuldgefühl, welches er wie Freud als „das wichtigste Problem der Kulturentwicklung“<sup>79</sup> ansah, aus der Genesis des Gewissens entwickelt, welches seinen Ursprung im Gedächtnis hat. Die Produktionsgeschichte dieser Konstituenten des moralischen Subjekts beschreibt Nietzsche, wenn er „in den Eingeweiden des Geistes liest“<sup>80</sup>, als wahre Geschichte des Schreckens, deren Resultat als ‚Unbehagen in der Kultur‘ zu bezeichnen als ein optimistischer Euphemismus zu klassifizieren wäre. Wie die direkte soziale Gewalt vor-moderner Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse im abstrakten Zwang der modernen kapitalistischen Produktionsverhältnisse aufgehoben bleibt und in die rechtlich-vermittelte Herrschaft der außerökonomischen, politisch institutionalisierten Gewalt eingewandert ist, so reproduziert sich die Ur-Gewalt humaner So-

78 Nachdem was wir über die archaische Ökonomie des Gabentausches wissen, sind Nietzsches Annahmen über die Ursprünglichkeit identitärer Äquivalenzbeziehungen nicht haltbar: „Eine solche Auffassung projiziert die Ökonomie der abstrakten Arbeit in vorgeschichtliche Prinzipien des sozialen Zusammenlebens.“ G. Kimmle: Die Aporie der Wahrheit, S. 133. Vgl. auch die leider nur im Eigenverlag erschienene Studie von Joachim Söder-Mahlmann: Der Wert der Dinge. Zur Universalgeschichte der Tauschformen, Hannover 1999, die detailliert darlegt, dass die kapitalistische Warenökonomie sich strukturell fundamental vom (archaischen) Gabentausch unterscheidet, und dass Letzterer auch keineswegs evolutionistisch als Keimform Ersterer zu begreifen ist.

79 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, 5. Aufl. Frankfurt/Main 1997, S. 97.

80 C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 99.

zialisierung im Inneren des moralisch-zivilisierten Subjekts der Moderne, welches, will es denn als solches anerkannt werden, auf Gewalt im gesellschaftlichen Verkehr Verzicht zu leisten hat. Der Gewaltverzicht selbst aber ist das Ergebnis einer nicht endenden Gewaltgeschichte, deren brutalste Ursprünge sich noch in den sublimsten Formen menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns unbewusst reproduzieren – die „wachsende Vergeistigung und ‚Vergöttlichung‘ der Grausamkeit, welche die ganze Geschichte der höheren Cultur [...] ausmacht“ (301). Die verdrängte Gewalt und die gehemmten Triebe wandern in das Innere des Menschen, wo sie wüten und ihr Täter-Opfer vergiften. Die „Cultur“ ist, was die Katastrophen des 20. Jahrhunderts unterstrichen haben, daher auch „nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos“ (KSA 10, 362).

Im Anfang war nicht das Wort, sondern das „Anrecht auf Grausamkeit“ (KSA 5, 300) und die allzumenschliche „Festfreude“ (301) am „Leiden-machen“ (302); die „Wollust“ (300) an der eigenen Macht, die sich am Machtlosen austoben kann. Die archaische Schmerz-Ökonomie basiert nach Nietzsche auf dem Anrecht des Gläubigers auf Grausamkeit: der Schuldner bezahlt mit seinem quälbaren Körper. Diese ökonomisch-soziale Verpflichtung, deren Kern die Generierung von lustvoll-grausamer Macht darstellt, ist der Ursprungsort der moralischen Pflicht in den früh-zivilisatorischen Gemeinwesen, deren gemeinsame Genesis Nietzsche bis zurück in die hypothetischen Anfänge der Kultur verfolgt: „An diesem *Grundbedürfnis nach Grausamkeit*, der *Urlust am Leidenmachen* hängt Nietzsches ganze Genealogie der Moral.“<sup>81</sup>

Die moralische Verantwortlichkeit setzt ein Gedächtnis voraus, dessen Genesis die Folter des Menschen im Übergange von der Natur zur Kultur ist. Aus der Geburtsstätte des Gewissens haucht uns die „längste tiefste härteste Vergangenheit“ an: „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen“ (295). Die Strafordnungen der Menschheit stellen hierbei eine Phänomenologie der Produktion des moralischen Subjekts dar. Die in ihnen kodifizierte Gewalt lässt erahnen, mit welcher Brutalität „ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven der Affekte“ (296) im wahrsten Sinne des Wortes eingebrannt wurden. Die Zufügung von Schmerz ist die Praxis, die das animal sociale generiert: „nur was nicht aufhört weh zu thun, bleibt im Gedächtniss“ (295). Das identische Subjekt, das „berechenbar, regelmäßig, nothwendig“ (292) geworden ist, und sein moralischer Wille sind Resultate dieser gewaltsamen Beherrschung und grausamen Unterwerfung von äußerer und innerer Natur: „Der Moralität geht der Zwang voraus“ (KSA 2, 96). Was hier allein herrscht, sind Akte von „Befehlen und Gehorchen“ (KSA 5, 33). Der Ursprung der Moral liegt im sozialen Zwang und in der Herrschaft in ihrer unmittelbarsten und ursprünglichsten Gestalt – der rohen Gewalt von „Eisen und Tortur“ (KSA 13, 72) – begründet. Die Moral ist

81 G. Kimmerle: Die Aporie der Wahrheit, S. 129.

mithin zutiefst unmoralischer Herkunft und der Preis ihrer Werte enorm; die Genealogie der Moral – eine Geschichte verdrängten Schreckens.

Nietzsche beschreibt die Anfänge der Zivilisation, die Sozigenese des moralischen Gewissens und die Konstitutionen der ersten Gemeinwesen, zu dem der Einzelne „in jenem wichtigen Grundverhältnisse, dem des Gläubigers zu seinen Schuldnern“ (KSA 5, 307), steht, als Katastrophe: „Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand“ (321f.). Was den instinktsicheren „Halbthieren“ (322) der Urgeschichte beim Eintritt in die Zivilisation geschieht, lässt sich als Kriegserklärung an die eigene Natur begreifen. Der Zwang der Vergesellschaftung zielt auf die Internalisierung der natürlichen Instinkte, die sich nun nicht mehr offensiv nach außen ausleben dürfen, dennoch aber nicht aufhören, „ihre Forderungen zu stellen“ und sich somit „gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen“ (322) müssen. Aus dieser Urkatastrophe entsteht die Vernunft als Signum des Homo sapiens. Bewusstsein, Geist, Seele usw. haben in dieser Gewaltgeschichte nicht weniger ihren Ursprung als die Scham – die „Verdüsterung des Himmels über dem Menschen“ (302) – und das moralische Gewissen und dessen fürchterliche Qual, die ihren lebensfeindlichen Klimax in dem Wahn einer unendlichen *Schuld* gegenüber Gott erreicht. Nietzsche schildert diesen Übergang der nomadisierenden urkommunistischen Horden in die früh-zivilisatorische Klassengesellschaft als Akt herrschaftsetzender Gewalt:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘“ (322f.).

Die Zivilisation als „Folterstätte“ generiert so die „grösste und unheimlichste Erkrankung“, von der die „Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich“ (323). Das „Maximum des Schuldgefühls auf Erden“ (330) erreicht die sich entwickelnde Zivilisation schließlich durch die Erschaffung der monotheistischen Gotteskonzeption. Der gehemmte Wille zur Macht wütet von nun an nach innen. Die unterdrückten Triebe und Affekte, die

unschuldig-instinktive Grausamkeit wandelt sich in Selbstpeinigung und Seelenqual. Die „Grausamkeit als einer Lust am Leben“ wird so „immer mehr“ durch das „Leiden am Leiden“<sup>82</sup> verdrängt. Die empfundene Daseinsschuld gegenüber dem Ahnherrn der „ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaft“, der als Ursprung der eigenen Existenz „zuletzt nothwendig in einen Gott transformiert“ (328) wird, entwickelt sich zur untilgbaren und anwachsenden Schuld gegenüber Gott. Die „gemartete Menschheit“ (331) imaginiert sich aus ihrem schlechten Gewissen heraus in Gott die absolute eigene Unwürdigkeit:

„Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug. [...]. Dies ist eine Art Willenswahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu empfinden bis zur Unsühnbarkeit, sein Wille, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein Wille, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficiren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von ‚fixen Ideen‘ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein Wille, ein Ideal aufzurichten – das des ‚heiligen Gottes‘ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein“ (332f.).

Hier schließt sich der Kreis der Argumentation. Das Menschliche Leiden in und an der Kultur erhält Sinn und Rechtfertigung durch die Schuld gegenüber Gott als Inbegriff der Negation irdischen Daseins. Das schlechte Gewissen macht seine historisch folgenreichste Begegnung. Es trifft auf das asketische Ideal, welches es unter den Auspizien des Priesters in die Sünde transformiert:

„Die ‚Sünde‘ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen ‚schlechten Gewissens‘ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) – ist bisher das grösste Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation. Der Mensch, an sich selbst leidend [...], unklar, warum, wozu? begehrlisch nach Gründen – Gründe erleichtern –, begehrlisch auch nach Mitteln und Narkosen, beräth sich endlich mit Einem, der auch das Verborgene weiss – und siehe da! er bekommt einen Wink [...] von [...] dem asketischen Priester [...]: er soll sie in sich suchen, in einer Schuld, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen Strafzustand verstehn“ (KSA 5, 389).

Nietzsches vielfältige Perspektiven der Argumentation<sup>83</sup> haben primär zu zeigen versucht, dass die (abendländische) Moral nichts Harmloses ist. Ihr Ur-Grund ist

82 W. Stegmaier: Nietzsche Genealogie der Moral, S. 144.

83 Vgl. zum Stil des Perspektivengeflechts der Argumentation, die „nicht systematisch, sondern dramatisch“ verfährt und nicht mit dem Anspruch auftritt, endgültige Wahrheiten zu verkünden, sondern weitmehr sich als subversives Hinterfragen des Selbstverständlichen versteht, die Ausführungen in ebd., S. 91-93. Dem ist sicherlich partiell zuzustimmen. Wie es allerdings symptomatisch für die affirmative Nietzscheliteratur ist, dient eine solche Annahme auch bei Stegmaier dazu, offen-

die internalisierte Gewalt – „Systeme von Grausamkeiten“ (KSA 6, 210) – und ihre kanonisierten Werte sind lebensfeindlich: „Moralisch ausgedrückt: ist die Welt falsch. Aber, insofern die Moral selbst ein Stück dieser Welt ist, so ist die Moral falsch“ (KSA 12, 384). Bezieht man dieses Urteil zurück auf Nietzsches Deutung der geschichtsmächtigen Sklavenmoral als Symptom des Niedergangs des Lebens<sup>84</sup>, so wird das zweite Erkenntnisziel seiner Moralkritik deutlich: Die

sichtliche Widersprüche in Nietzsches Argumentation nicht einmal mehr zu benennen. So philologisch gehaltvoll und gelehrt, Querverweise zu Geistesgrößen wie M. Weber, N. Elias, N. Luhmann oder D. Davidson herstellend, etwa die Werkinterpretation von Stegmaier ist, so unkritisch ist sie auch. Während in Bezug auf Marx nach wie vor die Polemik den Ton angibt, so in Bezug auf Nietzsche scheinbar die Angst, diesem auch einmal zu widersprechen. Ich möchte daher die schon ergiebig zitierte Schrift von Kimmle hervorheben, die ohne großen philologischen Aufwand wesentliche Probleme in Nietzsches Argumentation zu benennen weiß. Viele von Nietzsches Perspektiven widersprechen sich, bleiben unvermittelt nebeneinander stehen oder werden am Ende dann doch reduktiv allein aus dem Willen zur Macht deduziert: „Die Genealogie der Moral hat sich in zwei miteinander unvereinbare Ursprungserzählungen (die Geschichte des vertraglich garantierten Rechts auf Leidensäquivalente und diejenige von der Errichtung des Herrschaftsstaates durch Eroberungskünstler) zersetzt. Unbeschadet zu ihrer Divergenz [vgl. bes. S. 166-173; d. Verf.] ist beiden gemeinsam, dass sie das schlechte Gewissen [...] als Krankheitssymptom schildern. Auch die Geschichte der christlichen Religion [...] wird aus dieser Sicht beschrieben. Sie gilt als Krankheitsgeschichte des asketischen Ideals. Im Begriff der Krankheit, wie er jetzt verwendet wird, vollzieht sich eine entscheidende Wendung gegenüber den vorherigen Ansätzen. Der krankmachende Eingriff des Anderen, von dem bisher ausgegangen worden war, verschwindet in einem anonymen Geschehen, der *Degeneration*“. Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 178.

- 84 Die Ausführungen von Fn. 68 sind hier nochmals zu ergänzen: Moral ist für Nietzsche die „Zeichensprache der Affekte“ (KSA 5, 107), d.h. „Symptomatologie“ von „Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu ‚verstehen‘“ (KSA 6, 98). Vgl. etwa KSA 9, 478; KSA 10, 156 u. 268; KSA 12, 161. Eine Moral, die auf der Spaltung von Körper und Geist und der Dichotomisierung von Vernunft und Instinkt basiert, die die Natur im Allgemeinen und die Geschlechtsnatur des Menschen im Besonderen hasst, die die Selbstliebe als Herrschsucht verdammt und den Einzelnen zum Sünder erniedrigt, der sich im Staube vor Gott zu wälzen hat, kann nichts Anderes sein als die ‚Zeichensprache‘ bzw. Welt-Interpretation des ‚niedergehenden, geschwächten, des müden, des verurteilten Lebens‘“ (KSA 6, 86), welches sich Rache nehmend anmaßt, aus dieser Perspektive über das Dasein als solches richten zu können: „es ist der Mangel an Natur [...], dass die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfangt [...]. Dass man die allerersten Instinkte des Lebens verachten lehrte; dass man eine ‚Seele‘, einen ‚Geist‘ erlog, um dem Leib zu Schanden zu machen, dass man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas unreines empfinden lehrte; dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht [...] das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichen, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ [...] den höheren Werth [...] sieht! ... Wie! wäre die Menschheit selber in *décadence*?“ (372). Vgl. zu dieser sich als Wahrheit missverstehenden, lebensverneinenden Interpretation des Daseins, auf deren Basis keine

bisherige Moral kann nicht die Zukunft des Menschen begründen. Sie ist nicht allein nicht nur nicht harmlos oder an sich gut, sondern hat in ihrer bisherigen Gestalt ihr eigenes Ziel konterkariert: die Schaffung moralischer Subjekte. Moral basiert auf der Verdrängung des vermeintlich Bösen im Menschen – Triebe, Affekte, Begierden – und auf der sozialen Produktion von Normalität und Konformität, für welche Nietzsche den Terminus der Sittlichkeit der Sitte<sup>85</sup> prägte. Die historisch siegreiche Sklavenmoral ist ihrer Essenz nach als Herdenmoral zu klassifizieren: „Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen“ (KSA 3, 475). Ihr Produkt sind entindividualisierte und nivellierte Menschen (massen) der „tiefen Mittelmässigkeit“ (589), die Eigenverantwortung gerade nicht übernehmen können, da ihre Moral heteronom gesetzt ist. Das, was bisher Moral hieß, steht Nietzsches emanzipatorischem Kernziel, der Schaffung freier autonomer übersittlicher Individuen somit entgegen. Im Wesentlichen ist Nietzsches Immoralismus daher dadurch gekennzeichnet, dass er das von der bisherigen Moral Ver-

---

Höherentwicklung des Menschen möglich ist, KSA 6, 86, 99, 171f. 177, 181-85, 189, 192, 194f., 209f. 217f., 228f. u. 372-74.; KSA 9, 636; KSA 10, 16, 254, 267 u. 547; KSA 11, 149; KSA 12, 98; KSA 13, 131, 318f., 326f., 347, 412, 435f., 453 u. 470f.

- 85 Der Ursprung der Moral ist die Sittlichkeit der Sitte, der „Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen“ KSA 2 (92). Gut ist derjenige, welcher das tut, was alle tun: „Moralität entsteht aus Gewohnheit“ (94). Es geht der Sittlichkeit nicht um Nützlichkeit oder Altruismus, sondern um Autorität und Herrschaft: „in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse‘ so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘“ (KSA 3, 22); „der Einzelne soll sich opfern – so heisst es die Sittlichkeit der Sitte“ (23). Gehorcht wird der Autorität aus „Furcht“ (22) vor der Macht: „Es giebt persönliche Mächte, wie Fürsten, Generale, Vorgesetzte, dann Abstrakte wie Staat Gesellschaft, endlich imaginierte Wesen, wie Gott“ (KSA 9, 29). Das Individuum selbst und sein moralisch verrufener Egoismus „kommt zuletzt!“ (515): der „Egoismus ist etwas sehr Spätes und immer noch Seltenes: die Heerden-Gefühle sind mächtiger und älter!“ (513). Wir „haben ‚die Gesellschaft‘ in uns verlegt“ (215). Was Nietzsche untermauern will ist nicht allein, dass die Moral aus Unmoralität entsteht, der Altruismus etwa die egoistische Forderung der „Gemeinde“ (KSA 3, 474) ist und noch die sittlichsten Handlungen letztlich nach Anerkennung streben, der Egoismus sich nur in die Selbstverneinung verpuppt, sondern dass die Moral sowohl in Bezug auf Völker und Zeiten tiefst relativ ist. Die größten Gegensätze können an verschiedenen Orten und Zeiten als Gehalt des Sittlichen dienen. „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volk. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die seines Willens zur Macht“ (KSA 4, 74). Entscheidend ist, „daß Gut und Böse keine Wesensgegensätze und keine Wertgegensätze“, sondern nur Gradunterschiede sind. M. Fleischer: Der Sinn der Erde, S. 35. Nietzsche sieht darüber hinaus einen törichtigen „Idiotismus“ (KSA 5, 293) am Werke: „die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen: sie verumt“ (KSA 3, 32). Vgl. insgesamt zum Aspekt der Relativierung der Moral qua Geschichte und Psychologie die ‚Geschichte der moralischen Empfindungen‘ in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ (KSA 2, 57ff.) und die ‚Naturgeschichte der Moral‘ in ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (KSA 5, 105ff.).

drängte rehabilitierend in sich aufnimmt.<sup>86</sup> Die (psychologische) Basis für eine Moral der Zukunft – des Übermenschen – ist die Anerkennung und Sublimation, nicht aber die Verdrängung des vermeintlich Bösen im Menschen als Ausdruck von Kräfte, derer das Subjekt bedarf, um wahrhaft moralisch, d.h. sich selbst gesetzgebend und nicht mehr Sklave der Sitte zu sein.<sup>87</sup> In dieser Konzeption koin-

- 86 Nietzsches Affirmation des Individuums in Absetzung zum identischen Subjekt hat H. Zitzko treffend benannt: „Gegen die verabsolutierte Gestalt des selbstbewußten Subjekts setzt Nietzsche die Idee freier und souveräner Individualität, die gerade diejenige Sphäre der Persönlichkeit zur Geltung bringt, die dem Subjekt zum Opfer fiel. Unter dem Begriff des Individuums wird für Nietzsche der Mensch, jenseits bewusstseinsphilosophischer Reduktionen, als ein umfassendes Phänomen thematisch.“ Ders.: *Logik der Ambivalenz*, S. 96.
- 87 Nietzsches moralphilosophisches Anliegen ist die Stärkung der Autonomie – „ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe“ (KSA 3, 160) – der sich unterscheidenden – „Mein Glück ist die Vielheit“ (KSA 10, 485) – Individuen: „sei anders“ – „allzu lang hieß es: Einer wie Alle, Einer für Alle“ (KSA 9, 73). Sein ‚Also sprach Zarathustra‘ ist ein Lehrgedicht über die Hoffnungen und Nöte individueller Emanzipation: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eigenen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“ (KSA 4, 82). Gegenüber des moralischen Altruismus‘ und des Mitleids setzt Nietzsche auf die Stärkung des ‚Ich‘: „Aus sich eine ganze Person machen und in allem, was man thut, deren höchstes Wohl in’s Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer.“ KSA 2, 92. Vgl. KSA 3, 140, 154 u. 563; KSA 4, 121 u. 215; KSA 5, 227 u. 293f.; KSA 6, 177; KSA 9, 237f., 242, 455f. u. 571.; KSA 10, 17, 20f., 144 u. 236; KSA 12, 278f.; KSA 13, 464f. Zu Nietzsches Kritik am Mitleid als verlogener Selbstsucht und Multiplikator des Elends vgl. KSA 3, 125-28 u. 565-68; KSA 4, 77f.; KSA 5, 121-23 u. 160f.; KSA 6, 173. Voraussetzung der Liebe zum Nächsten und der Liebe zur Welt ist die Selbstliebe: „Schwer heisst ihm Erde und Leben; und so will es der Geist der Schwere! Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben“ (KSA 4, 242). Wesentlich für die Selbstliebe ist der vernünftige Umgang mit sich selbst als Natur- und Triebwesen, welcher sich durch sublimierende Anerkennung, statt Verdrängung des vermeintlich ‚Bösen‘ auszeichnet: „In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: – nur ist ihre Funktion eine verschiedene“ (KSA 3, 376f). Vgl. KSA 3, 45, 73 u. 534f.; KSA 4, 43 u. 237f.; KSA 9, 484f.; KSA 12, 427; KSA 13, 131, 341, 472-74 u. 485. Jenseits der falschen Wertgegensätze von Gut und Böse weiß ein solches Individuum (der Zukunft), dass es nur als umfassende Totalität, jenseits der falschen Dichotomie von Körper und Geist, Leidenschaft und Vernunft, sich *selbst affirmierend* zum übersittlich-autonomen Subjekt der Moral transformieren kann. Der Wohlgeratene ist „aus einem Holz geschnitzt, welches hart, zart und wohlriechend ist“ (KSA 13, 432): „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die, welche vom Menschen mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein und schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind und deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – Menschen die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewusstem Stolz repräsentieren“ (KSA 12, 217). Es sind dies die Menschen der „Jasagenden Affecte“ (KSA 13, 222). Vgl. KSA 4, 51; KSA 11, 289; KSA 12, 11, 414 u. 582.; KSA 13, 124, 472-74 u. 485.



zidiert Nietzsches doppeltes ‚moralphilosophisches‘ Grundanliegen, die Individuen sowohl zu neuer, autonomer Verantwortung zu befreien als auch ihnen eine „Art zweiter Unschuld“ (KSA 5, 330) zu bescheren. Das emanzipatorische Fernziel des Immoralismus ist letztlich die Überwindung der von Schuld, Scham und Strafe geprägten Kultur okzidentaler Provenienz – die Unschuld des Werdens<sup>88</sup> – und die Befreiung der heteronomen Individuen aus den Zwängen ihrer missglückten Vergesellschaftung – die individuelle Autonomie. Der Übermensch als „Fürsprecher des Lebens“ (KSA 13, 438) wäre diese Gestalt ‚humaner‘ Subjektivierung, die die von Nietzsche beschriebene grausame und perennierende Gewaltgeschichte des bisherigen Zivilisationsprozesses überwunden hätte und eine neue Kultur, die ihrem Namen gerecht würde, begründen könnte: „Ursprung und Ziel des moralischen Handelns ist also auch bei Nietzsche die Selbstbestimmung des selbständig gewordenen Individuums. [...] Als radikaler Kritiker wendet er sich gegen eine konventionelle Moral, die erst fallen muß, ehe eine Moral entstehen kann, die diesen Namen auch verdient, weil sie tatsächlich der Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums entspringt.“<sup>89</sup>

Die Moral von Nietzsches Immoralismus ist weder intersubjektiv noch politisch. Sie begründet, dies hat die Studie von Zerm belegt, vielmehr die Bedin-

88 Die „Unschuld des Werdens“ (KSA 10, 237f.) will „den Begriff der Strafe, der die ganze Welt überwuchert hat, aus ihr entfernen! Es giebt kein böseres Unkraut!“ (KSA 3, 26): „Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen – und auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften!“ KSA 4, 120. Telos ist zum einen eine „Gerechtigkeit, die jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden“, zum anderen, „das Menschlichste“, die Überwindung der „Scham“ (KSA 3, 519), „um uns so frei vor uns selber zu fühlen wie vor der Natur“ (KSA 11, 180). Eine solche Philosophie pfeift auf Vaterländer und sucht das „Land“ ihrer „Kinder“ (KSA 4, 255): „So lange alle menschlichen socialen moralischen Bande abstreifen, bis wir tanzen und springen können wie die Kinder“ (KSA 9, 399). Vgl. zur Unschuld des Werdens und ihrer Aspekte der Befreiung vom sublimierten Henker – dem Richtenden der rächenden Gerechtigkeit – und von Scham- und Schuldgefühlen bes. KSA 2, 75 u. 102; KSA 3, 177 u. 328; KSA 4, 122f., 128, 180f., 209 u. 253; KSA 5, 308f. u. 318-21; KSA 6, 86f. u. 215; KSA 9, 66, 102, 112 u. 478; KSA 10, 54, 85, 237f., 245 u. 340f.; KSA 12, 19, 208 u. 453; KSA 13, 426. In zwei Nachlass-Fragmenten wird das innere Movens und die Intention des Immoralismus und die Quintessenz der Unschuld des Werdens besonders deutlich: „Welches Freiheitsgefühl liegt darin, zu empfinden [...], dass wir nicht in ein System von ‚Zwecken‘ eingespannt sind! Ingleichen, dass die Begriffe ‚Lohn‘ und ‚Strafe‘ nicht im Wesen des Daseins ihren Sitz haben! Ingleichen dass die gute und böse Handlung nicht an sich, sondern nur unter der Perspektive der Erhaltungstendenzen gewisser Arten von menschlichen Gemeinschaften, gut und böse zu nennen ist! (KSA 12, 268). Gäbe es Gott, so hieße dies, „dass eben damit das Dasein zum Monstrum wird; dass ein ‚Gott‘ und Gesamtsensorium schlechterdings etwas wäre, dessentwegen das Dasein verurtheilt werden müste ... Grade dass wir das zweck- und mittelsetzende Gesamt-Bewußtsein eliminiert haben: das ist unsere große Erleichterung [...] Unser größter Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes“ (535).

89 V. Gerhardt: Die Moral des Immoralismus, S. 446.



gungen dafür, dass Individuen überhaupt die Fähigkeit entwickeln können, um moralische Subjekte im Sinne der Verkörperung von individueller Autonomie werden zu können.<sup>90</sup> Dies benennt sowohl ihre Leistungsfähigkeit als auch ihre Grenzen.<sup>91</sup> Was hier abschließend, da Nietzsches Beitrag zur Emanzipation des Nichtidentischen unmittelbar betreffend, thematisiert werden muss, ist indessen eine andere Frage: Korrespondiert Nietzsches Kritik der platonisch-christlichen Moral mit einer (partiellen) Apologie der ursprünglichen Herrenmoral? Ist ihre hierarchisierende Gewalt Bestandteil von Nietzsches Umwertung der Werte? Und ist schließlich die Perspektive des Übermenschen allein die ungewisse Zukunft einer Elite, deren Individualismus auf der Fortexistenz der entrechteten und versklavten Masse besteht und die der Ausdruck von Blindheit gegenüber der sozialen Formbestimmtheit von Herrschaft ist?

H. Ottmann benennt als Grundproblematik einer „Autonomiemoral extrem individualistischen Zuschnitts“<sup>92</sup>, deren Kerngehalt er ebenfalls in der Steigerung von Individualität und Verantwortlichkeit, Pluralität und Toleranz verortet, in ihrer Unverbindlichkeit: „Nietzsches Individualisierung des Ideals hat der Moral jeden Weg zur Allgemeinheit ihrer Forderungen abgeschnitten“<sup>93</sup> und hat damit, so ist hinzuzufügen, das Tor nicht nur der hypertoleranten Akzeptanz von, sondern auch der bewussten Aufforderung zur Gewalt aufgestoßen, die sich insbesondere in seinem Spätwerk Bahn bricht. Für Nietzsche gibt es eine unüberwindbare und möglichst noch zu steigernde „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165). Diese war stets das aristokratische Fundament zur „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ – „und so wird es immer wieder sein“ (205). Es bedarf daher eines neuen Mutes „zu Sonderrech-

90 Zu der These, dass Nietzsches Autonomiemoral „nicht als eine allgemeine Theorie der Moral oder Gerechtigkeit, sondern als *Grundlage und Bedingung* aller Moral und Gerechtigkeit“ (IX) zu verstehen ist, vgl. bes. die Einleitung von S. Zerm: Moral als Selbsterschaffung, S. I ff. Ähnlich urteilt V. Gerhardt: „Nietzsches Kritik an den überlieferten und herrschenden Moralens beruht [...] auf einem geschärften Begriff *individueller Selbstverantwortlichkeit*, den er in den tradierten Moralsystemen zwar angelegt, aber nicht wirklich für voll genommen sieht.“ Bevor „man nach einer *interindividuellen* oder gar *universellen Verbindlichkeit*“ fragen kann, so Gerhardt weiter das moralphilosophische Anliegen Nietzsches erläuternd, „hat man zu klären, wie denn wohl eine *individuelle Allgemeinheit* möglich ist – wie also *ein* Individuum etwas ganz für sich allein als verbindlich ansehen könne.“ Nach dem Tode Gottes, was in diesem Kontext soviel heißt wie nach dem Ende unhinterfragbarer moralischer Werte, verbleibt als einzige legitime Instanz moralischen Handelns der „*Anspruch des Einzelnen vor sich selbst*, der hier den Ausschlag gibt.“ Volker Gerhardt: Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 28-49, hier S. 29 u. 39f.

91 „Will man“, so das abschließende Urteil V. Gerhardts, „eine schlüssige, auch soziale Verbindlichkeiten berücksichtigende Konzeption der Moral entwickeln, dann hilft es nichts: Dann muß man über Nietzsche hinaus.“ Ders.: Selbstbegründung, S. 49.

92 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 212.

93 Ebd., S. 215.

ten, zu Herrschaftsrechten“ (218), die sich die zukünftige Elite mit gutem Gewissen an sich zu reißen hat: „gleiche Rechte für Alle ist die ausbündigste Ungerechtigkeit“ (KSA 10, 535). Wenn Nietzsche dies auch „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“ (KSA 12, 217) verstanden wissen will, bleibt die Stoßrichtung seines Elitismus eindeutig und lässt den ambivalenten Charakter seiner Emanzipation von der Moral grell aufscheinen:

„Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet, nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Herde soll in der Herde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen [...]. Meine Gedanken drehen sich nicht um den Grad von Freiheit, der dem Einen oder dem Anderen oder Allen zu gönnen ist, sondern um den Grad von Macht, den Einer oder der Andere über Andere oder Alle ausüben soll, resp. in wiefern eine Opferung von Freiheit, eine Versklavung selbst zur Hervorbringung eines höheren Typus die Basis giebt“ (KSA 12, 281).

Verbunden mit dieser Konzeption ist daher nicht nur die moralische und rechtliche Scheidung der Menschheit, so dass die Emanzipation mithin allein das Projekt weniger Auserwählter wäre, während die Masse in ihren Illusionen befangen bliebe<sup>94</sup>, sondern auch die Legitimation zur Vernichtung: „Das höchste Gesetz des Lebens [...] verlangt, dass man ohne Mitleid sei mit allem Ausschluß und Abfall des Lebens, – dass man vernichte, was für das aufsteigende Leben bloß Hemmung, Gift, Verschwörung, unterirdische Gegnerschaft sein würde“ (KSA 13, 594). Dass zu der „Menschenliebe“ (KSA 6, 170) des Übermenschen auch das „Vernichten“ (368) der „Schwachen und Mißrathenen“ (170), die „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“ (313) und „Millionen Mißrathener“ (KSA 11, 98) gehört, sind „keine mehr oder weniger empörenden ‚Ausrutscher‘, die mit Nietzsches Philosophie im Grunde nichts zu tun haben“<sup>95</sup>, sondern das Ergebnis, wie M. Fleischer detailliert darstellt, der Verabsolutierung der These, dass die Welt nichts als Wille zur Macht sei. Es ist das Wille-zur-Macht-Theorem, das als einziger Maßstab zukünftiger Moral<sup>96</sup> die Befreiung aus der repressiven Sittlichkeit der Sitte zur Bejahung herrschaftlicher Gewalt hin öffnet: „Stärke ist für Nietzsche untrennbar mit der Verachtung von Schwächeren, mit dem Willen und dem Recht, sie zu demütigen und zu beherrschen verknüpft. [...]. Unverkennbar denkt Nietzsche Freiheit [...] in Kategorien

94 Nietzsche spricht diesen Sachverhalt im Nachlass offen aus: „Erstens: wir sind Atheisten und Immoralisten, aber wir unterstützen zunächst die Religionen und Moralen des Heerdeninstinktes [...]. Jenseits von Gut und Böse, aber wir verlangen die unbedingte Heilighaltung der Heerden-Moral“ (KSA 11, 511f.). So soll es zukünftig auch „Religionen und Systeme [...], je nach Rangordnung“ (620) geben.

95 M. Fleischer: Der Sinn der Erde, S. 148.

96 In aller wünschenswerten Deutlichkeit schreibt Nietzsche: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ (KSA 6, 170).

von Macht und Herrschaft.<sup>97</sup> *Über die Legitimität von Handlungen soll allein der Grad der Macht entscheiden, den der Handelnde verkörpert*: „Absolute Freiheit wäre unüberbietbare Machtvollkommenheit, ein göttliches Attribut, das dem Menschen ein übermenschliches Ziel weist. Die finale Einheit von Selbstbemächtigung und souveräner Freiheit enthüllt das Bewegungsgesetz der Geschichte, die *Identität von Macht und Freiheit*, eine natürliche Einheit, die durch ihre geschichtliche Entzweiung hindurch sich wiederherstellt.“<sup>98</sup> Nietzsches diesbezügliche Argumentation<sup>99</sup> erweist sich nicht nur als unschlüssig, sondern macht die Grenzen von Nietzsches Immoralismus deutlich. Die Negation der Uniformierung und Nivellierung der Individuen endet in einer Apologie der Hierarchie und des Antiegalitarismus, der eine Ontologisierung überkommener Herrschafts-

97 G. Kimmerle: Die Aporien der Wahrheit, S. 112.

98 Ebd., S. 165.

99 M. Fleischer hat folgende Aporie rekonstruiert, die Nietzsches Apologie des gewaltsamen Immoralismus zu Grunde liegt: Der elitäre Freigeist, der höhere Typus Mensch, der Übermensch, soll nach Nietzsche derjenige sein, der in sich am meisten Macht vereint. Die Handlungen von Menschen erhalten allein über ihre Bestimmung, Ausdruck des Willens zur Macht zu sein, ihren Wert; ob eine Handlung legitim ist, sei allein die Frage danach, wer sie ausführt. Der Übermensch darf, im Gegensatz zum Gemeinen, als höchste Verkörperung von Macht – der Wert an sich – letztlich alles tun, was seine Macht befriedigt und stärkt, wozu explizit das Verbrechen und die Gewalttat gehören. Fleischer zeigt detailliert (Der Sin der Erde, S. 153ff.), dass dieser Argumentation auf Basis von Nietzsches Annahmen ein Maßstabsproblem inhäriert: Macht ist ein Relationsbegriff, ihm selbst wohnt kein absolutes Maß inne. Die Bestimmung des Status des höheren Typus ist mithin willkürlich, und für dessen Sklaven und Opfer wenig einleuchtend. Dass die Quantität von Macht nicht zur Bestimmung ihrer Qualität taugt, muss Nietzsche spätestens anhand der Macht der Priester zugeben. Die Macht der *Décadence* hat Nietzsche selbst dargelegt; diese hat es fertiggebracht, die Macht der ursprünglichen Kriegerkaste zu brechen. Zum höheren Typus Mensch müsste auch ein Paulus als Verkörperung des Willens zur Macht zählen. Fleischer resümiert: Es bedarf nicht des „Immoralismus und der Ausschaltung der absoluten Moral; jenseits *und* diesseits von Gut und Böse ist Steigerung des ‚Lebens‘, kraftvoller Vollzug des Willens zur Macht, möglich. Eine Formulierung Nietzsches aus anderem Zusammenhang abwandeln, könnte man (auf Nietzsches eigenem Gelände!) fragen: Gesetzt wir wollen Immoralität – warum nicht lieber Moralität? Die absolute Seinsthese hat die Aporie der Maßstabsfrage (die Frage nach dem Wertmaßstab für den höheren Typus und damit nach dessen Wert) zur Folge. Einzig den in ihr implizierten formalen Maßstab zulassend, führt sie dazu, dass die unbedingte Relativität sich auch des Höherseins des höheren Typus bemächtigt. Dieses kann auf dem Boden der absoluten Seinsthese philosophisch verbindlich nicht bestimmt werden. Allenfalls lässt sich sagen: Wer auch immer sich [...] für höher (wertvoller) hält, der ist es auch“ (S. 178). Selbsternannte Eliten sind bekanntlich die gefährlichsten, und ihre Apologie durch Nietzsche ist nicht überzeugend, da letztlich willkürlich und inhumane Gewalt rechtfertigend: „Sollte die Offenheit des Ethos für Immoralität den Vorrang des Ethos und des höheren Typus begründen, so träte das, was [...] der Rechtfertigung gerade bedarf, als konstitutiv für den Vorrang und ihn rechtfertigend auf. Der so bezeichnete Zirkel ist ein Wirbel, der das Pathos der Distanz infolge seines menschenverachtenden Zugs und als extrem elitär in seinen Sog zieht“ (S. 217).

verhältnisse innewohnt, deren Legitimation im ‚Wesen‘ des Lebens selbst fundiert ist. *Der unmittelbare, hypostasierte Naturzwang wird zum Maßstab der (Kultur)Kritik; das vermeintlich ursprüngliche Leben selbst, definiert als reiner Machtprozess, wird zum unhinterfragbaren Wert an sich.*<sup>100</sup> Die Kritik an repressiver und entindividualisierender Uniformität schlägt so um in die Affirmation rechtlicher und moralischer Ungleichheit: Während bei Marx am utopischen Horizont die Sonne der Freiheit nichtidentischer Individuen jenseits der Monaden der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft aufleuchtet, zieht bei Nietzsche die Verdüsterung einer erzreaktionären und anachronistisch-archaisierenden Gewalt Herrschaft einer vermeintlichen Elite über die dumpfe Masse auf.<sup>101</sup> Die Moral-

100 „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (KSA 5, 207). Der „Werth des Lebens“ selbst kann aber „nicht abgeschätzt werden“ (KSA 6, 68). „Man müsste eine Stellung ausserhalb des Lebens haben, und es andererseits so kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu können: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzulängliches Problem ist“ (86). G. Kimmerle kommentiert diese unhinterfragte und sich selbst jenseits von Kritik stellende Annahme, deren Ineinsetzung von Natur und Kultur die Basis der Ontologisierung von Herrschaft und Gewalt ist, völlig zutreffend: „Die moralfreie Ursprünglichkeit des Lebens gegen moralische Werte ins Feld zu führen, ist nur möglich, weil die urfaktische Lebensbeschaffenheit als Wert aller Werte gilt. Sie ist ursprüngliche Wesenswirklichkeit, an der alle Existenz gemessen [...] wird. Im Lebensprinzip der Moralkritik greifen Werturteil und Existenzbestimmung wesenslogisch ineinander. Kritik spiegelt das Unwesen der Existenz an der Inexistenz des Wesens. [...] Eine (sei es vorgefundene, sei es erinnerte oder imaginierte) Lebensweise wird zum (obersten) Wert erhoben. Was als ansichseiende Realität ausgegeben wird, ist eine Setzung des normierenden Willens. Es ist die *Lüge der Moralkritik*, daß sie die Antinomie von Ansichsein und Setzung im aporetischen Begriff des Willens zur Macht verschweigt.“ Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 84f. Vgl. zur fragwürdigen Setzung des Lebens (als Wille zur Macht) als normative Wahrheit, welche die Moralkritik in letzter Instanz und reduktionistisch begründet, ebd., S. 16f., 21, 57, 93, 115, 151-53 u. 156f. Nietzsches Wille-zur-Macht-Theorem verrät in diesem Kontext eine sorgsam verborgene Nähe zum absoluten Idealismus: Der Wille zur Macht „ist die allesumfassende Unendlichkeit, in der die endlichen Sinndifferenzen sich disqualifizieren. Ihr Unterschied ist nur eine Entgegensetzung in ihm, eine Unterscheidung im Ununterscheidbaren, von dem seine wesentliche Selbstgleichheit innerlich unberührt bleibt. Unvermerkt denkt Nietzsche das Weltgeschehen zurück in die Wesenslogik des Unendlichen. Der Wille zur Macht ist absolut (absurd), gegensatzlose Einheit in allen Gegensätzen. [...] Das Andere des Willens zur Macht erscheint nurmehr als anderer Wille zur Macht“ (S. 115).

101 Das anachronistische Wesen dieser Überlegungen, welche weit mehr vom Zeitgeist beseelt waren als Nietzsche dachte, hat abermals G. Kimmerle luzide auf den Punkt gebracht: „Seine individualistische Konzeption von Herrschaft ist das geradezu idealtypische Beispiel für einen *utopischen Entwurf in die Vergangenheit*, dessen kraftlose Zukunftsbilder nur verstellen und verdecken, was tatsächlich (gegenwärtig) geschieht. Nietzsche bleibt die Einsicht in Heraufkunft einer neuen Herrschaftsform, der anonymen Herrschaft ohne herrschendes Subjekt, verschlos-

ökonomie der Äquivalenz und der „enge bürgerliche Rechtshorizont“ (MEW 19, 21) werden nicht dahingehend transzendiert, dass die Mannigfaltigkeit der nicht-identischen Individuen, jenseits ihrer abstrakten Gleichheit in der bürgerlichen Rechtsform, anerkannt und sozial verankert wird, sondern in Form der „**aristokratischen Absonderung von der Menge**“ unterboten, für die „Gegenseitigkeit“ nichts als eine „große Gemeinheit“ (KSA 13, 61) darstellt. Der offensive Klassencharakter des Immoralismus – „Jenseits von Gut und Böse“ ... Dies heißt zum Mindesten nicht ‚Jenseits von Gut und Schlecht‘“ (KSA 5, 288) – der nicht mit dem Verweis aufzuheben ist, dass Nietzsche keine konkreten sozialen Adressaten für die gewünschte zukünftige Elite angibt, markiert die Grenze seines emanzipatorisch-produktiven Gehalts. Die tragische Aufklärung schlägt von der Emanzipation von Herrschaft um in die Emanzipation zu neuer und zwar im Kern rücksichtsloser und unvermittelter GewaltHERRschaft.<sup>102</sup> *Die Nichtidentität verhärtet sich zum Pathos der Distanz.*

Neben diesem exoterischen Kältestrom, der obgleich seiner Evidenz in der affirmativen Nietzscheliteratur, wohl auf Grund seiner so eindeutigen, sich jenseits des Diskutablen stellenden und angesichts des fortschreitenden Weltkapitalismus bis ins Lächerlich-Anachronistische sich steigernden Apologie einer zukünftigen anti-modern-ständischen Gewaltelite bis heute weitgehend ausgeblendet oder mit in diesem Punkt unangebrachtem hämischem Seitenblick auf Lukács in den diskursiven Sperrbezirk verdrängt wird, existiert ein esoterischer Wärmestrom, der in die letzten Abgründe von Nietzsches Denken führt. Mit Nietzsche gilt es hier, abermals gegen Nietzsche Partei zu ergreifen.<sup>103</sup> Es ist die Figur des Jesus, die dem Antichristen seine ganze Bewunderung abverlangt. Nietzsche bezeichnet Jesus ohne alle Häme, völlig vorurteilsfrei und mit tiefer Ehrerbietung als „freien Geist“ (KSA 6, 204) und „heilige[n] Anarchist[en]“ (198): „Jesus

sen.“ Ders.: Die Aporie der Wahrheit, S. 122. An die Stelle der Kritik des ‚automatischen Subjekts‘ der Moderne tritt auch bei Nietzsche, ganz und gar zeitgemäß, nichts als die konservativ-elitäre Verachtung der Massen; der letzten Menschen, die bei Heidegger als das ‚Gerede‘ des ‚Man‘ Urstände feiern.

102 Von Frauen als möglichen Übermenschen ist an keiner Stelle die Rede; ihre Inferiorität ist gleichsam auch für den Götzenvernichter Nietzsche die natürlichste Sache der Welt: „mulier taceat de muliere!“ (KSA 5, 172). Wenn Nietzsches Frauenbild auch alles andere als unzeitgemäß oder gar antichristlich war, so muss man ihm doch zu Gute halten, dass er selbst dort, wo er am wenigsten zur kritischen Reflexion fähig war, redlich blieb: „über Mann und Weib kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, – nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm ‚feststeht‘.“ Seine ‚Wahrheiten‘ ‚über das ‚Weib an sich‘“ seien daher auch stets nur „*meine Wahrheiten*“ (170; kvV).

103 „Von solcher Kritik ist viel verlangt. Sie muß abgebrüht genug sein, um Nietzsches Entdeckungen nicht zu erliegen wie er, sensibel genug, um sich ihnen zu öffnen und seine Grobheiten, Zynismen, Kraftgesten und metaphysischen Rückfälle als die Zudeckungen zu entschlüsseln, mit denen er sich seine Entdeckungen erträglich zu machen suchte; sie muß begreifen, dass wir die Entdeckungen ohne die Zudeckungen nicht hätten, und sich davor hüten, beide miteinander zu verwechseln.“ C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 168.

leugnet Kirche Staat Gesellschaft Kunst, Wissenschaft, Cultur, Civilisation“ (KSA 13, 96) – „die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat“ (98). Seine ganze „evangelische Praktik“ (KSA 6, 205) bewegte sich jenseits von Gut und Böse, von Schuld und Strafe. Jesus ist die von Nietzsche so ersehnte Vollendung der „Freiheit vom Ressentiment“ (KSA 13, 176): „Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Enttäuschung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen den Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein“ (KSA 10, 61). Jesus verkörperte die Bejahung des Daseins, für die Nietzsche im Kampf gegen das Christentum stets gestritten hat: „Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche“ (KSA 6, 204). Als solche Figur wäre Jesus aber auch die (praktische) Negation des Willen-zur-Macht-Theorems.

Die zu Recht oft kolportierte Geschichte von Nietzsches Zusammenbruch hat in diesem Kontext in der Tat symbolischen Charakter. Der Herausforderer des verlogenen Mitleids bricht an den Leiden der gequälten Kreatur zusammen und öffnet sich im Wahnsinn der Symbiose von Dionysos und Jesus als der erlösenden Vernichtung von der tragischen Aufklärung: „Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde. Sehen sie nicht, wie alle Himmel sich freuen?“ (KSB 8, 572) – „Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtag machen wird [...]. Nicht dass ich viel Zeit hätte [...]. Die Himmel freuen sich, dass ich da bin [...]. Ich habe auch am Kreuze gehangen“ (572f.). Die im Zusammenhang von Nietzsches Zusammenbruch aufscheinende Nähe zum Bekämpfen<sup>104</sup> lässt die nicht zu verschweigenden, unakzeptablen und unzulänglich begründeten Fragwürdigkeiten des Immoralismus nicht verschwinden. Sie ermöglicht aber eine Interpretation der Moralkritik, die jenseits der Apologie der Gewalt die Zärtlichkeit im Denken Nietzsches<sup>105</sup> zum Erscheinen bringt, die allzu oft unter den tobenden Kämpfen in dessen Inneren begraben liegt: „eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und in's Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann

104 Der „wahre ‚Antichrist‘ des dionysischen Sinns, des Eritis sicut Deus ist – Jesus“, schreibt Ernst Bloch: „nicht alles was sich ‚Antichrist‘ nennt, steht dem Christos, der nicht Staub frisst sein Leben lang, nicht im Grab bleibt den ganzen verhängten Tod lang, so völlig fern.“ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1992, S. 365f. Edith Düsing urteilt in ihrer, von umfassender (auch theologischer) Sachkenntnis getragenen Studie: Nietzsche Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Aufl. München 2007, dass „Nietzsche am Ende seines bewußten Denkweges das ihn zumeist Bewegende und bewegt Habende“ fokussiert. Ebd., S. 198.

105 Für Nietzsche „bleibt uns keine Wahl, wir müssen Eroberer sein, nachdem wir kein Land mehr haben, wo wir heimisch sind“ (KSA 12, 168). Allerdings: „Man hat gut reden von aller Art Immoralität! Aber sie aushalten! Z.B. würde ich ein gebrochenes Wort oder gar einen Mord nicht aushalten“ (KSA 9, 650).

am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!“ (KSA 3, 565).

#### 4.1.3 Die Metaphysik der Wahrheit

Im Zentrum von Nietzsches Philosophie steht seit seiner Tragödienschrift das „Problem der Wissenschaft (KSA 1, 13). Nietzsches Kritik fundiert in *einem* den verschiedenen Perspektiven zu Grunde liegenden Verdacht: Wahrheit und Wissenschaft – „das Vertrauen in die Vernunft“ – sind als unbedingte und unhinterfragte Werte ein „moralisches Phänomen“ (KSA 3, 15). Moral ist hier nicht etwa in der engen Form eines ethischen Lehrgebäudes zu verstehen, sondern als Ausdruck für die Stellung des Menschen zum Leben an sich. Neben die von der tragischen Aufklärung negativ beantworteten Frage, wie Wahrheit möglich ist, tritt die Frage nach dem Wert der Wahrheit als solcher: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein, es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt“ (KSA 5, 53). Ist das Vertrauen in die Vernunft, d.h. in die Wahrheitsfähigkeit menschlichen Denkens fundamental erschüttert und zeigt sich die dem Menschen mögliche Erkenntnis als ganz und gar nicht göttlich, sondern als grausam und tragisch, so wird das Streben nach Wahrheit als dem übergeordneten Telos von Philosophie und Wissenschaft selbst fragwürdig: Was bedeutet der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ (KSA 3, 575) vor dem Hintergrund eines Lebens, zu dessen primären Qualitäten Lüge, Schein und Unwahrheit gehören? Nietzsches „Stelldichein“ von „Fragen und Fragezeichen“ (KSA 5, 15.) kulminiert in einer doppelbödigen Umwertung bisheriger Werte. Zum einen (be)ruht die moralische Metaphysik und mit ihr die gesamte moderne Wissenschaft auf dem „festen und granitnen Grunde der Unwissenheit“, des „Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren“, d.h. auf einer „vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt“ (41f.). In Wahrheit ist die bisherige Wahrheit ihrem Wesen nach Fälschung und Irrtum. Das innere Movens der Wahrheit, ihr unbedingter Wille und höchster Wert, aber ist zum anderen wenigstens eine Naivität, wenn nicht ein Kampf gegen das Leben selbst, ein „lebensfeindliches, zerstörerisches Princip [...] ein versteckter Wille zum Tode“ (KSA 3, 576): „Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil [...]. Die Frage ist, wie es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend [...] ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile [...] uns die unentbehrlichsten sind“ (KSA 5, 18). In den Abgründen des metaphysischen Willens zur Wahrheit arbeitet folglich eine (auto)destruktive Dialektik. In das Reich der Unwahrheit verbannt, generiert das Wahrheitsstreben seine eigene Vernichtung im nihilistischen Unwissen. Wahrheit allein ist das Leben. Dessen Sein aber ist der universelle Schein, d.h. die Unwahrheit der bisherigen metaphysischen Wahrheit.



Es sind dies schon bekannte Topoi, die in verschiedenen Argumentationsvarianten die tragische Philosophie Nietzsche seit der Tragödienschrift begleiten. Die folgenden Ausführungen können die perspektivenreiche Argumentationskette nicht umfassend erörtern.<sup>106</sup> Ziel ist es vielmehr allein den Grundzug von Nietzsches Kritik der Wissenschaft kritisch darzustellen, wie dieser sich aus den Schriften nach ‚Menschlich, Allzumenschliches‘ rekonstruieren lässt. Auf die Darstellung möglicher Widersprüche in der Gesamtentwicklung der Argumentation wird zu Gunsten der Rekonstruktion des Kritikerns verzichtet. Hierzu nur soviel: Nietzsches Kritik an der Wissenschaft und am Wert der Wahrheit durchläuft m. E. vier Etappen: 1. Die Kritik der Wissenschaft auf der Basis der Artisten-Metaphysik (‚Geburt der Tragödie‘). 2. Die Kritik der Wissenschaft mit den Mitteln eines physio-psycho-materialistischen Reduktionismus (primär ‚Menschlich, Allzumenschliches‘). 3. Die Entlarvung der moralischen Ontologie als des verborgenen Grundes der Wissenschaft durch die Perspektiven von Psychologie, Sprach- und Ideologiekritik, deren vermittelndes Fundament das sich seit ‚Also sprach Zarathustra‘ bahnbrechende Wille-zur-Macht-Theorem darstellt. 4. Die der Bekämpfung des Christentums dienende Konstruktion eines Antagonismus zwischen Religion und Wissenschaft, welche primär im ‚Antichristen‘ belegbar ist.<sup>107</sup> Nachdem Punkt 1. und 2. bereits dargestellt worden sind, ist hier allein Punkt 3. von Interesse. In zwei Schritten wird dieser für die tragische Aufklärung bedeutendste Argumentationsstrang rekonstruiert: Zuerst wird Nietzsches Zweifel an der Möglichkeit der Wahrheit, an der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Denkens und an dem Realitätsgehalt der Logik dargestellt. Hierauf folgend kann sich der für Nietzsches Denken zentralsten Frage zugewandt werden: Inwieweit gründet die Wissenschaft und das bedingungslose Streben nach Wahrheit auf dem uneingestandenem Fundament des Glaubens an eine „moralische Ontologie“ (KSA 12, 265), deren Ende Nietzsche mit dem Schlagwort vom Tode Gottes thematisiert. Wenn es Wahrheit nicht gibt, welchen Wert hat dann ihre Suche im Angesicht einer Werde-Welt, deren Sein der universelle Schein ist, dem recht verstanden weder das Wahre noch dessen Gegensatz das Falsche, sondern einzig und allein die unendliche Varietät von Perspektiven zukommt, deren Movers der Wille zur Macht in seiner ganzen Diversität ist? Ist die Wahrheit und

106 Eine umfassende und systematische Rekonstruktion von Nietzsches Wissenschaftsphilosophie bietet die Studie von Babette Babich: *Nietzsches Philosophy of science. Reflecting science on the ground of art and life*, New York 1994. Babichs Studie wird von dem Impetus angetrieben, mit Nietzsche der Verengung von Wissenschaftsphilosophie auf analytische Wissenschaftstheorie entgegenzuarbeiten. So umfassend und treffend sie in diesem Kontext Nietzsches Argumentation auch darzustellen weiß, so uneingeschränkt affirmativ verhält sie sich dieser auch gegenüber. Da die Autorin nur „through the lens of“ (S. 1) Nietzsche Nietzsche interpretiert, sucht man eine zumindest partielle Infragestellung seiner Argumentation vergeblich. Dies markiert die Grenze der hervorragenden Arbeit Babichs.

107 „Der ‚Glaube‘ als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft – in praxi die Lüge um jeden Preis ...“ (KSA 6, 225). Vgl. auch Fn. 60.

ihr Wert ein sich selbst verdeckendes und schlecht begründetes (moralisches) Vorurteil?

Von Platon bis Hegel durchzieht die Geschichte der abendländischen Philosophie die Vorstellung, dass die Wahrheit der höchste Wert sei. Ihr werden die Attribute des Göttlichen zugeschrieben. Gott selbst wird zur Wahrheit und die Wahrheit zu Gott. Die ungewordene, ewige, „schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge“<sup>108</sup>, der heraklitische Logos, der das „All verwaltet“<sup>109</sup>, ist das Paradigma der dominanten Tradition abendländischen Denkens.<sup>110</sup> Wenn für Platon das „All“ das „schönste und bestmögliche Werk“ ist, welches in „Wahrheit durch göttliche Vorsehung“<sup>111</sup> generiert wurde, es für Leibniz bekanntermaßen „nichts Brachliegendes, nichts Unfruchtbare, nichts Totes im Universum, kein Chaos und keine Verwirrung außer dem Anschein nach“<sup>112</sup> gibt und für Hegel „Gott die Wahrheit“<sup>113</sup> ist, so korrespondieren diese Panlogismen über alle sonstigen Gegensätze zwischen den Argumenten der großen Philosophen hinweg mit der von Aristoteles in seiner ‚Metaphysik‘ paradigmatisch formulierten Annahme, dass den „Prinzipien des ewig Seienden immer die höchste Wahrheit“<sup>114</sup> zukommt. Wenn aber, so das Schlussverfahren der Metaphysik, die Wahrheit ewig und in ihren höchsten Prinzipien göttlich ist, ist ihre Erkenntnis „das beste in uns“<sup>115</sup>. Die Möglichkeit der Erkenntnis selbst fundiert in dem Korrespondenzverhalten der vernünftigen Wirklichkeit mit der Wirklichkeit der Vernunft im erkennenden Subjekt. Der menschliche Geist ist die vermittelnde Instanz zwischen objektiver und subjektiver Wahrheit, an deren ontologisch verbürgter Existenz er als gleichsam über-natürliches Phänomen partizipiert. Aristoteles hat die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass die Wahrheit des Seins das Geistige ist, welches als solches ungeworden und unvergänglich ist, und dass es der Geist des

108 Heraklit in: Die Vorsokratiker I, S. 263.

109 Ebd., S. 245.

110 So, wie folgende Ausführung zur ‚logozentrischen‘ Tradition nicht mehr als rudimentärste Stichwörter darzustellen vermag, muss hier auch darauf verzichtet werden, die Gegentradition vom antiken Skeptizismus bis zur modern-antimodernen Romantik aufzuzeigen. Auch kann abermals nicht auf mögliche Vorläufer Nietzsches wie die Sophisten und Skeptiker verwiesen werden. Hierzu nur soviel: Was nur Behauptung bleiben kann, ist die Annahme, dass Nietzsches Leugnung der Wahrheit argumentativ unter Umständen weniger originell und radikal ist, als es erscheinen mag. Was Nietzsche aber von älteren Wahrheits skeptikern unterscheidet, ist ein sich dialektisch verhaltender Sachverhalt: So, wie der Verlust der Wahrheit in Nietzsches Denken, was auf dessen schmerzvollen Kampf mit dem christlichen Gott verweist, ein substantiell tragisches Geschehen darstellt, so ist der Ausweg aus dem Tode Gottes, als des eigentlichen Novums, die vehemente Affirmation der Unwahrheit als des *höheren* Wertes. Dieser Sachverhalt steht daher in den Ausführungen im Vordergrund.

111 Platon: Timaios, Stuttgart 2003, 30b-c.

112 Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie, Stuttgart 1998, S. 51.

113 G.W.F. Hegel: Enzyklopädie I, S. 41.

114 Aristoteles: Metaphysik, 993c.

115 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1177a.

Menschen ist, der diese Wahrheit – sich selbst – erkennen kann: „Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe sind. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. [...] die Spekulation ist das Angenehmste und Beste.“<sup>116</sup>

In diesem zentralen Punkt waren für Nietzsche sämtliche Philosophen „nicht redlich genug“ (KSA 5, 18). Hinter die Deifikation des Denkens setzt Nietzsche seine bohrenden Fragezeichen. Es ist Descartes' vermeintlich radikaler Zweifel, der in seiner Naivität – „Es muss besser gezweifelt werden als Descartes!“ (KSA 11, 641) – einen Verdacht zum Erscheinen bringt, dem er selbst nicht mehr nachgeht und welcher für Nietzsche zum Ausgangs- und Endpunkt der Destruktion der Wahrheit wird: „erstens ist sogar das [...] die Dinge [...] alle wahr sind, nur gesichert, weil Gott ist oder existiert und weil er ein vollkommenes Wesen ist und alles in uns von ihm kommt.“<sup>117</sup> Was Nietzsche angreift, ist diese trinitarische Konjunktion von Sein, Wahrheit und Vernunft, die christlich gewendet in Gott gründet. Zur Disposition steht die am Beispiel Aristoteles' dargelegte Vorstellung der Vernunft des Seins, deren objektive Wahrheit dem erkennenden Subjekt mittels seiner geistigen Partizipation am herrschenden Logos zuteil wird und ihm „vollkommene Glückseligkeit“<sup>118</sup> beschert: „Keiner hat auch die Kehrseite, die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch die perspektivische Illusion begriffen. – Es ist eine der gefährlichsten Übertreibungen, das Erkennen nicht im Dienste des Lebens, sondern an sich, um jeden Preis, zu wollen“ (238).

Nietzsche radikalisiert seine frühen Gedanken. Die Vernunft im Menschen als Fundament wahrer Erkenntnis wird im gleichen Maße als Schein dechiffriert, wie sich der tragischen Aufklärung der Kosmos jenseits seiner metaphysisch-(ver)fälschenden Ausdeutung in das fluktuierende Werden-Chaos machtvorsehender Kraftquanten auflöst. Der Geist und die begriffliche Erkenntnis werden, ihrer Göttlichkeit beraubt, zu evolutionsgeschichtlich entstandenen Instrumenten – die „Vernunft ist ein langsam sich entwickelndes Hilfsorgan“ (KSA 9, 533) – des Überlebenskampfes des Menschen in der ganz und gar unschuldigen und ungöttlichen Werden-Natur. Ihr Telos ist nicht, so die wiederkehrende Behauptung Nietzsches, die Wahrheit, sondern einzig und allein der Nutzen im elementaren Geschehen des Kampfes der konkurrierenden Willen zur Macht. Erkenntnis selbst ist ein Ausdruck des Willens zur Macht, der Versuch, Herr zu werden über die innere und äußere Natur: „Wille zur Wahrheit' heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarekeit alles Seienden: also heiße ich euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr

116 Aristoteles: *Metaphysik*, 1072b.

117 René Descartes: *Discours de la Methode*, Hamburg 1960, S. 63.

118 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1178b.

zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht“ (KSA 4, 146). Der „Sinn der ‚Erkenntniß‘: hier ist [...] der Begriff streng und eng anthropocentristisch und biologisch zu nehmen. Damit eine Art sich erhält [...], muß sie in ihrer Conception der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, daß darauf hin ein Schema ihres Verhaltens construiert werden kann“ (KSA 13, 302). Die „Kategorien der Vernunft“ sind weder göttlich noch transzendental, sondern „vielleicht nichts [...] als eine bestimmte Rassen- und Gattungs-Zweckmäßigkeit – bloß ihre Nützlichkeit ist ihre ‚Wahrheit‘“ (284). Kurzum, der „Wille zur Macht als Erkenntniß“ bedeutet:

„nicht ‚erkennen‘, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut [...] In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfniß maßgebend gewesen: das Bedürfniß, nicht zu ‚erkennen‘, sondern zu subsumiren, zu schematisiren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung ... das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen [...]! Hier hat nicht eine präexistente ‚Idee‘ gearbeitet, sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden [...] – Die Kategorien sind ‚Wahrheiten‘ nur in dem Sinne, als sie lebensbedingend für uns sind [...] Die subjektive Nöthigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nöthigung [...] Welche Naivität aber, daraus einen Beweis zu ziehen, daß wir damit die ‚Wahrheit an sich‘ besäßen ... Das Nicht-Widersprechen-können beweist ein Unvermögen nicht eine ‚Wahrheit‘“ (334).

Der „ganze Erkenntnisapparat“ ist dementsprechend für Nietzsche ein „Simplifikationsapparat – nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf die Bemächtigung der Dinge“ (KSA 11, 164).<sup>119</sup> Der „Erkenntnistrieb“ selbst hat keinen göttlichen Charakter, sondern ist „Aneignungs- und Überwältigungstrieb“ (KSA 13, 326), dessen Ursprung in dem „Instinkt der Furcht“ vor dem Fremden verborgen liegt: „etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden“ (KSA 3, 594).<sup>120</sup> M. Fleischer fasst in ihrer maßgeblichen Studie zur Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der abendländischen Philosophie Nietzsches Argumentation treffend zusammen:

„Erkenntnis von Gegenständen ist seiner Auffassung nach ursprünglich und wesentlich Mittel zur Lebenserhaltung und -steigerung des Menschen [...]. Was ist, das ist Werden. Werden ist unerkennbar, denn Erkennen besteht darin, Bleibendes zu fassen. Realität und Erkennen sind einander unangemessen. Ein Wille zum Erkennbarmachen muß erst die Täuschung des Seienden (Beständigen) schaffen, damit ‚Erkenntnis‘ vollzogen werden kann. Die Realität ist Chaos, die erkannte Realität Fiktion. Ein Organ für Wahrheit

119 Vgl. auch KSA 5, 167f.; KSA 11, 184f. u. 506.

120 Vgl. KSA 4, 377; KSA 6, 93; KSA 11, 502; KSA 12, 188f.

fehlt uns. Der Mensch hat seit unvordenklichen Zeiten Irrtümer produziert. Die nützlichsten von ihnen wurden zu Glaubenssätzen und Normen“<sup>121</sup>.

Nietzsches Entlarvung der Erkenntnis als verborgenes Machtgeschehen wird folglich von zwei Hauptargumenten getragen: Zum einen durch die skizzierte Kritik, dass der stolze Homo sapiens Nützlichkeit mit Wahrheit verwechsle, zum anderen durch den bereits angeklungenen Verdacht, dass die Verstandeskategorien, die Logik und die Sprache auf metaphysischen Prämissen basieren, die für den Menschen im Überlebenskampf zwar unabdingbar sind, denen aber „nichts in der wirklichen Welt entspricht“ (KSA 2, 31). Sah der junge Nietzsche in der „Sprache“ eine „Gewalt“, die „wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen“ (KSA 1, 455), so hebt er in seinen späteren Schriften diese libertär-romantische Sprachkritik<sup>122</sup> auf, die ihren primären Impetus in der schmerzhaften Erfahrung der Subsumtion des lebendigen Individuums unter den „Wahnsinn der allgemeinen Begriffe“ (455) hat: An der Allgemeinheit des begrifflichen Denkens und an dem prä-okkupierenden Zwang grammatikalischer Satzung führt kein alternativer Weg vorbei.<sup>123</sup> Die grammatikalischen und logischen Formen sind unhintergebar, was aber, etwa im Gegensatz zu den apagogischen Beweisen der Logik in der Metaphysik des Aristoteles – Nietzsche wird nicht, müde dies zu unterstreichen – ein Beweis ihrer *Notwendigkeit* für die Perspektive der Spezies Mensch ist, rein gar nichts aber über ihre *Wahrheit* auszusagen vermag: „Eine Annahme, die unwiderlegbar ist, – warum sollte sie deßhalb schon wahr sein? Dieser Satz empört vielleicht die Logiker, welche ihre Grenzen als *Grenzen der Dinge* ansetzen: aber diesem Logiker-Optimismus habe ich schon lange den Krieg erklärt“ (KSA 11, 598; kvV.). Nietzsches „Grundlösung“ lautet daher: „wir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der grauen Begriffe, die Sprache ist auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut [...] wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist eine Interpretation nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“ (KSA 12, 193f.).

121 Margot Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und seiner Geschichte, Berlin/New York 1984, S. 151.

122 M. E. waren die Gesänge des Zarathustra Nietzsches persönlicher Versuch, gegen dieses eiserne Gehäuse der Sprach-Hörigkeit anzukämpfen und mit den Mitteln sprachlichen Ausdrucks von dem zu sprechen, von dem geschwiegen werden muss; ein Versuch der, nach einer letzten Wiederaufnahme in Form der Dionysos-Dithyramben in einem realen finalen Schweigen mündete und das sich selbst verdächtigende Denken in der Einfalt des umnachteten Wahns erlöste.

123 Zum Fetischcharakter der Grammatik, deren Struktur den Schein einer ontologischen Realität des Seins generiert, und seiner Bedeutung vgl. die Ausführungen des die Nietzsche-Studien eröffnenden Beitrags von Josef Simon: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1/1972, S. 1-26

Diese Selbstverdächtigung des Denkens ist es, welche Nietzsches tragische Aufklärung vorantreibt und an den Grenzen des Denkbaren wegelagern lässt. So ist es primär das „Fetischwesen“ der „Sprach-Metaphysik“ (KSA 6, 77), welches aus den „grammatischen Kategorien“ vermeintliche „metaphysische Wahrheiten“ generiert (KSA 12, 237). Es sind die Formen der Sprache und die Denknottwendigkeiten der Logik, die erst das ursprüngliche Chaos der Werde-Welt in die Wahrheit des Seins und das Sein der Wahrheit umdichten und dann diese Verfälschung vergessen machen, da ihre unbedingte Notwendigkeit ihre vermeintlich unbedingte Wahrheit wirkmächtig, insbesondere den Denkern *ex professo*, den Philosophen, suggeriert: „Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, dass Etwas da sein müsse, das uns irre führt. Heute umgekehrt sehen wir, genauso weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum“ (KSA 6, 77).

Die Elementarstruktur der Sprache aus Subjekt, Objekt und Prädikat ist wie die Grundgesetze und Verfahren der Logik Ausdruck einer selbstvergessenen Täuschung, die die Erkenntnis geradezu von der Wahrheit der Wirklichkeit abhält, indem sie fingierte Welten konstruiert, derer sich der Mensch theoretisch und praktisch bemächtigen kann: „Man soll diese Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze – ‚eine Welt der identischen Fälle‘ – zu bilden, nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren im Stande wären [...]. Wir sind es, die ‚das Ding‘, das ‚gleiche Ding‘, das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfachmachen am längsten getrieben haben. Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben“ (KSA 11, 418). Die „fingierte Welt“ (382) logischer Bestimmungen ist der „Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen“ (391).<sup>124</sup> Dass das begriffliche Denken und die logischen Formen Mittel zum Zweck sind und nicht auf Wahrheit, sondern auf Macht zielen, ist für Nietzsche evident und stellt nicht das eigentliche Skandalon dar. Dies ist vielmehr die Transformation der Logik in Onto-Logik, deren proton pseudos die Verfälschung humaner Konstruktionsperspektiven in objektive Wahrheit ist. Im Ergebnis produziert diese Transformation die Dichotomisierung der Wirklichkeit in zwei Welten. Während die dionysische Werde-Welt

124 Vgl. zum fiktiven Charakter der (metaphysischen) Logik und ihrer Genesis aus menschlicher Not z.B. auch KSA 3, 348f. u. 471f.; KSA 5, 17, 31; KSA 11, 97, 435f., 462, 477, 505, 597, 613, 634f., 643 u. 645; KSA 12, 352f. u. 382; KSA 13, 535f. Ob Nietzsches Logikkritik etwa Aristoteles substanziell trifft, muss hier genauso unbeantwortet bleiben wie die Behauptung unausgeführt, dass dialektisches Denken die Existenz des Widerspruchs und des Werdens zum *Movens* der Reflexion macht, *ohne* die Möglichkeit von rationaler Erkenntnis radikalskeptizistisch leugnen zu müssen.

zum flüchtigen Schein degradiert wird, erlebt das begriffliche Denken und die logischen Bestimmungen eine sich selbst hypostasierende und deifizierende „Himmelstürmerei“ (KSA 11, 253). Die Welt steht gleichsam auf dem Kopf. Die Wirklichkeit des dionysischen Werdens wird abgewertet, während die menschliche Vernunft sich selbst vergöttlicht und sich zu einem Reich stilisiert, das nicht von dieser Welt ist:

„Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, [...] man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte. Das ‚Kriterium der Wahrheit‘ war in der That bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems principieller Fälschung [...]. Die Naivität war nur die, die anthropocentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richtschnur über ‚real‘ und ‚unreal‘ zu nehmen: kurz eine Bedingtheit zu verabsolutieren. Und siehe da, jetzt fiel mit einem Mal die Welt auseinander in eine wahre Welt und eine ‚scheinbare‘ [...]. Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängnis des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben [...] Und siehe da: jetzt wurde die Welt falsch, und exakt der Eigenschaften wegen, die ihre Realität ausmachen, Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“ (KSA 13, 336f.).

**Exkurs zur Forschungsliteratur:** Diese Ausführung ist der Hintergrund, vor dem Nietzsches Destruktion der (metaphysischen) Wahrheit allein verständlich wird. Nietzsches Leugnung der Wahrheit war selbstredend immer wieder Thema seiner Interpreten. Einige ihrer Arbeiten seien in diesem Exkurs kurz vorgestellt. *Florian Rath* sieht Nietzsches Destruktionsversuch als dreigliedrig gestaltet: 1. Wahrheit war die metaphysische Fälschung des Werdens zum Sein, als solche ist sie widerlegt. 2. Erkenntnis zielt nicht auf Wahrheit, sondern ist perspektivisches Interesse an Macht. 3. Wahrheit ist nicht der höchste Wert. Ihr Wert ist relativiert gegenüber dem des Lebens, welches essentiell Unwahrheit ist. Rath benennt folgende Probleme und Aporien der Argumente, von denen allerdings keines als definitive Auffassung Nietzsches gelten könne: a.) Der Wille wird *absolut* frei gegenüber einer nicht mehr existierenden Objektivität der Realität. b.) Die unendlichen Perspektiven der Interpretation bilden im Endeffekt eine neue Objektivität: die des Willens zur Macht. c.) Da Nietzsche nicht von der Gleichwertigkeit der Perspektiven ausgeht, setzt er den Willen zur Macht als Maßstab an, welcher Objektivität anzeigt: Ist Welt Wille zur Macht, ist diejenige Perspektive am wahrsten, die diesem Charakter am meisten zu entsprechen vermag. Nietzsches komplexe Widersprüchlichkeit nicht unter den Tisch fallen lassend, kommt der Autor zu einem Urteil, dem partiell zuzustimmen ist: „Es geht Nietzsche nicht um Widerlegungen. Wahrheit wird nur soweit zu destruieren versucht, als sie sinn-, wert- und moralstiftenden Charakter hat. Schließlich ist Wahrheit nicht unwahr, denn dies würde weiter Wahrheit als existierend [...] voraussetzen [...]. In diesem Lichte wirkt der groß angelegte Versuch einer mehrstufigen, immanen-



ten Auflösung der Idee der Wahrheit als durch außerhalb theoretischer Rationalität gelegenen Maßstäbe instrumentalisierter [...] Diskurs. Das letzte Ziel, zugunsten dessen alles andere, alles Sein, alle Wahrheit vergleichgültigt wird, ist wieder das der Freiheit.“<sup>125</sup> Rüdiger Bittner geht in seinem Beitrag zu Recht davon aus, dass Nietzsches Kritik auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit zielt. Nietzsches Argument sei primär folgendes: die Sprache kann nie etwas Anderes als Relationen ausdrücken, ihre Begriffe können daher nie dem Gegenstand adäquat und somit auch nicht wahr sein. Einige auch von mir beschriebene Folgerungen Nietzsches aus dieser These kann Bittner, zu mehr entschließt er sich nicht, relativieren: a.) Die Ungleichheit der Dinge in einem absoluten Sinne ist wenig glaubwürdig: dass kein Ding auf der Welt dem anderen im Sinne absoluter Identität gleicht, ist trivial und heißt keinesfalls, dass es keine partiellen Übereinstimmungen gäbe, die eben begrifflich benannt werden könnten. b.) Wenn die Werde-Welt jeglicher Erkenntnis verborgen ist, bleibt das Mysterium, wie auch nur ihre Unangemessenheit erkannt werden kann. Sie setzt voraus, was geleugnet wird: Wissen über die Wahrheit des Unerkennbaren. c.) Die Annahme, dass die Sprache als perspektivische Aneignung der Wirklichkeit, der die These zu Grunde liegt, dass Sprache nie ausdrückt, was *ist*, sondern nur eine Erfahrung bzw. Relation *bezeichnet*, rein metaphorischen Charakter hat, führt keinesfalls zwingend dazu, dies mit einer Illusion in Eins zu setzen. Diesen Widersprüchen entgeht nach Bittner, so seine weitere Argumentation, Nietzsche aber, indem er angeblich keine Ontologie des Werdens, sondern überhaupt keine Ontologie konzipiere: da es kein Wesen der Dinge bzw. die Dinge selbst gäbe, sei Wahrheit in Sinne der Adäquation schlicht Unsinn, da sie auf ein Nichts ziele. Was allein bliebe, sei ein unendliches Interpretationsgeschehen jenseits jeglicher Adäquanz.<sup>126</sup> Auch Werner Stegmaier bietet eine gelungene, ihre Bedeutung unterstreichende, aber rein affirmative Rekonstruktion der Thematik. Nietzsches Umwertung der Tradition fasst Stegmaier unter sechs Gesichtspunkten zusammen: 1.) „Wahrheit ist *nicht unbedingt, sondern bedingt – Leben*“<sup>127</sup>. 2.) „Das Wahrheiten ist *nicht unbewegt, sondern geschichtlich*“<sup>128</sup>. 3.) „In der Freiheit des Wahrheitsens ist Wahrheit *nicht ursprünglich gegeben, sondern geschaffen*“<sup>129</sup>. 4.) Erkenntnis ist konstitutiv leiblich vermittelt und 5.) irreduzibel perspektivisch, was auch heißt, dass die Vernunft keineswegs immer schon sich selbst durchsichtig ist. Dies aber bedeutet, dass 6.) die Individualisierung von Wahrheit in Widerspruch zur allgemeinen, logischen Widerspruchsfreiheit gerät. Sie kann

125 Florian Rath: Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Thematik, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94-114, hier S. 113.

126 Rüdiger Bittner: Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 70-90.

127 Werner Stegmaier: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), 69-95, hier S. 86.

128 Ebd., S. 87.

129 Ebd., S. 88

nicht mehr Wahrheit im alten Sinne sein, sondern nur das Bestreben ausdrücken, den Objekten der Erkenntnis Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem eingenommene Perspektiven erweitert und überwunden werden. Ob sich dies mit Nietzsches steilsten Thesen verträgt, bleibt allerdings nicht weniger zu bezweifeln als eine Problematisierung der Grundargumentation Nietzsches weiterhin not tut. Während Müller-Lauter diese ebenfalls in seiner instruktiven aber komplett affirmativen – die Wahrheit von Nietzsches Thesen scheint vorausgesetzt – Rekonstruktion explizit *nicht* liefert<sup>130</sup>, verharmlost Gerhardt Nietzsches Destruktion der Wahrheit, indem er sie auf eine Selbstverständlichkeit eines jeden Denkens jenseits platonischer Ontologie und absolutem Idealismus reduziert: Mit Nietzsches Argumenten sei „nur gesagt, daß wir einsehen können (und müssen), daß es keine umfassende Einsicht in das Wesen der Welt [...] gibt. Alle weitreichenden Begriffe sind unser Entwurf. Wir wissen nicht, ob ihnen etwas korrespondiert. *Dies* aber können wir wissen!“<sup>131</sup> Völlig zu Recht hebt Gerhardt allerdings den Sachverhalt hervor, dass Nietzsche (wie auch Marx) sich von der „langen Geschichte der theoretischen Wahrheitsfrage“<sup>132</sup> ab- und ihrer praktischen Bedeutung, mit dem Ergebnis ihrer Relativierung, zuwendet. Besondere Erwähnung verdient abschließend die Studie: Wahrheit und Wahrheitsgrund von Margot Fleischer, die m. E. die ergiebigste, weil auf das Zentrum von Nietzsches Philosophie – den Willen zur Macht – zielende Interpretation der Problematik vorgelegt hat und der meine Ausführungen wesentliche Anregungen verdanken: Nietzsches Leugnung der Wahrheit liegt das Theorem des Willens zur Macht zu Grunde, welches als „absolute Seinsthese“<sup>133</sup> auftritt. Gerade die Verabsolutierung des Willens zur Macht ist aber aporetisch: „*Als absolute kann die Seinsthese nicht wahr sein, kann sie dem Verdacht nicht entgehen, selbst übermächtigend und damit Schein zu sein.* Mit Absolutheit ist hier gemeint, daß alles Wille zur Macht ist, die Welt und das Denken, und zwar alles Denken.“<sup>134</sup> Nietzsches Aporie zeigt sich u.a. daran, dass er etwa zur Zerstörung der Wahrheit die ‚Erkenntnisse‘ der Naturwissenschaften herbeizitiert, dass er dem Denken immerhin notwendig soviel Erkenntnisfähigkeit zuspricht, seine eigene Unwahrheit einsehen zu können, dass er, da er das vernünftige Denken nicht aufgab, die Logik zumindest indirekt als wahrheitsfähig bestätigte und dass er, wie sich zeigen wird, nicht einsichtig zu machen vermag, wie, ausgehend von seiner Prämisse der Mensch überhaupt, was nicht zu leugnen ist, etwas feststellen kann.

Nietzsche sieht am Grunde aller Erkenntnis ein „moralisches Vorurtheil“ walten: „daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechen-

130 W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 95ff.

131 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 119.

132 Ebd. S. 114.

133 M. Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 170

134 Ebd., S. 172 (kvV.).

bare nur einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme – kurz ein Irrthum sei“ (KSA 11, 632.) Diese metaphysische Hypostasierung von Vernunftkategorien zu einer wahren Welt des ewigen, identischen, unvergänglichen Seins, demgegenüber die vergängliche Werbe-Welt zum Schein degradiert wird, will Nietzsche in seiner Umwertung der Werte revidieren. Wenn die metaphysische Welt des Seins eine „bloße Fiktion“ (270) und ihre ‚Wahrheit‘ ein gigantischer Trug ist, ein „Nichts“, welches aus dem „Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens“ (KSA 6, 78) geboren ist<sup>135</sup>, so verschwindet mit ihrer Destruktion nicht allein die wahre Welt des Seins, das begrifflich identifizierbare metaphysische Wesen, sondern auch der Schein als ihr Gegensatz: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Eine scheinbare vielleicht? ... Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ (81). Wenn alles Sein allein Schein ist, wird dieser selbst, seines Gegensatzes ledig, zum universalen Charakter des Seins, zur *einzigsten* Wirklichkeit<sup>136</sup>:

„Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge [...]. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine Unzulänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ‚Schein‘ im Verhältniß zur ‚logischen Wahrheit‘ welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur ‚Realität‘, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von Innen her bezeichnet“ (KSA 11, 654).

Ist das Sein in die Unendlichkeit perspektivischen Scheins aufgelöst und „essentiell“ als „Relations-Welt“ (KSA 13, 271) bestimmt, hinter der sich keine wie auch immer geartete Realität jenseits der Perspektiven verbirgt<sup>137</sup>, so gibt es auch

135 Vgl. zur Geburt der Metaphysik aus dem Geist der Dekadenz bes. KSA 12, 327f. u. 364f.; KSA 13, 350-55.

136 Mit der Abschaffung der ‚wahren Welt‘ ist bei Nietzsche keine naiv-empiristische Negation der Metaphysik gemeint, die erz-positivistisch die vermeintlich reine Faktizität der Wirklichkeit zur einzigen Realität stilisiert: mit der Transzendenz zergeht auch die entwertete Profanität der scheinbaren Welt des Diesseits. Die Welt wird nicht zum Inbegriff harter objektiver Fakten, sondern erhält einen erneuerten Rätselcharakter jenseits der Dichotomie von metaphysischem Wesen und empirischem Schein. Telos ist die Aufwertung der Welt, nicht ihre Reduzierung auf positive Daten. „An die Realisten“ gewendet, schreibt Nietzsche: „Immer noch ist eurer Nüchternheit eine geheime und unverilgbare Trunkenheit einverleibt! Eure Liebe zur ‚Wirklichkeit‘ zum Beispiel – oh das ist eine uralte ‚Liebe‘!“ (KSA 3, 421). „Schein“ ist daher „das Wirkende und Lebende selber“ (417).

137 „Wahrheit als Angleichung an ein Ansich ist ein Widersinn, weil alles Ansprechen und Erkennen essentiell Relation eines Wesens zum anderen ist, für die die Perspektive dieses Wesens bestimmend ist. Es muß klar gesehen werden: Wo Nietzsche Wahrheit und Erkennen negiert, hat er Wahrheit als Angleichung [...] und ein auf solche Wahrheit ausgehendes Erkennen im Blick.“ M. Fleischer: Wahr-

keine Wahrheit und Unwahrheit mehr: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt“ (KSA 11, 506). Wahrheit, so Nietzsches paradoxe Formulierung, ist folglich eine Art der (übergeordneten) Gattung des Irrtums. Wahrheit ist nicht mehr der „Gegensatz zum Irrtum“ (598), sondern *eine* lebensnotwendige Perspektive unter *vielen*, *einer* Spezies unter *anderen*: „folglich giebt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich giebt es keine Wahrheit“ (498). ‚Wahrheit‘ bleibt unüberwindbar eine anthropozentristische Perspektive, die sowohl nichts über sich selbst – ihre Wahrheit – auszumachen als auch nur im Geringsten die universelle Perspektivität – ihren prinzipiellen Irrtumscharakter – zu transzendieren vermag. „Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (KSA 12, 114). Nietzsche treibt, was freilich in unerträgliche Spannung zu seinen Bestimmungen des Willens zur Macht als Konstante des dionysischen Charakters der Welt gerät, seine Erkenntniskritik bis zu dem äußersten Punkt, an dem jede Behauptung sowohl über die Möglichkeit als auch die Unmöglichkeit von Erkenntnis als Anmaßung des Intellekts erscheint, der meint, sich seiner eigenen Perspektivität entledigen und den god’s point of view einnehmen zu können. Die Unterscheidung zwischen dem Wesen, ob erkennbar oder nicht, und der Erscheinung, ob partizipierend am Wesen oder nicht,

---

heit und Wahrheitsgrund, S. 163. Zur Auflösung der Welt in Perspektiven vgl. etwa KSA 3, 626f.; KSA 5, 12 u. 364f., KSA 9, 308, 310 u. 312; KSA 11, 460 u. 649; KSA 12, 140, 188, 249 u. 580; KSA 13, 270f., 371 u. 373. Volker Gerhardt hat in seinem Aufsatz: Die Perspektive des Perspektivismus, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 260-81, sowohl die zentrale Aporie des Perspektivismus als auch sein antidogmatisches Potential benannt. Wie zur Leugnung der Wahrheit in irgendeinem Sinne Wahrheit beansprucht wird, setzt die Behauptung, alles sei Perspektive, eine Perspektive jenseits der Perspektive voraus: „Wie aber läßt sich das, was wir als Welt [...] fassen, selbst wieder als ‚Perspektive‘ kenntlich machen? Eine Möglichkeit, diese Perspektive zu verlassen und sie aus einer umfänglicheren Perspektive als begrenzt zu erkennen, haben wir a priori nicht. Folglich können wir keine Perspektive einnehmen, die nur erlaubte von der Perspektivität des Daseins zu sprechen“ (S. 268). Was bleibt, ist die Aufgabe des Perspektivismus, „unerweisliche Erkenntnisansprüche abzuwehren“ (S. 271), indem sie auf die irreduzible Grenze jeder menschlichen Erkenntnis verweist, deren letzter Grund die unaufhebbare Endlichkeit alles Menschlichen darstellt. Zwei der schönsten Sentenzen gegen die Verabsolutierung von Wahrheitsansprüchen, die den humanen Gehalt skeptischen Denkens unterstreichen seien hier stellvertretend zitiert: „Niemand noch hängte sich die Wahrheit an den Arm des Unbedingten“ (KSA 4, 66). „Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, dass wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen“ (KSA 2, 698). Erinnert sei auch an Zarathustras gegen jedes Märtyrertum gerichtete Wort, dass Blut „der schlechteste Zeuge der Wahrheit“ (KSA 4, 119; vgl. KSA 6, 2, 34) ist.

durch den Intellekt, setzt voraus, dass dieser jenseits seiner Perspektive, diese selbst als bloße Perspektive erkennen könne und somit aber bereits auch überwunden habe:

„Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat [...] – das kann [...] auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn. Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte [...]. Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekreten, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe“ (KSA 3, 626f.).<sup>138</sup>

Ob eine solche Annahme, anders als vom Urheber intendiert, unbewusst und hinterrücks allerdings im Bann dessen verharret, von dem es sich zu befreien trachtet, der Identifizierung des Seienden mit dem Denkbaren und begrifflich Fixierbaren bzw. der Reduktion des Seins auf den mit sich selbst identischen Geist, wird nicht weniger zur Diskussion zu stellen sein als die bereits bekannte Aporie der Verabschiedung der Wahrheit bei gleichzeitiger Inanspruchnahme derselben zur Bestimmung des Charakters der dionysischen *Werde-Welt*.

Hier bleibt, vorschnelle ‚Fehlinterpretationen‘ ausbremsend, festzuhalten, was Nietzsche mit seiner Destruktion der Wahrheit *nicht* intendierte. Entgegen den Behauptungen so mancher postmoderner Nietzscheinterpretationen, die Nietzsches zum Selbstschutz aufgeführten Maskeraden auf den Leim gehend, das, was dessen Leiden im Innersten bewegte, den Nihilismus, blindlings affirmieren, ist darauf zu insistieren, dass Nietzsche, ganz Philosoph und Aufklärer, die ‚Strenge des Geistes‘, die ‚intellektuelle Redlichkeit‘ und die „höhere Sittlichkeit“ (KSA 9, 173) der Wissenschaft als führende Tugenden des Denkens bedingungslos gegenüber den Anmaßungen des ‚unreinen‘ Geistes verteidigte. Die „werthvollsten Einsichten sind die Methoden“ (KSA 6, 179) der Wissenschaft: „Etwas zu interpretiren [...] wenn die Wissenschaftlichkeit nicht das Gewissen führt“, ist ein geistloser „Rückstand“ von „Tüchtigkeit“ (KSA 13, 587).<sup>139</sup> Ganz im Geiste Platons pocht noch Zarathustra auf die basale Trennung der Sphären von Wahrheit und Dichtung: Die „Dichter sind mir auch nicht reinlich genug: sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief scheine“ (KSA 4, 165). An die Stelle ent-subjektivierender Objektivität als weltfremdem Maß aller Erkenntnis gilt es aber, „gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen“ (KSA 5, 364f.). Die Irreduzibilität des Perspektivismus ist nicht durch forcierte Abstraktionsleistungen des Erkenntnis-

138 Vgl. bes. KSA 12, 140f., 188, 238, 240f. u. 353; KSA 13, 280f.

139 Vgl. bes. den Aphorismus ‚Unsere Luft‘ in KSA 3, 533f.

jekts aufzuheben, sondern durch die aktiv aneignende Kraft, der Synthesis der Mannigfaltigkeit nutzbar zu machen: „Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“ (365). Dass auch eine solch umfassende Synthesis von Perspektiven keine Wahrheit, sondern, wie jede begriffliche Erkenntnis, eine „Reduktion der Erfahrung auf Zeichen“ (KSA 11, 646) zur Beherrschung der unendlichen Komplexität der Werde-Welt darstellt, versteht sich von selbst. Wenn die Perspektivität das Wesen des Lebens selbst ist, gilt es, sie zu affirmieren und mit der „Scheinbarkeit der Dinge nicht unzufrieden zu sein“ (648). Statt auf diese Situation weiterhin mit dem Absolutheitsanspruch auf Wahrheit zu reagieren, der, da er die Komplexität des Lebens negieren muss und sich daher für Nietzsche als Wille zum Tode zu erkennen gibt, gilt es die unabgeschlossene Unendlichkeit der Perspektiven als Herausforderung anzunehmen: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt“ (KSA 3, 627). Wahrheit löst sich so schließlich auf in „Werthschätzung“ (KSA 12, 352), dass etwa „Schein weniger Werth als die ‚Wahrheit‘“ (KSA 5, 17) habe, die selbst wieder nur ‚Erscheinung‘ des Willens zur Macht ist:

„Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgiebt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus ad infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das ‚an sich‘ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘. Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die errathbare gleichsam seiend gemachte Welt sein. Logisirung, Rationalisirung, Systematisirung als Hilfsmittel des Lebens“ (KSA 12, 385).

Dieser Trieb zur Wahrheit als Ausdruck des Willens zur Macht hat sich institutionalisiert in der Wissenschaft, deren Werte und Erkenntnisse den Boden einer ganzen Kultur abgeben. Nietzsche hat, wie überdeutlich geworden sein sollte, zu keinem Zeitpunkt die Wissenschaft und ihre Erkenntnisse abstrakt negiert: „Die Wissenschaft zu verwünschen, weil ihre Art bisweilen wehe thut, wäre so klug als Feuer zu verwünschen weil ein Kind oder eine Mücke sich daran verbrannt hat. In der That verbrennen sich jetzt nur Mücken und Kinder an der Wissenschaft – ich meine die Schwärmer“ (KSA 9, 24). Der aktuelle Stand ihres Wissens, sofern er überhaupt noch zu überblicken ist, ist für Nietzsche der Ausgangspunkt jeder redlichen Argumentation. Das Daseinsrecht der Wissenschaft wird von Nietzsche keineswegs hinterfragt, was in seinen Augen, da sie signifikanter Ausdruck des unhinterfragbaren Machtgeschehens ist, sich geradezu als

absurd ausnehmen würde. Nietzsche bleibt vielmehr seiner Fragestellung treu, die ihn seit seiner Tragödienschrift bewegt: Wie weit reicht das Wissen der Wissenschaft, auf welchen zumeist unerkannt bleibenden ontologischen Prämissen ruht sie und, vor allem, welcher Wert kommt ihr und ihrem Ethos der unbedingten Suche nach Wahrheit zu?

Die erste Frage beantwortet sich leicht, wenn in Erinnerung gerufen wird, dass nach Nietzsche der menschliche Erkenntnisapparat im Kern ein Apparat zur Fälschung und Bemächtigung des Seienden ist. Wissenschaft ist für Nietzsche ‚radikal-konstruktivistische‘ Manipulation von Natur. Ihr wenig erhabenes, aber ganz und gar legitimes Ziel ist nicht Wahrheit, sondern Herrschaft: „Wissenschaft“ [...] ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten ‚Gesetze‘ zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürzter) Beschreibung des Geschehens“ (KSA 11, 209). Noch die Wissenschaft treibt es „mythologisch“, wenn sie den „Zwang, die Zahl, das Gesetz“ (KSA 5, 36) in das Wesen der Dinge selbst hineindichtet. Gegen den „Positivismus“ gerichtet, insistiert Nietzsche daher darauf, dass es keine „Thatsachen“, sondern „nur Interpretationen“ gibt, denen die Unendlichkeit des „Perspektivismus“ der weltauslegenden „Triebe“ und „Bedürfnisse“ (KSA 12, 315) zu Grunde liegt.<sup>140</sup>

Was die Frage nach den ontologischen Prämissen der Wissenschaft betrifft, ist festzuhalten, dass Nietzsche seinen früh gehegten Verdacht, dass die Wissenschaft auf dem Glauben an eine optimistische Moral gründet, in seinen späteren Schriften, wie dargelegt, zu verifizieren und zunehmend mit dem Willen-zur-Macht-Theorem zu untermauern versucht. Die platonisch-christliche Grundannahme, „dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist“, ist ihm der „metaphysische Glaube [...], auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ (KSA 3, 577). Dieser „Glaube an die Vernunft“ beruht auf den „moralischen Vorurtheilen“, dass das Sein seinem Wesen nach vernünftig und somit der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Nietzsche betrachtet die Vorstellung, dass das Denken ein „Maß des Wirklichen ist“, als eine kontrafaktische „Vertrauensseligkeit (auf ein essentielles Wahrheits-Princip im Grunde der Dinge)“: „Wir können gerade gar nichts denken, in wiefern es ist“ (KSA 12, 107). Nietzsche begründet diese These mit der bereits bekannten Behauptung über das Wesen der dionysischen *Werde-Welt*: „gesetzt alles ist Werden, so ist Erkenntnis nur möglich auf Grund des Glaubens an Sein“ (106). Die Wissenschaft als Ausdruck des Willens zur Wahrheit unterliegt nach Nietzsche daher einem dialekti-

140 Vgl. zur Herrschaft als Quintessenz von Wissenschaft sowie zu ihrem radikal-konstruktivistischen Charakter KSA 3, 110, 421f., 473, 477, 514 u. 625f.; KSA 5, 28, 36f. u. 41; KSA 9, 303, 308-12, 446, 449f., 554, 570, 575 u. 637; KSA 11, 89-91, 194, 209, 269, 284, 438, 477, 504, 631, 646, 655 u. 688; KSA 12, 104f., 137, 237, 255, 299, 314f. u. 395f.; KSA 13, 257-59, 271, 442f. u. 446.



schen Prozess der Selbstaufhebung: Die Erkenntnis untergräbt ihr eigenes metaphysisches Fundament – den Glauben an die Wahrheit des Seins und das Sein der Wahrheit – indem sie am Ende eines Jahrtausende fortschreitenden Prozesses der Erkenntnis um jeden Preis schließlich einsieht, dass sie nicht der Wahrheit teilhaftig zu werden vermag, sondern sich als Ausdruck des Willens zur Macht begreift, dessen Telos Herrschaft über die *erkennbar* unerkennbare Welt des dionysischen Chaos ist. Zieht die Wissenschaft diesen, für Nietzsche unvermeidbaren, Schluss nicht, wird sie, da sie an die metaphysischen Fundamente der Logik glaubt, zur „Gegnerin der Wahrheit“ (KSA 13, 228), die vor ihrer eigenen Konsequenz, der nihilistischen Leugnung der Wahrheit, zurückschreckt:

„Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen. Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich eben damit entwerthet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen, alle diese Werthe, psychologisch nachgerechnet, sind Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge anzusetzen“ (KSA 13, 49).

Nietzsches radikale Kritik zielt auf die Wissenschaft, sofern diese sich darüber täuscht, mehr zu sein als ein pragmatisches Mittel zum Zweck der Herrschaft im Kampfgeschehen des Willens zur Macht. Die Kritik terminiert in einem doppelten Vorwurf an die Wissenschaft, der die Kontinuität im Denken Nietzsches jenseits der differierenden Experimental-Perspektiven in aller Deutlichkeit zu Tage fördert: Einerseits täuscht sich die Wissenschaft über den Wahrheitsgehalt ihrer Aussagen und unterschlägt zugleich ihre uneingestandenen ontologischen Prämissen. Andererseits kann die Erkenntnis zwar hierauf reflektieren, d.h. das Wissen um das fundamentale Unwissen menschlicher Erkenntnis erkennen. Dieser Prozess aber endet im Nihilismus (der Destruktion der Wahrheit). Wenn aber, so Nietzsches Schluss, das Streben nach Wahrheit nur die Einsicht in die Unwahrheit aller Erkenntnis zeitigt, ist der unhinterfragte Wert des Willens zur Wahrheit zu hinterfragen: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik“ (KSA 5, 401). Steht dieser dem Willen zum Leben entgegen? Nietzsche sieht am Grunde des Willens zur Wahrheit einen doppelbödigen Willen zum Tode walten. Während die moralische Metaphysik des Seins eine Ideal-Vernunft-Welt fingiert, die das dionysische Werden als einzig wirklich existente Welt abwertet und verneint, ist es der Charakter der Letzteren, nämlich universeller Schein und darum gerade nicht Wahrheit zu sein, welcher den Willen zur Wahrheit als sich selbst täuschende Täuschung offenbart: „Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden – ja zuletzt kann der Grundirrthum eingesehn werden worauf

alles beruht [...] – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht“ (KSA 9, 504). Wenn Wahrheit aber nicht ist, sondern nur Schein, so ist der Wille zur Wahrheit ein Wille zum Nichts, ein Ausdruck von Leben, welches das Leben selbst verneint:

„Nietzsche wertet die Werte ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ um. Das geschieht aufgrund des Gedankens, daß Irrtum, Täuschung, Schein in hohem Maße lebensbedingend sind. Ihr Wert liegt in ihrer lebenserhaltenden und lebensfördernden Funktion. Der Wert des Wahren kann für Nietzsche in gar nichts anderem bestehen als in dieser Funktion. Wert und Funktion für das Leben sind nun aber dem Unwahren und dem Wahren bei Nietzsche nicht äußerlich. Es läßt sich gar nicht angeben, was Unwahrheit [...] und Wahrheit sind, ohne gerade ihren Wert und ihre Funktion für das Leben zu bestimmen. Das aber heißt: Haben Unwahrheit und Wahrheit die gleiche Funktion und den wesentlich gleichen [...] Wert für das Leben, dann sind sie verwandt, ja wesensgleich. [...]. ‚Wahr‘ und ‚falsch‘ können aufgefaßt werden [...] als Abstufungen des einen Scheins.“<sup>141</sup>

Am Ende von Nietzsches Denkbewegung schließt sich so der Kreis: Der Mensch von aller Wahrheit, ausgenommen dieser tragischen Wahrheit selbst, verdammt, bedarf nicht der sich selbst zerstörenden Erkenntnis, sondern des Scheines der Kunst als des tiefsten Ausdrucks der Bejahung der dionysischen als einzig existenter Welt. Die Kunst als (selbst)bewusster Schein ist die Wahrheit, während die Wahrheit der Wissenschaft ein sich selbst verbergender Schein ist, der, wenn er sich lüftet, im Nihilismus endet. Die Wissenschaft ist gegenüber der Kunst im eigentlichen Sinne die defizitäre Lüge, da sie eine sich mit der Wahrheit verwechselnde, lebensverneinende Schein-Welt konstruiert, während die Kunst den Schein als einzige Realität nur noch einmal in einer „Auswahl, Verstärkung, Correctur“ (KSA 6, 79) *verdoppelt* und somit *bejaht*:

„Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben die Lüge nöthig, um über diese Realität, die ‚Wahrheit‘ zum Sieg zu kommen, das heißt um zu leben [...]. Daß der Charakter des Daseins verkannt wird – tiefste und höchste Geheim-Absicht der Wissenschaft [...]. Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben (KSA 13, 193f.).

Es gilt zu rekapitulieren: Die Wissenschaft und der Wille zur Wahrheit beruhen auf einer moralischen Ontologie, die qua den notwendigen Vernunftkategorien eine fingierte Welt konstruiert, der nicht nur keine Wahrheit inhäriert, sondern der die einzige Wahrheit – das dionysische Werden – notwendig verborgen bleibt. Das Telos der Wissenschaft ist daher auch keineswegs Wahrheit, sondern

141 M. Fleischer: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 156.

Herrschaft über das komplexe Chaos-Geschehen der Wirklichkeit. Der Wille zur Wahrheit ist aber nicht allein eine solche Erscheinung des Willens zur Macht als Grundgeschehen in der Werde-Welt, sondern, wie der dialektische Prozess der Selbsterkenntnis die Erkenntnis in das tödlich blendende Licht der tragischen Wahrheit universeller Dunkelheit befördert, ein versteckter Wille zum Tode: Die moralische Ontologie des wahren Seins und des Seins der Wahrheit wertet in einem ersten Schritt, der Himmelfahrt des Geistes, die allein existierende dionysische Wirklichkeit ab, um in einem zweiten Schritt, der Selbstaufklärung, sich selbst negierend, die Vernunftkategorien im Sinne einer metaphysischen ‚wahren Welt‘ als inexistent zu erweisen und mit diesem Verlust der (ontologischen) Wahrheit den Nihilismus zu generieren. Am Ende dieser negativen Phänomenologie des Geistes steht das absolute Unwissen, ein „*Pan-Illusionismus*“<sup>142</sup>, dessen lebensbejahende Affirmation allein noch die Kunst ist: „Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an ihr zu Grunde gehen“ (KSA 13, 500).

Es ist dieser Gedankengang, der tragische Verlust der Wahrheit, der nicht allein das argumentative Zentrum der tragischen Aufklärung darstellt, welches Nietzsches Philosophie über alle verschiedenen Werkphasen und Experimental-Perspektiven hinweg, gleichsam als deren Substanz, verbindet, sondern auch die Kritik an dieser im Kern begründet. Bereits angedeutete Kritikpunkte an Nietzsches zentraler Argumentation müssen hier nochmals konkretisiert und spezifiziert werden, bevor, die primäre Fragestellung nicht aus dem Auge verlierend, abschließend – nach zwingend gebotenen Einwänden – der aufklärerische Gehalt von Nietzsches Kritik wissenschaftlicher Erkenntnis, ihre Nähe zur Kritischen Theorie, insbesondere Adornos, und ihr über sich selbst hinaus (ver)weisendes Potential skizziert wird.

Nietzsche ist durchaus bemüht, nicht die traditionelle metaphysische Weltverdoppelung in den scheinhaften mundus sensibilis und den wahren mundus intelligibilis durch eine andere, dionysische Weltverdoppelung in wahre Werde-Welt und falsche Welt des verstellenden Denkens zu substituieren. Seine radikale Erkenntniskritik führt ihn bisweilen dazu, auch die „formlos-unformulierbare Welt des Sensations-Chaos“ weniger als (ontologisch wahren) Gegensatz zur verstellten und verstellenden Konstruktionswelt des menschlichen Geistes als als „andere Art Phänomenal-Welt, eine für uns ‚unerkennbare‘“ (KSA 12, 396), darzustellen. An dem Grundzug seiner Argumentation ändert dies allerdings nichts. Dieser müsste sonst aufgegeben werden, da er sich, indem er sehr wohl Erkenntnis über das Unerkennbare beansprucht, selbst widerspricht: Die Bestimmung des Lebens als Wille zur Macht und nichts außerdem ist als Konkretisierung des dionysischen Charakters der Welt die letztlich unausgewiesene und im Endeffekt dogmatisch gesetzte These, die, das haben die einschlägigen Zitate hinlänglich

142 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 271.

bewiesen, der gesamten Argumentation zu Grunde liegt.<sup>143</sup> Da das Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf, sich bezüglich Nietzsches Argumentation selbstredend verbietet<sup>144</sup>, ist nochmals auf ihre immanente Schlüssigkeit zu re-

143 Gegenüber dem teilweise hypothetischen Charakter der Formulierungen des Willens-zur-Macht-Theorems (vgl. Fn. 146) ist nochmals der ‚ontologische‘ Charakter von Nietzsches Argumentation zu unterstreichen, der sich insbesondere im späten Nachlass Bahnbricht und qua erneuter Inthronisierung der Kunst den argumentativen Kreis zur ‚Geburt der Tragödie‘ schließt: „Wie viel Wahrheit erträgt ein Geist, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?“ (KSA 6, 259) wurde zur Frage, die Nietzsche nach Selbstauskunft am meisten bewegte. Der Irrtum ist am Ende nicht mehr ein universelles Faktum und auch nicht „Blindheit“, sondern nur noch „Feigheit“ (259) vor der dionysischen Wahrheit: „Wenn Alles fließt, so ist die Vergänglichkeit eine Qualität (die ‚Wahrheit‘) und die Dauer und Unvergänglichkeit bloß ein Schein“ (KSA 13, 46). Es ist die dionysische Ontologie, die im Endeffekt die bereits angedeutete Behauptung, dass die Wissenschaft eine Kraft der Lüge und Unwahrheit sei, fundiert: „Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines [des Menschen; d. Verf.] Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der ‚Wahrheit‘, zur ‚Verneinung der ‚Wahrheit‘“ – der Mensch, ein „Genie der Lüge“ (520). Die Kunst im engen Sinne des Wortes bleibt dagegen sowohl gegenüber dem Lügencharakter als auch dem Prozess der Selbstnegation des Wissens die wertvollere Macht: „Die Kunst als Erlösung des Erkennenden, – dessen, der den furchtbaren Charakter des Daseins sieht sehn will, des Tragisch-Erkennenden“ (521). Für den alten Nietzsche steht daher wie für den jungen fest, „daß die Kunst mehr werth ist als die Wahrheit“ (522).

144 Wollte man einmal Nietzsches genealogische Methode auf ihn selbst anwenden, so ließe sich ein explizit politisches Motiv seiner Wissenschafts- und Logikkritik aufzeigen. Wissenschaft und Logik haben einen fundamental demokratischen Charakter: „Die Wissenschaft ist grund-demokratisch und antioligarchisch“ (KSA 12, 349). So betrachtet, richtet sich Nietzsches Kritik nicht vorrangig auf eine Kritik der Herrschaft des Begriffs über sein nichtidentisches Objekt, sondern auf dessen egalitäres Wesen: „Das Begierden-Erdreich, aus dem die Logik herausgewachsen ist: Heerden-Instinkt im Hintergrunde, die Annahme der gleichen Fälle setzt die ‚gleiche Seele‘ voraus. Zum Zweck der Verständigung und Herrschaft“ (308) – „Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik“ (KSA 3, 584). Konsequenter sieht Nietzsche auch in der „Dialektik“ ein „Pöbel-Ressentiment“ gegen die sich selbst legitimierende „Autorität“ (KSA 6, 70) traditioneller Herrschaft. Nietzsches Kritik am begrifflichen Denken lässt sich zwar nicht politisch widerlegen; dass diese aber bis in ihre subtilsten Interpretationen hinein auch politisch motiviert ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Auch hier gilt es, Nietzsche, der ostentativ den „Aristokratismus“ gegen die „Heerdenthier-Ideale“ (KSA 13, 65) verteidigt, nicht zu verharmlosen, was weder ihm noch seiner Sache gerecht wird: Seine (politisch) intendierte Umwertung der Werte zielt *nicht* auf die postmoderne ‚Differenz‘ und ‚Pluralität‘. Vgl. auch zur Interpretation des Willens zur Wahrheit als verkappten Machtwillen der Schwachen die (völlig von Kritik freie) Darstellung von W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 95-99. Im Übrigen hat Nietzsches politische ‚Ableitung‘ der Logik ein fundamentum in re. Die ‚Entdeckung‘ der logischen Gesetze steht im Kontext spezifischer Herrschaftsverhältnisse: „Die formale Bestimmung von Wahrheit als Allgemeinverbindlichkeit der Rede ist verwiesen auf den historischen Prozeß der Herstellung einer politischen Öffentlichkeit, wenn auch nicht aus diesem begründbar. [...]. Die antike Gestalt der politischen Einheit der Subjektivität setzt die Befreiung der vernünftigen Subjekte von körperlicher

flektieren. Es sei hierzu an Heideggers Versuch der Apologie der sich selbst widersprechenden Leugnung der Wahrheit erinnert.

Auf die These, dass die Leugnung der Wahrheit als Illusion bzw. perspektivischer Schein selbst ein Wissen um die Wahrheit voraussetzt, dass noch die Negation der Erkenntnis Erkenntnis ist und somit ihre Existenz unfreiwillig bestätigt oder, formal expliziert, Nietzsches Argument zur Voraussetzung hat, was es leugnet, antwortet Heidegger, m. E. durchaus im Geiste Nietzsches, dass die Haltbarkeit dieser Gegenthese demselben Widerspruch erliegt und somit sich als gegenstandslos erweist. Das Gegenargument setzt nämlich ebenfalls voraus, was gelehnet wird: die Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit des Denkens. Da der Maßstab des Denkens aber gerade der hinterfragte Maßstab ist, ist eine Widerlegung qua (logischem) Denken nicht möglich. Das heißt, wenn das Denken un-aufhebbar ‚unwahr‘ ist, dass sein Maßstab nicht der der Wahrheit sein kann. Dies ist (positiv) in der Tat nicht mehr durch das Denken selbst widerlegbar: Die Vernunft kann keinen Zwang ausüben, sondern muss sich bei dem Versuch bescheiden, Einsicht zu vermitteln. Indirekt lässt sich allerdings, dies hat sich bereits ge-

Arbeit und [...] die Ausübung herrschaftlicher Gewalt auf die Produzenten voraus, und diese Voraussetzung ist selbst nur gewährleistet durch den Zusammenhalt aller Bürger gegen die Sklaven.“ Karl Winfried Schmidt: Logik und Polis: zum Verhältnis von Vernunft, Recht und Herrschaft in der griechischen Antike, Diss. Hannover 1982, S. 120f. Während für Nietzsche die Partial-Demokratisierung von Herrschaft bereits ein Zeichen der Dekadenz ist, zeichnen sich herrschaftskritisch-materialistische Versuche einer Ableitung der Logik durch sich selbst widersprechende Reduktionismen und Fehlschlüsse (vgl. ebd., bes. S.1-8) aus. So wird fälschlicherweise die Differenz zwischen Genesis, Geltung und Funktion der Logik eingeebnet. Aus der Tatsache, dass die Reflexion auf die logischen Formen unter spezifischen Herrschafts- und Gewaltverhältnissen stattfindet, wird geschlossen, dass sie selbst nichts als Formen von Herrschaft seien. Prominentestes Beispiel eines solchen ‚herrschafts-soziologischen‘ Fehlschlusses dürfte die ‚Dialektik der Aufklärung‘ Horkheimers und Adornos sein, deren tiefe Einsichten in den Prozess der Zivilisation selbstredend ihrerseits nicht auf ihre steilsten Thesen reduziert werden können. Aus dieser nietzscheanisch inspirierten Synonymisierung von Rationalität und Herrschaft bzw. Wissen und Macht, folgt notwendig, die wohl kaum intendierte Aporie, dass entweder beide rational – Herrschaftskritik mithin irrational ist – oder irrational sind, was aber hieße, dass die Kritik an Herrschaft sich aus einem Jenseits menschlicher Erkenntnis begründen müsste. Hiergegen ist nochmals die Reflexion auf die Ambivalenz der bisherigen Geschichte der Vernunft voranzutreiben: „In der Verselbstständigung der Logik gegenüber ihren Entstehungsbedingungen liegt nicht nur die blinde Abdichtung gegen das Leiden der Unterdrückten, deren Arbeit Voraussetzung selbstbewusster Subjektivität in der Polis war, sondern auch ein Potential von Freiheit und Autonomie [...]. Obgleich im Zwangscharakter der logischen Prinzipien die Gewalt rationalisiert sich fortsetzt, die das Bewusstsein von jenen zur Voraussetzung hatte, und obgleich Logik ihrer gesellschaftlichen Funktion nach bis heute stets ebenso der Selbstbehauptung der falschen Allgemeinheit dient [...], so antizipiert sie ihrem wesentlichen Gehalt nach, der Beziehung auf objektive Wahrheit [...] die gewaltfreie Übereinstimmung aller Subjekte“. Ders.: R.W. Müllers Geld und Geist, S. 514f.

zeigt, die Konsequenz einer solchen Argumentation aufzeigen: Dieser bleibt entweder nur das sich vor sich selbst fürchtende radikal skeptizistische Schweigen oder die Absage an *jedlichen* Wahrheitsgehalt *aller* von ihr getroffenen Aussagen. Nietzsches Philosophie hat aber weder den einen noch den anderen Weg der Selbsterstörung, sondern den Weg einer letzten Fundierung eingeschlagen. Diese ist der, nach dem Sturz des absoluten Idealismus, in verschiedensten Gestalten Urstände feiernde, vermeintlich *unmittelbare* Maßstab des *Lebens* selbst: „Solche Unmittelbarkeit bezieht ihren Zauber aus der Negation der begrifflichen Vermittlung, die als blutleere Abstraktion hingestellt wird. Sie verheißt demgegenüber das Geheimnis des Unbegreiflichen und Unverfügbaren, und sei es das Geheimnis des wirklichen, sinnlichen Lebens, das sich keiner Reflexion erschließt.“<sup>145</sup>

Wenn Nietzsches Theorem des Willens zur Macht, seine Bestimmung der dionysischen Welt als ein unaufhebbares Geschehen der Ausbeutung, Vergewaltigung, Grausamkeit und universellen Lüge, die Herrschaft zum Wesen des Werdens stilisierend, nicht moralisch, d.h. letztlich aber nicht immanent, kritisiert werden soll, so bleibt die Frage nach der Plausibilität von Nietzsches Destruktion der Wahrheit.<sup>146</sup> Nietzsches Philosophie gehört in die Nachgeschichte des deutschen Idealismus.<sup>147</sup> Wie angedeutet, radikalisiert sie Kants kopernikanische

145 Andreas Arndt: Unmittelbarkeit, Bielefeld 2004, S. 16.

146 Dass sich hier sofort wieder das Argument einstellen mag, dass diese Frage gegenstandslos geworden sei, wäre nur dann zutreffend, wenn Nietzsche die benannten Konsequenzen aus seinen eigenen Argumenten gezogen hätte, was er nicht tat. Da seine weitreichenden, m.E. aporetischen Ausführungen *einen* Grund haben, der für sich beansprucht, wahr zu sein und der gesamten Argumentation zur Basis dient, ist dieser auf seine (Wahrheits)Gehalt hin zu analysieren. Auch ein anderes Gegenargument vermag die Kritik an Nietzsche nicht zu negieren: Der Wille zur Macht sei, wie Nietzsche mehrfach betont, eine „Hypothese“ (KSA 13, 262) oder „Formel“ (KSA 12, 161), der „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ (629) und folglich keine Ontologie. Dies ist richtig und unterstreicht nochmals Nietzsches Problembewusstsein. An den Gegenargumenten ändert dies indessen nichts: Dann ist eben der Wille zur Macht nicht als ontologische These, sondern heuristische Hypothese defizitär, sein Auslegungsversuch nicht überzeugend.

147 Ihre Vorgeschichte, die sich seit dem hohen Mittelalter bahnbrechende epochale nominalistische Aufklärung, muss hier ausgeblendet werden. Einige Anmerkungen seien allerdings gestattet: Nietzsches impliziter Vorwurf, dass die Logik sich zur Onto-Logik hypostasiere, trifft fraglos den Neuplatonismus: „Logik war selbst Wissenschaft vom Logos, als dessen Inbegriff der göttliche Geist galt.“ G. Mensching: Das Allgemeine und das Besondere, S. 44. Bereits Abaelard hat aber im 12. Jahrhundert, ausgehend von dem Nominalismus Roscelins, den falschen Schluss von Denkbestimmungen auf Bestimmungen des Seins fundamental kritisiert, indem er zwischen dem *modus intelligendi*, der Weise des Erkennens, und dem *modus subsistendi*, der Weise des Seins, unterschied. Vgl. zu Abaelard ebd., S. 139ff. Bereits mehrere Jahrhunderte vor Nietzsche war das philosophische Bewusstsein mithin längst nicht mehr so naiv wie Nietzsche, zumindest im Ansatz, unterstellt. Ockham zieht dann, nicht zufällig zur Zeit der fundamentalen Krise

Wende des Denkens in einer Art und Weise, die eine verborgene Nähe – ein Thema für sich – zum absoluten Idealismus verrät. Während für Hegel die transzendentalen Bestimmungsprozesse sich zu Erzeugungsprozessen der Dinge transformieren und die Nichtidentität der Mannigfaltigkeit der empirischen Welt in die Identität des sich selbst im Anderen begreifenden Geistes als der einzig wahrhaften Realität aufgehoben wird, verschwinden bei Nietzsche nicht weniger die (denkunabhängige) Realität und Objektivität alles Seienden, welches sich in die herrschaftlich-verfügende Konstruktion des Willens zur Macht auflöst. Noch Nietzsches radikal-nominalistische (Selbst)Zerstörung des Geistes lässt diesen am Ende triumphieren. Die Welt jenseits des menschlichen Zugriffs und seiner Allmachtsphantasien löst sich auf: „Es giebt keinen Stoff, keinen Raum [...], keine Form, keinen Leib und keine Seele. Kein ‚Schaffen‘, kein Allwissen – keinen Gott: ja keinen Menschen“ (KSA 9, 686). Was an den Objekten erscheint, ist auch für Nietzsche in absolut-idealistischer Manier immer wieder nur das, was der Mensch in sie hineingelegt hat: „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugniß des Menschen: als seine schönste Apologie. [...], daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte“ (KSA 13, 41).

---

des mittelalterlichen Ordo im 14. Jahrhundert die äußerst modernen Konsequenzen des Nominalismus, die sich in ihrer Radikalität nicht vor Nietzsche zu ‚verstecken‘ brauchen: Schon ihm sind die wissenschaftlichen Begriffe bloß instrumentelle und willkürliche Zeichen ohne Bezug zu einer extramentalen Realität. Und Gott selbst als Garant der Rationalität und Erkennbarkeit der Welt ist für Ockham bereits gestorben. Da sein Wesen nicht die Vernunft, sondern die absolute Macht ist, kann er zur Ursache der Täuschung und des Nichts werden. Vgl. ebd., S. 318ff. Nicht zufällig im Dunstkreis der Apologie des päpstlichen Absolutismus wird zudem eine metaphysische Idolatrie der Macht betrieben, die Nietzsches Wille-zur-Macht-Theorem als keineswegs moderne Novität erscheinen lässt: „Das Wesen des Menschen besteht“ bereits hier „nicht mehr primär in der Vernunft, sondern in der Macht.“ Ebd., S. 303. „Das Innere der Dinge ist nach dieser Metaphysik nicht mehr statische, qualitativ zu bestimmende Essenz, sondern ein Quantum Kraft, die sich äußern muß, um die Existenz des Dinges zu behaupten.“ Ebd., S. 313. Fazit: „Die im 14. Jahrhundert anbrechende Epoche, im Kern bereits Neuzeit, ist ohne die innerlich konsequente Ambivalenz der neuen Denkweise auch in ihrer realhistorischen Struktur nicht zu begreifen. Die fatale Folgerichtigkeit, mit der seither Fortschritte und Katastrophen einander wechselseitig bedingen, die Dialektik des Fortschritts, ist das Produkt jenes Zeitalters [...]. Die Verselbständigung partikularer Kollektive und die Emanzipation des Einzelnen haben die Idee der persönlichen Freiheit gebracht und zugleich die Unterwerfung unter das universale Gesetz des Krieges aller gegen alle.“ Ebd., S. 320. M.E. radikalisiert sich diese Dialektik im Denken Nietzsches als gleichsam adäquater Ausdruck der autodestruktiven Real-Dialektik der Moderne. Im Übrigen taucht ebenfalls bereits im 14. Jh. der, durchaus im späteren Sinne Nietzsches verstehbare, Ausruf: ‚Deus est mortuus‘ auf. Vgl. Olaf Pluta: ‚Deus est mortuus.‘ – Nietzsches Parole ‚Gott ist tot‘ in einer Geschichte des Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: Friedrich Niewöhner/Olaf Pluta (Hg.): *Atheismus im Mittelalter und der Renaissance*, Wiesbaden 1999.



Nietzsches Dechiffrierung des Willens zur Wahrheit als Erscheinung des Willens zur Macht unterstellt dem menschlichen Subjekt eine Macht über die Objekte, die subjektivistisch ohne Subjekt die Präponderanz des Objekts negiert und deren Folgerungen sich nicht als schlüssig erweisen. Es bleibt schleierhaft, wie auch nur die simpelste Veränderung von Natur durch Arbeit und die Objektivation naturwissenschaftlichen Wissens, dessen Wirklichkeit – auch für Nietzsche – unbestreitbar ist, in den technischen Produktivkräften möglich sein soll, wenn das menschliche Denken nichts in der Wirklichkeit zu treffen vermag und diese gänzlich unbestimmt ist. Die totale Konstruierbarkeit der Objekte würde das Fehlen eines *jeglichen* Widerstandes einer wie auch immer zu bestimmenden Eigenlogizität dieser voraussetzen: Dass die Kategorien des Denkens und das naturwissenschaftliche Experiment unabhängig von jeglicher An-sich-Bestimmtheit des Objekts – für Nietzsche nichts als eine „dogmatische Vorstellung, mit der man brechen muß“ (KSA 13, 62) – das zu erkennen vermögen, was sie völlig beliebig in dieses ‚getragen‘ haben, ist schwerlich zu behaupten.<sup>148</sup> Dass die moderne Naturwissenschaft keinen kontemplativen, sondern einen produktiven Charakter hat<sup>149</sup>, sei dabei genausowenig bestritten wie die Unhintergebarkeit der nominalistischen Selbstaufklärung des Denkens, die jede Annahme eines unmittelbaren Spiegelverhältnisses von Denken und Sein als epistemologische Naivität entlarvt hat. Jede Erkenntnis ist vermittelt durch ein erkennendes Subjekt und dessen konstruierende (Denk)Tätigkeit. Die Restitution einer naiv-realistischen Ontologie ist objektiv nicht mehr möglich, fiele sie doch hinter den Stand der Reflexion zurück. Anders aber als Nietzsche, dessen Zerstörung der Wahrheit zum einen immer wieder in einen naiven Realismus der vermeintlichen Unmittelbarkeit des Lebens zurückfällt, um, zum anderen, von hier aus zum Salto mortale in den subjektiven Idealismus eines Voluntarismus Anlauf zu nehmen, dem sich die Welt auflöst in beliebig manipulierbares Material – Ausdruck des ideologischen Scheins der kapitalistischen Produktionsweise, die alles Seiende auf die Verfügbarkeit für die Verwertung des Wertes reduziert und zur reinen Quantität degradiert – sprengt materialistische Dialektik die idealistische Präokkupation der Wirklichkeit durch den Geist: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“<sup>150</sup> Was dies im hier behandelten Zusammenhang bedeutet, hat Adorno an anderer Stelle ausgeführt:

148 Wenn „das Experiment nur die Realisierung ideeller Konstrukte in einen beliebig formbaren Material wäre, so könnte es keine Widerlegung einer hypothetischen Annahme durch das Experiment geben: jedes Experiment ergäbe eine Bestätigung, gleich welcher Theorie, es wäre überflüssig. Zwar sind im Experiment konstruktive, operationale Bestimmungen vorgegeben, aber diese sind nicht dem Gegenstand einfach aufzuzwingen, sondern ebensosehr wie sie ihm aufgezwungen werden, auch nach ihm einzurichten.“ P. Bulthaup: Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften, S. 86. Vgl. ebd., S. 49f.

149 Vgl. ebd., S. 31ff.

150 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 193.

„Am Extrem jedoch, in das Subjektivität sich zusammenzieht, vom Punkt seiner synthetischen Einheit her, wird immer nur das zusammengekommen, was auch an sich zusammengehört. Sonst wäre Synthesis bloße klassifikatorische Willkür. Freilich ist solche Zusammengehörigkeit ohne den subjektiven Vollzug der Synthesis ebenso wenig vorzustellen. Noch vom subjektiven Apriori ist die Objektivität seiner Geltung einzig zu behaupten, wenn es eine objektive Seite hat; ohne diese wäre das vom Apriori konstituierte Objekt eine pure Tautologie für Subjekt.“<sup>151</sup>

Das materialistische Theorem einer Präponderanz des Objekts, dass der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht in den subjektiven Bedingungen der Erkenntnis auflöst, „entzaubert das Schöpfungstum des Geistes“, intendiert den „Sturz des Anthropozentrismus“<sup>152</sup> und transzendiert die, ob realistisch oder nominalistisch konnotierte, Immanenz des Geistes.<sup>153</sup>

Auch wenn man nach dem Dargelegten Grund zur Zustimmung zu dem Urteil hat, dass bei Nietzsche von „einem geschlossenen oder gar systematischen Ganzen seiner epistemologischen Vorstöße [...] keine Rede“ sein kann und viele seiner Argumente ein „Resultat einer fast absurden Überbietungslogik“ darstellen, die in einer „selbstwidersprüchlichen und unhaltbaren Position“<sup>154</sup> enden, die

151 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 755.

152 Ebd., S. 749.

153 Fleischer kommt jenseits der Begrifflichkeiten eines kritischen Materialismus zu vergleichbaren Ergebnissen: Weder gibt es ein Zurück hinter die kopernikanische Wende der Erkenntnis noch ist die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis oder der Irrtum als mögliche Bedingung des Lebens und die Verwandtschaft von Wissen und Macht zu leugnen. Dennoch ist über die Hybris des modernen Erkenntnisobjekts, dessen Apologet und Kritiker Nietzsche in einer Person war, hinauszugehen: „Wir machen die Realität für uns erkennbar durch Schemata (Nietzsche) bzw. durch Kategorien und Grundsätze (Kant) und dann auch durch Methoden (Descartes). [...] Dabei vollziehen wir keine Angleichung an eine Realität, die ‚an sich‘ schon in diesen Formen vorläge. Und dennoch ist zu sagen: Die Realität selbst muß es mit ermöglichen, daß wir sie in diesen Formen denkbar machen. Sie muß in diesen Formen begegnen können, erscheinen können, sich zeigen können. Sie selbst ermöglicht den Erfolg der von uns an sie herangetragenen Formen. [...] Die menschliche Vernunft macht sich die Realität erkennbar, indem sie sie auslegt. Die Formen, in denen das geschieht, sind wahr, weil die Realität sich durch sie auslegen läßt. Durch welche anderen Formen sie anderem [...] Denken auslegbar wäre, bleibt der menschlichen Vernunft verschlossen. [...] So stellt sich jetzt nach Nietzsche, ihre Endlichkeit dar.“ Dies.: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 194f. Was ich mit K.H. Haag als ‚negative Metaphysik‘ bezeichne, titulierte Fleischer als „onto-transzendente Wahrheit“ (S. 196). Die sozialwissenschaftliche Debatte zwischen Konstruktivismus und Realismus in den ‚science wars‘ entpuppt sich unter diesem Aspekt als ausgesprochen unhistorisch und undialektisch. Vgl. J. Ritsert: Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften, S. 283ff., der anhand der hegelschen Vermittlungslogik einen dritten Weg jenseits vom idealistischen Konstruktivismus und naivem Realismus aufzeigt.

154 So Wolfgang Jordan in seiner instruktiven Studie: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006, S. 136. Während die Ausführungen zur sachlichen Nähe von Nietzsches Argu-

zwischen naivem Realismus und subjektivem Idealismus bisweilen unvermittelt changieren, und auch Habermas' Schluss, dass Nietzsche in den „Widerspruch einer Selbstverleugnung der Reflexion“<sup>155</sup> gerät, Wesentliches trifft, ist darauf zu insistieren, den Boten nicht mit der Botschaft zu identifizieren. Dies bedeutet, sollen denn Nietzsches philosophische Perspektiven und ihre möglichen Horizonte nicht gewaltsam halbiert werden, dreierlei miteinander vermittelte Sachverhalte wahrzunehmen: a.) Nietzsches Kritik, hierin Adornos kritischer Theorie verwandt<sup>156</sup>, an den Ansprüchen des begrifflichen Denkens im Allgemeinen und

menten zum Empfindungskomplexe-Monismus von Ernst Mach (ebd., S. 194-99) sehr erhellend sind, irritiert die unkritische Bezugnahme auf Lenins ‚Materialismus und Empiriokritizismus‘ (S. 201-208): Lenins Schrift stellt keine philosophische Reformulierung des Materialismus, sondern eine politisch motivierte naiv-realistische Ontologie dar, die, hinter die nominalistische Aufklärung und die kopernikanische Wende Kants zurückfallend, Reflexionsbestimmungen, also Denkleistungen menschlicher Subjektivität, zu vermeintlich denkunabhängigen Seinsbestimmungen hypostasiert. Neuerdings wird Lenins Angriff auf Bogdanov, der in Fragen der Kunstproduktion sehr viel revolutionärer und in Bezug auf die Fortschritte von Philosophie und Wissenschaft mehr up to date und liberaler war als sein kulturkonservativer, insgeheim platonisierender Widersacher, sowohl als ideale Antizipation der Verfahrensweise stalinistischer Schauprozesse als auch als ideengeschichtlicher Grund für die (späteren) Theorieblockaden des Sowjetmarxismus interpretiert. Vgl. die leider selbst nicht von personalisierenden Verkürzungen und polemischen Untertönen freien Ausführungen von S. Plaggenborg: *Experiment Moderne*, S. 47ff.

- 155 J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, S. 363. Vgl. auch den hervorragenden Aufsatz von Josef Früchtl: *Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas*, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 431-61. Früchtl legt nicht nur dar, inwiefern Nietzsche neben dem Triumvirat Hegel-Marx-Freud die „graue Eminenz“ (S. 434) in Adornos Philosophie darstellt, sondern bietet auch noch auf knappstem Raum eine sehr stringente Rekonstruktion von Habermas' Nietzschekritik (vgl. S. 445-56).
- 156 H. Zitko beschreibt, indem er gleichsam wesentliche Aspekte von Nietzsches Philosophie mittels Adornos ‚Negativer Dialektik‘ konkretisiert, treffend deren Verhältnis: „Was Adorno mit Nietzsche wesentlich teilt, ist seine spezifische Stellung zur klassischen Rationalität. Beide haben den Blick auf den mythischen Charakter der überkommenen Aufklärung eröffnet und dergestalt das von der philosophischen Tradition in die Kraft des Begriffs gesetzte Vertrauen grundsätzlich erschüttert, aber dennoch, gegen diese Einsicht, welche einer radikalisierten Erkenntnis-kritik entspringt, an der Notwendigkeit von Erkenntnis überhaupt festgehalten. Die Antwort auf jene elementare Verunsicherung ist bei Nietzsche wie auch bei Adorno eine gegen ihren tradierten Sinn gerichtete Dialektik. Weder vollzieht diese Dialektik eine totale Liquidation von Erkenntnis noch führt diese in einen durch Reflexion ungebrochenen Begriff der Rationalität zurück, denn, dahinter kann eine Philosophie nach Nietzsche nicht mehr zurück, der Begriff bietet keinen sicheren Boden mehr. Daß diese Form der Dialektik, welche die kritische Destruktion von Erkenntnis mit deren Rettung verbindet, bei Adorno deutlicher als bei Nietzsche sich zeigt, ist begründet in Adornos größerer Nähe zur Begrifflichkeit Hegels, die, reduziert um die Funktion, letztes und absolutes Wissen zu vermitteln, in seinen Reflexionsprozeß eingeht.“ Ders.: *Logik der Ambivalenz*, S. 135. Vgl. K. Maras: *Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche*,

an der Wissenschaft im Besonderen ist, trotz der vorgebrachten und nicht revidierbaren Einsprüche, nicht zuletzt dadurch motiviert, das dem Geist Nichtidentische – die unendliche Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit – vor der begrifflichen Zurichtung und Reduktion zu retten. Dieses Unternehmen intendiert, wovon insbesondere Nietzsches Lyrik beredt Zeugnis ablegt, die Rehabilitation ästhetischen Ausdrucks als eines genuinen Mediums von Erkenntnis, welches ‚Wahrheit‘ jenseits der machtvessenen Herrschaftsgewalt instrumenteller Vernunft zu kommunizieren vermag. b.) Nietzsche ist nicht der platte Apologet des Willens zur Macht: als die elementarste Bewegungsform des Lebens selbst ist dieser zwar unabstaffbar, seine Erscheinungsformen sind aber variabel. Nicht das unmittelbare Gewaltgeschehen und der selbstherrlich verfügende Geist ist für Nietzsche die höchste Erscheinungsform des Willens zur Macht, sondern die gewaltfreie Sphäre des Ästhetischen als Wohn- und Fluchtstätte der ‚Wahrheit‘. c.) Der Verlust der Wahrheit, dies kann nicht überbetont werden, ist ein zutiefst tragisches Ereignis.<sup>157</sup> Insbesondere an zentralsten Stellen seines Werkes gerät die Hybris des weltvernichtenden Zweifels selbst in Zweifel und die Möglichkeit einer Welt scheint auf, die nicht allein ein ewiges Chaos-Fluten der Machtquanten darstellt.

Es sind weniger die seltenen ‚exoterischen‘ Zweifel am Zweifel, die sich im Nachlass finden, aber nicht in die Reflexion der tragischen Aufklärung integriert wurden<sup>158</sup>, als diejenigen Stellen in Nietzsches Werk, in denen die letzten Ab-

---

bes. S. 81ff. (Nietzsche in der ‚Dialektik der Aufklärung‘), S. 164ff. (Nietzsche in der ‚Negativen Dialektik‘) und S. 267ff. (Nietzsche in der ‚Ästhetischen Theorie‘).

- 157 Nietzsche ist kein Triumphator, sondern ein bedingungsloser Wahrheitssucher: „Nietzsche, dessen Wahrheitsliebe ihn zusehends unglücklicher macht, sucht schonungslos das am meisten Wehetuende, Enttäuschende, sich selbst Verwundende der Erkenntnis, auf die Gefahr hin, daß er an erkannter Wahrheit verblute.“ E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 55. Nietzsche, was beweist, wie tief er in der Tradition dessen steht, was er bekämpft, empfindet den Verlust der Wahrheit im emphatischen ontologischen Sinne als eine Gefahr für das Leben selbst. Die Wahrheit der tragischen Aufklärung ist nicht zuletzt ein Kampf gegen sich selbst: „sehr populärer Irrthum: den Muth zu seiner Überzeugung haben –? Aber den Muth zum Angriff auf seine Überzeugungen haben!!!!“ (KSA 13, 344).
- 158 Nietzsches „Zweifel am Zweifel“ (KSA 12, 15) äußert sich zwar selten, dann aber explizit: „Die Möglichkeit daß die Welt der ähnlich ist, die uns erscheint, ist gar nicht damit beseitigt, daß wir die subjektiven Faktoren erkennen“ (KSA 9, 431). „Aber die Welt, die die Wissenschaft entdeckt – woher stammt die? Wäre alles von uns, so dürfte es so etwas gar nicht geben! (585). Alle „subjektiven Erscheinungen machen keinen Zweifel an der objektiven Wahrheit von den logischen mathematischen mechanischen chemischen Gesetzen. Eine andere Sache ist unsere Fähigkeit, uns auszudrücken über diese Gesetze: wir müssen uns der Sprache bedienen“ (KSA 11, 96). Und ebenfalls gleichsam ‚evolutions-realistisch‘ heißt es im Nachlass: „Das Logische, die Zeit, der Raum müßten von uns produziert sein: Unsinn! Wenn der Geist ihren Gesetzen sich fügt, so ist es, weil sie thatsächlich wahr sind, wahr an sich! Daß wir an diese Wahrheit glauben, absolut, das ist die

gründe seiner Denkerfahrung zum Ausdruck kommen<sup>159</sup>, die Zeugnis über Nietzsches tragischen Kampf mit der ‚Wahrheit‘ ablegen. So etwa, wenn Zarathustras Seele zur „Stunde des vollkommenen Mittags“ (KSA 4, 342) spricht: „Still! Die Welt ist vollkommen“ (343). Insbesondere sind es die Dionysos-Dithyramben, welche wie kein anderes Schriftstück etwas von dem zum Ausdruck bringen, was Nietzsche in letzter Instanz bewegte.<sup>160</sup> Sie offenbarten die Einsamkeit<sup>161</sup> des Zarathustra – „Selbstkenner!.../Selbsthenker!...“ (KSA 6, 392) – seine Klagen und Liebe, sein Eingedenken in die „grosse Kühle“ (395) des Todes – „oh todenstillen Lärm!“ (404) – und seine letzte Verdammung unter dem „schwarzen Himmel“ (393) ewiger Finsternis, dessen Firmament, verlassen von jeder Sonne, nur Heimstätte der „Trümmer alter Sterne“ (394) ist: „nachtabwärts blass hinabsinken:/ so sank ich selber einstmals,/ aus meinem Wahrheits-Wahnsinne,/ aus meinen Tagessehnsüchten,/ des Tages müde, krank vom Lichte,/ – sank abwärts, abendwärts, schattenwärts,/ von einer Wahrheit/ verbrannt und durstig – gedenkst du noch, gedenkst du heisses Herz, wie du durstetest? –/ dass ich verbannt sei/ von aller Wahrheit!/ Nur Narr! Nur Dichter!...“ (380).

Weder ist Nietzsche heimzuholen in die Tradition abendländischen Denkens; die „Brücken“ zu ihr hat er radikal „abgebrochen“ (KSA 3, 480). Noch ist sein späterer Zusammenbruch als das vernichtende Ende der Reflexion der tragischen Aufklärung zum notwendigen und konsequenten Schluss aus dieser zu mystifizieren, gleichsam als späte Einlösung einer bereits früher artikulierten Erfahrung des ‚grossen Schweigens‘ der dionysischen Natur: „Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“ (260). Nietzsches Denkbewegung bricht ab, ohne dass eine mögliche Revision des absoluten Anspruchs der These, dass die Welt Wille zur Macht und nichts weiter sei, stattfindet. Bereits im ‚Zarathus-

---

Folge davon, daß die Abnormen aussterben: der Fehler an diesen Wahrheiten rächt sich“ (KSA 10, 248).

- 159 So schreibt Nietzsche etwa an Overbeck: „meine Philosophie, wenn ich das Recht habe, das was bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtirt, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck“ (KSB 6, 62). Vgl. zur ‚Musik des Schweigens‘ im Denken Nietzsches, als Versuch, unkommunizierbare Welterfahrung zum Ausdruck zu bringen, die Ausführungen von Wiebrecht Ries: Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne, Freiburg/München 2007, bes. S. 68ff.
- 160 Vgl. hierzu bes. die Interpretation von M. Fleischer, die in den Dionysos-Dithyramben Nietzsche letzte Zweifel an seiner eigenen Philosophie thematisiert sieht. Dies: Wahrheit und Wahrheitsgrund, S. 178-188, u. dies: Der Sinn der Erde, S. 239-49. Vgl. auch E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 400-423.
- 161 Am Rande des Zusammenbruchs notiert Nietzsche: „Ich bin die Einsamkeit als Mensch“ (KSA 13, 641).

tra‘ aber nähert sich Nietzsche dem platonischen Eros der Philosophie an, indem er, abhold jeglicher Vergötzung der Macht, die erscheinende Schönheit als sich selbst aufhebenden Willen zur Macht andeutet:

„Unerringbar ist das Schöne allem heftigen Willen. Ein wenig mehr, ein Wenig weniger: das gerade ist hier Viel, das ist hier das Meiste. Mit lässigen Muskeln stehn und mit abgeschirrtm Willen: das ist das Schwerste euch Allen, ihr Erhabenen! Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in's Sichtbare: Schönheit heiße ich solches Herabkommen. Und von Niemandem will ich so als von dir gerade Schönheit, du Gewaltiger: deine Güte sei deine letzte Selbst-Überwältigung“ (KSA 4, 152).

Wenn dies auch zu keiner Revision der vorgebrachten Kritik nötig ist, ist es doch mehr als evident, dass jede eindimensionale Kritik an Nietzsches Philosophie an dessen Reichtum an Perspektiven scheitert: Eine Feststellung, die insbesondere eine Interpretation trifft, die Nietzsches leidvolle Destruktion der Wahrheit nicht als konstitutiv tragisches Ereignis begreift, sondern als post-modern fröhliche Negation von Wissenschaft und reflektierendem Denken missversteht. In seltener Offenheit benennt Nietzsche in den nachgelassenen Aufzeichnungen – tief blicken lassend – dieses „Missverständnis der Heiterkeit“:

„es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste. [...]. Wir müssen noch den Schatten der Traurigkeit fliehen: unsere Hölle und Finsterniß ist uns immer zu nahe. Wir haben ein Wissen, welches wir fürchten [...]. Wir haben einen Glauben, vor dessen Druck wir zittern [...]. Wir kehren uns ab von den traurigen Schauspielen, wir verstopfen das Ohr gegen das Leidende; das Mitleiden würde uns sofort zerbrechen [...]. Bleib tapfer zur Seite spöttischer Leichtsinn: [...] wir wollen nichts mehr ans Herz nehmen, wir wollen zur Maske beten“ (KSA 12, 79f.).

#### 4.1.4 Zwischenresümee: Der Tod Gottes und der Nihilismus

Nietzsche resümiert unter dem Motiv des Todes Gottes das tragische Wesen seiner Aufklärung. Der Tragödie des Ödipus gleich endet die Hybris menschlicher Wissensgier – „Unmöglich! Ich muss es klar ergründen!“<sup>162</sup> – in der tödlichen Blendung der Wahrheit, die nicht erlöst, sondern vernichtet: „Was denn brauchte ich zu sehn, für den es, sehend, nichts Süßes mehr zu sehn gab?“<sup>163</sup> Die Dialektik des Schreckens von Nietzsches negativer Phänomenologie des Geistes terminiert entgegen des Optimismus der Aufklärung, nicht allein im Abgrund des konstitutiven Nicht-Wissens, der ewigen Verborgenheit der Wahrheit, gleichsam als Vorstufe tragischer Erkenntnis, sondern findet ihr Finale in der Destruktion der Wahrheit selbst. Am Ende hebt sich die tragische Aufklärung selbst auf: Wahr-

162 Sophokles: König Ödipus, Stuttgart 1989, 1065.

163 Ebd., 1334f.

heit ist für Nietzsche nicht in radikal-skeptizistischer oder transzendental-philosophischer Manier dem Menschen im emphatischen Sinne des Wortes un-erreichbar oder ewiglich verborgen, sondern sie erweist sich als nicht existent. Der radikale Skeptizismus, den Nietzsche insbesondere im Terminus des Perspektivismus thematisiert, stellt sich als sich selbst negierende Durchgangsstufe der tragischen Aufklärung dar, die, sowohl an die Tragödienschrift anschließend als auch über sie hinausgehend, nicht im Unwissen verharret, sondern im Wissen um die dionysische Wirklichkeit zu sich selbst kommt. Diese aber ist, gemessen am traditionellen Dreiklang des Wahren, Guten und Schönen, die realexistierende Unwahrheit. Nietzsche zieht den Schluss: Wenn nur die dionysische Werde-Welt als alleinige Realität existiert, gibt es nicht nur keine Wahrheit, sondern das bisher als höchste Wahrheit Angenommene – Gott als Inbegriff des den Kosmos durchwaltenden Logos – ist ein Nichts. Nietzsches Diagnose der Verfasstheit seiner Zeit lautet daher, dass die Wahrheit der Wahrheit ihre Unwahrheit ist; das *ens realissimum* „ein himmlisches Nichts“ (KSA 4, 36). Mit dem Schlagwort vom Tode Gottes, Formel für das „Scheitern aller Antworten auf die Theodizeefrage“<sup>164</sup>, thematisiert Nietzsche diese Auflösung der Wahrheit: „Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes ‚Gott ist tot‘.“<sup>165</sup>

Nietzsches Gedankengang impliziert folgende zu differenzierende Momente: 1. Die Explikation des Verlustes der Wahrheit bzw. des Todes Gottes als nicht weniger tragisches wie epochales Ereignis: „Der Gottesverlust wird von Nietzsche ernst bedacht als Verdammtsein zu letzter Einsamkeit und, daraus entspringend, zur Todessehnsucht.“<sup>166</sup> 2. Die Thematisierung des nihilistischen Charakters der bisherigen Wahrheit, die darin gipfelt, sie als lebensverneinende Anbetung des Nichts zu dechiffrieren. 3. Die sich aus den beiden genannten Aspekten ergebende Forcierung einer Umwertung der Werte: An die Stelle des als Gott angebotenen Nichts soll die Affirmation der dionysischen Werde-Welt als einziger Realität treten. Der sich aus dem Tod Gottes ergebende Nihilismus ist Gefahr und Chance in einem, Ausdruck des Niedergangs und der triumphierenden Überwindung bisheriger Geschichte. Am Ende gilt: Das bisher als Wahr Angenommene ist das essentiell Unwahr: „Gott widerlegt: weil alles Geschehen weder gütig noch klug noch wahr ist“ (KSA 11, 92). Jenseits der immer noch die Sicht der Dinge verdunkelnden „Schatten Gottes“ (KSA 3, 469) ist daher der „Gesamtcharakter der Welt“ für Nietzsche „in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne einer fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit“ (468). Wahr allein ist das dionysische Werde-Chaos, dessen paradoxe Wahrheit es ist, dass es keine Wahrheit, sondern nur universel-

164 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 472.

165 M. Heidegger: Holzwege, S. 234.

166 E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 493.



len Schein gibt. Wahrheit und Unwahrheit sind nicht nur keine Gegensätze, sie existieren nicht einmal. In einer Welt, die nichts ist als Schein, wird ihr Wertgegensatz sinnlos. Wahrheit wird zur Lüge, Lüge zur Wahrheit, der Schein zum Wesen, das Wesen zum Schein: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (KSA 4, 340). Will der Mensch an dieser tragischen Wahrheit, die das gesamte Weltbild des abendländischen Menschen von Grund auf vernichtend erschüttert, nicht zerbrechen, muss er sich neue, dem dionysischen Chaos adäquate Werte schaffen, die die Realität nicht nihilistisch abwerten.<sup>167</sup>

Der Tod Gottes<sup>168</sup>, eine Thematik, die Nietzsche seit der Tragödienschrift verfolgt, findet im Aphorismus vom tollen Menschen in der Fröhlichen Wissenschaft (KSA 3, 480-82)<sup>169</sup> seinen expliziten Ausdruck. In Nietzsches Aphorismus komprimiert sich das Resultat der tragischen Aufklärung in einer gleichnishaften Diagnose des existentiellen – „da es keinen Gott mehr giebt, ist die Einsamkeit nicht mehr zu ertragen“ (KSA 11, 493) – Zustandes des postmetaphysischen Zeitalters: „Das Christenthum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man damit auch das Ganze“ (KSA 6, 114). Nietzsches an Anspielungen auf die Tradition des abendländischen Denkens so überreichen

167 Nietzsches Argumentation basiert evidenterweise auf der letztlich alles begründenden Hypothese, dass das Leben als nicht mehr hinterfragbarer Wert an sich, als das wahrhafteste Realissimum, dessen Essenz die Prozesse der Willen-zur-Macht-Komplexe darstellen sollen, im Kern, gemessen am bisherigen Begriff der Wahrheit, die universale Lüge ist. Auf die Aporien von Nietzsches Argumentation ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Die Kritik an Nietzsches Argumentation gilt daher hier als bereits vorausgesetzt und wird in diesem Zwischen-Resümee, welches der Überleitung zu Nietzsches Gegen-Lehren dient, nicht eigens expliziert.

168 Neben Plutarchs totem Pan könnten Jean Pauls ‚Erstes Blumenstück – Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab‘ des Siebenkäs II und Heinrich Heines ‚Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‘ Nietzsche als literarische Inspiration gedient haben. So lässt J. Paul im (Alp)Traum Christus seinen Vater suchen: „Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: ‚Vater, wo bist du?‘ aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde [...]. Und als aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkaute sich.“ Jean Paul: Werke. Zweiter Band, 3. Aufl. München 1971, S. 273. Gegenüber diesem Alptraum einer ewigen Nacht verkörpert Heines Version des Tod Gottes weit mehr dessen befreiende – „der 21. Januar des Deismus“ – Seite: „Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniel nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“ Die „betäubende Todesnachricht bedarf“ auch für Heine „vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich verbreitet hat“. Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Stuttgart 1997, S. 89, 90 u. 104.

169 Eine Nachlass-Variante des Aphorismus findet sich in KSA 9, 631f.

Aphorismus gilt es, im Einzelnen zu entschlüsseln<sup>170</sup>: „In ein Netz von Metaphern eingelassen, erscheint die These von Gottes Tod so nachhaltig der Symbolik des Ganzen unterstellt, dass ihr Sinn nur von dorthier erschlossen werden kann. Die Verflechtung von Gedanke und Metapher verweist die Untersuchung aber gleichzeitig auch auf den *umgekehrten Weg*. Sollen die Bildmotive ihrer sprachlichen Funktion entsprechend wirklich den Sinngehalt der Aussage erhehlen, so müssen sie [...] auf ihren *gedanklichen und ideengeschichtlichen Hintergrund* hin abgeleuchtet werden.“<sup>171</sup>

Der Verkünder der Botschaft vom Tode Gottes ist toll, d.h. verrückt und wahnsinnig. Seine Tollheit verweist nicht allein auf den durch Platon glorifizierten Wahn göttlicher Erkenntnis<sup>172</sup>, sondern auf das Erkannte selbst. Das Ereignis vom Tod Gottes sprengt die verdrängten Grenzen der Normalität. Die Botschaft blieb den ‚Normalen‘ und vermeintlich Aufgeklärten, „welche nicht an Gott glaubten“ (KSA 3, 480), schlicht unverständlich und sorgte auf Grund ihrer Absurdität für „grosses Gelächter“ (480). Verrückt ist der tolle Mensch daher aus der Perspektive der Menschen des Marktes; er bleibt unverstanden. Der tolle Mensch, der dem beim helllichten Tage einen Menschen suchenden, aber nur Pöbel findenden Diogenes nachempfunden ist<sup>173</sup>, von dem bekanntlich nach florentiner Weisheit die „Welt“<sup>174</sup> voll ist, verkörpert mithin die biblische Figur des ungehörten, unverständenen und daher verlachten Propheten.<sup>175</sup> Auf der Agora,

170 Vgl. zur Interpretation des Aphorismus die bis heute informativste Darstellung von Eugen Biser: Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962, bes. S. 30ff. Unter den neueren Darstellungen vgl. bes. C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 16ff., sowie E. Düsing: Nietzsches Denkweg, S. 459ff.

171 E. Biser: Gott ist tot, S. 35.

172 Sokrates bekundet in seiner Apologie des prophetischen, heilenden, musischen und erotischen Wahnsinn: „in Wirklichkeit jedoch vermittelt uns der Wahnsinn die wertvollsten unserer Güter: ein Wahnsinn eben, der als göttliches Geschenk uns verliehen wird.“ Platon: Phaidros 244, Hamburg 1998. „[F]ast überall ist es der Wahnsinn, welcher dem neuen Gedanken den bahnt, welcher den Bann eines verehrten Brauches und Aberglaubens bricht“ (KSA 3, 26), schreibt Nietzsche in seiner ‚Morgenröthe‘. Er führt dies darauf zurück, dass der Mensch unter dem Bann der Sittlichkeit der Sitte für sein nonkonformistisches Verhalten einer göttlichen „Maske“ bedurfte: „Während es uns heute noch immer wieder nahe gelegt wird, dass dem Genie [...] ein Korn Wahnwurz beigegeben ist, lag allen früheren Menschen der Gedanke viel näher, dass überall, wo es Wahnsinn giebt, es auch ein Korn Genie und Weisheit gäbe, – etwas ‚Göttliches‘“ (27). So bestimmt Nietzsche auch den „Hofnarren“ – mit dem „Vorrechte des Verrückten“ (273) ausgestattet – als Sprachrohr der Wahrheit.

173 „Tagsüber zündete er eine Laterne an und rief: ‚Ich suche einen Menschen!‘“. Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen, Stuttgart 1998, S. 268

174 Nicollo Machiavelli: Der Fürst, Stuttgart 1986, S. 141.

175 Ob der tolle Mensch Nietzsche selbst ist, mag dahingestellt sein. Dass der Aphorismus Nietzsches eigenes Schicksal, den Wahnsinn und das schmerzlich empfundene Unverständnis – „Hat man mich verstanden?“ (KSA 6, 374) – antizipierte, potenziert die Dramatik des Aphorismus allemal.

wo nicht nur Diogenes seinen Menschen suchte, sondern auch Paulus den griechischen Heiden den „unbekannten Gott“ (Apg.17,23) offenbarte, *sucht* der tolle Mensch verzweifelt mit einer Laterne am „hellen Vormittage“ (480) Gott, ohne ihn, dem Spott der Marktsteher ausgesetzt, zu finden: Er will, dass Gott existiert. In die unbemerkte Gottesfinsternis hält der tolle Mensch das Licht der Wahrheit, die nicht mehr Gottes Allmacht bezeugt, sondern seinen Tod zum Erscheinen bringt. Wir alle haben den Allmächtigen und Unsterblichen getötet – wahrhaft eine tolle und nicht weniger unglaubliche als unverständliche Botschaft. Wir haben das „Meer“ (481), weniger traditionell-christliches als Nietzsches eigenes Sinnbild für die Unendlichkeit<sup>176</sup> und die Tiefe des Chaos ausgetrunken, d.h. die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes in die fragile und vergängliche Existenz des Menschen als des sich selbst höchstem Wesen aufgenommen. Das Wegwischen des Horizonts, elementares Symbol christlicher Unendlichkeitsspekulation<sup>177</sup>,

176 Vgl. E. Biser: Gott ist tot, S. 43-46.

177 Biser sieht Nietzsche im Wettstreit mit Anselm von Canterburys Bestimmung Gottes als des Wesens, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Vgl. ebd., S. 49-60. So fragt Zarathustra (rhetorisch) in seiner Rede „Auf den glückseligen Inseln“: „Könntet ihr einen Gott denken?“ KSA 4, 109. Der Titel verweist, sofern es sich nicht um einen geradezu göttlichen Zufall handelt, auf die Kontroverse Anselms mit seinem Zeitgenossen Gaunilo von Marmoutiers, der dem Argument, dass das, worüberhinaus nichts vollkommeneres gedacht werden könne, auch notwendig existieren müsse, weil doch, so der Umkehrschluss, ein vollkommenes Wesen, das nicht existiert, eben nicht das ist, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, folgendes entgegenhält: „Man erzählt sich, irgendwo im Ozean gebe es eine Insel, die einige wegen der Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, das, was nicht existiert, aufzufinden, ergänzend verschwundene Insel nennen und die, so geht die Sage, noch weit mehr, als von den Inseln der Glückseligen berichtet wird, unermesslich reich an lauter kostbaren Gütern und Annehmlichkeiten, niemandem gehöre, von keinem bewohnt werde und alle anderen bewohnten Länder durch ein Übermaß an Besitztümern allenthalben übertreffe. Daß dies so sei, könnte mir jemand sagen, und ich vermöchte diese Rede [...] ohne weiteres zu verstehen. Wenn er dann aber, als ergäbe sich dies folgerecht, mit der Zusatzbehauptung fortführe: Du kannst nun nicht mehr daran zweifeln, dass diese unter allen Ländern vortrefflichste Insel wahrhaft irgendwo in Wirklichkeit existiert, steht es doch für dich außer Zweifel, dass sie auch in deinem Verstande ist; und weil etwas vortrefflicher ist, nicht allein im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit zu sein, deshalb existiert sie notwendig so, denn wenn das nicht der Fall wäre, wäre jedes andere Land, das in Wirklichkeit existiert, vortrefflicher als sie, und so wäre sie, obwohl von dir bereits als unter allen Ländern vortrefflichstes verstanden, nicht das vortrefflichste – wenn er, so sage ich, dadurch einreden wollte, an der wahrhaften Existenz dieser Insel dürfe nicht gezweifelt werden, nähme ich entweder an, er erlaube sich einen Scherz, oder ich wäre unschlüssig, wen ich für törichter halten sollte, mich, wenn ich ihm beipflichtete, ihn wenn er glaubte, für das wesentliche Sein dieser Insel auch nur irgendwie einen sicheren Beweis erbracht zu haben“. Kurt Flasch/Burkhard Mojsisch (Hg.): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, Kampen 1989, S. 75-77.

steht für die Vernichtung aller Grenzen, die dem menschlichen Dasein einst Halt boten und an deren Stelle sich nun das klaffende Nichts auftut, welches den Menschen zu verschlingen droht. Im neuzeitlich-kopernikanischen Losketten der Erde von dem platonischen Symbol der Sonne als der Koinzidenz des Wahren, Guten und Schönen, dem Seins- und Erkenntnisgrund aller Dinge, scheint das Ende der Moral und der Wahrheit auf, ein tragisches Geschehen, welches den Menschen in das Nichts der Gottesfinsternis wirft und den Kosmos zum Chaos (re)transformiert: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts nach allen Seiten? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?“ (481). Nachdem der tolle Mensch dies sprach und den bohrenden Verdacht äußerte, dass die Ermordung Gottes als größte aller Taten des Menschen zu groß sein könne, mithin seinen Untergang bedeuten möge, fing er, den befremdeten Zuhörern es gleich tuend, an zu schweigen und zerschmetterte die Laterne. Deren erlöschendes Licht ist Sinnbild für die Negation metaphysischer Erkenntnis; einst fundiert in der Einheit von Sein und Wahrheit. Ihr Zerspringen symbolisiert die Realität des Chaos und die Destruktion des autonomen Selbstbewusstseins. Qua Bezugnahme auf die endliche Geschwindigkeit von Schall und Licht, welche als Verweis auf die Wissenschaft und ihre radikale Desanthropomorphisierung der Erkenntnis als ein wesentliches Mordinstrument Gottes lesbar ist, erkennt der tolle Mensch, dass er zu früh gekommen ist und dass über die getane Tat und ihre Konsequenzen schlicht noch kein Bewusstsein unter den Menschen herrscht. Sich der Trauer und dem Wahn hingebend, bleibt dem tollen Menschen zu guter Letzt nichts als, der Tragik des Geschehens eingedenk, Gott seine Totenmesse zu zelebrieren: in die Kirchen, „Grabmäler und Gräfte Gottes“ eindringend, stimmte er, nicht von ihm ablassen könnend, „sein Requiem aeternam deo“ (482) an.

Nietzsches Gleichnis will „befremden“, um „noch vor jeder inhaltlichen Bekundung *schon durch seine sprachliche Gestalt* auf einen *Umbruch des Bewusstseins*“<sup>178</sup> zu drängen. Wie Licht in das Dunkel zu bringen ist, wurde gezeigt. Jenseits des Atheismus naiver Aufklärung ist der Tod Gottes eine Tragödie unmenschlichen und unermesslichen Ausmaßes – „Die absolute Veränderung, welche mit der Negation Gottes eintritt“ (KSA 13, 143) – da mit diesem nicht allein die Dämmerung eines Götzen bezeichnet ist, sondern das Ende eines Weltbildes, an dem auch die philosophische Aufklärung und die Wissenschaft partizipieren.<sup>179</sup> Nietzsche bleibt, jenseits anders lautender Gerüchte, aber noch im Dunstkreis der heute befremdlich wirkenden *geschichtsphilosophischen* Figur der Ne-

178 E. Biser: Gott ist tot, S. 64.

179 Diesen Aspekt hebt bes. C. Türcke: Der tolle Mensch, S. 26ff. u. 70-72, hervor: „Theologie ist unverhohlene Wissenschaft, moderne Wissenschaft verhohlene Theologie“ (S. 71).

gation der Negation: Der Tod Gottes und die Heraufkunft des *Nihilismus* sind nicht nur tragischer Verlust, sondern auch die historisch einmalige Chance zur Befreiung des Menschen aus den Ketten falscher Heteronomie: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt [...] – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei [...], unser Meer liegt wieder offen da“ (KSA 3, 574).

Nietzsches Herleitung des Nihilismus<sup>180</sup> gründet auf einer doppelgleisigen Argumentationsfigur: Zum einen ist es der Fortschritt der philosophischen und wissenschaftlichen Aufklärung<sup>181</sup>, welcher die obersten Werte – Gott bzw. die Wahrheit, die absolute Moral bzw. die Idee des Guten und der Mensch als Ebenbild Gottes und Krone der Schöpfung bzw. das autonome Subjekt – entwertet, indem er ihren zwar lebensnotwendigen, nichtsdestotrotz rein fiktiven Charakter aufdeckt. Da diese Werte als absolut galten und den Sinn menschlicher Existenz scheinbar unumstößlich verbürgten, hinterlässt der universelle Zweifel der Aufklärung (vorerst) eine absolute Sinnlosigkeit: „Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilism? – das die obersten Werthe sich entwerthen“ (KSA 12, 350).<sup>182</sup> Der Nihilismus ist daher das dialektische Resultat des unbedingten „Willens zur Wahrheit“ bzw. die „nothwendige Consequenz der bisherigen Ideale“ (339): „Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: – ergiebt einen Auflösungsprozeß“ (212).<sup>183</sup>

Der Nihilismus tritt in dieser geschichtlichen Situation als der prägende Geist der Zeit in seinen verschiedenen (Entwicklungs)Formen auf: 1. Der unvollständige Nihilismus: „die Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn, ohne jene Werthe [der moralischen Ontologie und des Christentums; d. Verf.] umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem“ (476). Gemeint sind primär die wissenschaftlichen Atheisten, die noch an die Wahrheit glauben, „alle diesen

180 Zur Begriffsgeschichte des Nihilismus bei Nietzsche vgl. die streng philologische Studie von Elisabeth Kuhn: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin/New York 1992, S. 10ff.

181 Als aufklärende Kräfte, die dem Nihilismus zuarbeiten, bezeichnet Nietzsche, neben der sich selbst aufhebenden (christlichen) Moral der Wahrhaftigkeit (vgl. bes. prägnant KSA 12, 125f.), 1.) die Naturwissenschaft in Form des nihilistischen „Mechanismus“ und der modernen Astronomie („Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x“ (127)), 2.) die polit-ökonomische „Aufhebung der Sklaverei“ und traditioneller Herrschaft und 3.) in der Geschichte den „Fatalismus“ und „Darwinismus“ (130). Vgl. E. Kuhn: *Nietzsches Philosophie des Nihilismus*, S. 136ff.

182 Vgl. zur nihilistischen Auflösung der Begriffe Zweck, Einheit und Wahrheit/Sein bes. das Fragment ‚Kritik des Nihilism‘ in KSA 13, 46-49.

183 Vgl. zum Nihilismus als Ausdruck sich verkehrender Wertungen – der „Gegensatz der Welt, die wir verehren, und der Welt, die wir leben“ (KSA 12, 129) – die das „eigentlich tragische Problem unsrer modernen Welt“ (291) darstellen, auch KSA 12, 129, 291f., 366 u. 571.

blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten [...], diese letzten Idealisten der Erkenntnis“ (KSA 5, 398). Ferner die „socialistischen und positivistischen“ Systeme, in denen die „christlichen Werthurtheile“ (KSA 12, 126) lebendig bleiben. Kurzum: „Überall wo verehrt, bewundert, beglückt, gefürchtet, gehofft, geahnt wird, steckt noch der Gott“ (KSA 9, 626).<sup>184</sup> 2. Der vollständige Nihilismus: „Der Nihilismus erscheint jetzt, nicht weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen ‚Sinn‘ misstrauisch geworden ist“ (212). Der vollendete Nihilismus ist folglich die extreme Gegenposition zum vormaligen Glauben: Es scheint gar kein Sinn mehr möglich zu sein, weil die vormaligen, sich nun entwertenden Werte als Wert schlecht hin und somit als alternativlos gelten. Daher bezeichnet Nietzsche auch die christliche Moral als „Ursache des Nihilismus“ (125). Es ist die Erkenntnis des fundamentalen *Gegensatzes* von christlicher Moral und dionysischer Wirklichkeit, die den Nihilismus generiert. Dass alles als sinnlos erscheint, ist nur vor dem Hintergrund der falschen christlichen Werte verständlich, die die einzig existierende Realität notwendig entwerten: „Die ‚Sinnlosigkeit des Geschehens‘: der Glaube daran ist die Folge einer Einsicht in die Falschheit der bisherigen Interpretation [...] – kein nothwendiger Glaube“ (114) 3. Der vollständige Nihilismus in passiver Form: „Nihilism als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der **passive Nihilism**: als ein Zeichen von Schwäche [...] Zersetzung“ (351); ein Wille zum Nichts und zur „Selbstzerstörung“ (315).<sup>185</sup> Nietzsche sieht diesen Nihilismus vornehmlich im Pessimismus Schopenhauers, in der Romantik und im Buddhismus ausgebildet. 4. Der vollständige Nihilismus in aktiver Form: „Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als **activer Nihilism** [...] Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewalthätige Kraft der **Zerstörung**“ (350f.) aller althergebrachter Werte und Autoritäten.<sup>186</sup> Nietzsche mag hier insbesondere den Anarchismus und dessen russisches Umfeld, die bekennenden Nihilisten, vor Augen gehabt haben, von denen er letztlich den Begriff selber ursprünglich geborgt hat. Was dem aktiven Nihilismus fehlt, ist aber die Kraft, „einen Glauben zu setzen“ (350). 5. Der radikale und extreme Nihilismus: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts [...]. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig“ (213), und „jeder Glaube, jedes Für-wahrhalten nothwendig falsch“ (354). Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der Kulminationspunkt, an dem Nietzsche den extremen Nihilismus umschlagen lässt. Die Bejahung der radikalsten Sinnlosigkeit öffnet sich der Ewigkeit der dionysischen Wirklichkeit als dem eigentlichen Sinn des Daseins: amor fati – das sich selbst ewiglich gebührende und vernichtende Leben.

184 Zum unvollständigen Nihilismus und dem Fortwesen der alten Werte vgl. bes. KSA 13, 70.

185 Vgl. zum passiven Nihilismus aus Schwäche, nicht zuletzt politische Motive des Nihilismusbegriffs aufdeckend, auch KSA 5, 252, 278 u. 368f. u. KSA 12, 396f.

186 Vgl. zum Nihilismus aus Stärke vs. aus Schwäche KSA 12, 367f. u. KSA 13, 71.

Zum anderen aber, was den zweiten Argumentationsstrang Nietzsches bezeichnet, ist es das Resultat der tragischen Aufklärung, dass der metaphysische Dreiklang des Wahren, Guten und Schönen – vereint im christlichen Gott – selbst im Kern eine nihilistische Ausdrucksweise ist: „Weiß man es noch nicht? das Christenthum ist eine nihilistische Religion – um ihres Gottes willen“ (KSA 13, 525). Der Nihilismus ist daher nicht allein das Signum der Moderne bzw. die „Geschichte der modernen Verdüsterung“ (KSA 12, 95), sondern das untergründige und sowohl vor sich selbst verbergende, als auch sich im Resultat selbst entbergende Wesen der abendländischen Geschichte: „warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe es selbst sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist“ (KSA 13, 190). In der platonisch-christlichen Umwertung der ursprünglich dionysisch-tragischen Weltbetrachtung wird die Lüge des Ideals als „Fluch über die Realität“ (KSA 6, 258) inthronisiert. Die verehrten und angebeteten Werte stellen eine Verleugnung des Lebens und der dionysischen Wirklichkeit dar, gipfelnd in Gott als dem eigentlichen Nichts: „Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen“ (KSA 13, 49). Diese in den vorherigen Kapiteln bereits ausführlich dargestellte These bringt Nietzsche in Bezug auf das Christenthum und seiner Moral als anti-dionysischem Nihilismus fulminant auf den Punkt:

„Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruß des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein ‚anderes‘ oder ‚besseres‘ Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die ‚Welt‘, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein Verlangen in’s Nichts, an’s Ende, in’s Ausruhen, hin zum ‚Sabbat aller Sabbate‘ – dies dünkte mich, wie der unbedingte Wille des Christenthums, nur moralische Werthe gelten zu lassen, immer wie die gefährlichste und unheimlichste Form aller möglichen Formen eines ‚Willens zum Untergang‘ [...] – denn vor der Moral [...] muss das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell unmoralisches ist“ (KSA 1, 18f.).<sup>187</sup>

Von hier aus wird auch Nietzsches Aussage verständlich, dass sein Atheismus sich nicht dadurch auszeichne, dass er Gott „weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur“ (KSA 6, 225) wiederfinde, sondern durch die strikte Ablehnung dessen, was als Gott – Prinzip des lebensverneinenden Nichts –

187 Vgl. zum verborgenen Nihilismus der moralischen Ontologie und des Christenthums neben den in vorherigen Kapiteln bereits genannten Textstellen u.a. KSA 5, 335; KSA 6, 182f., 185, 217 u. 373f.; KSA 13, 56.



angebetet wurde: „eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt“ (KSA 11, 624).<sup>188</sup>

Angesichts dieser Situation einer doppelten Entwertung der obersten Werte, die sie nicht allein als unglaublich, sondern im Kern als verdammenswert erscheinen lassen, sieht Nietzsche die Zukunft Europas – „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“ (KSA 13, 57) – als in einer dauerhaften Krise und einem gewaltigen Umsturz begriffen<sup>189</sup>: „eine Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ (KSA 3, 573). Die Zukunft ist offen und die falschen Weltbilder liegen im Sterben; der Nihilismus, so Nietzsches Hoffnung, bloß ein „Zwischenzustand“ (KSA 13, 50) auf dem Weg zur „tiefsten Selbstbesinnung des Menschen“ (56) im Zeitalter der „Katastrophe“ (189). Nun bedarf es einer zweiten Umwertung der Werte, die, vom extremen Nihilismus selbst ausgehend, sowohl den Nihilismus als (geistigen) Zustand der Moderne – die absolute Sinnlosigkeit nach der Entwertung der obersten Werte – als auch den verdeckten Nihilismus dieser Werte selbst aufhebt. Nietzsches Gegen-Lehren – der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Übermensch – bezeichnen formelhaft seinen Versuch, nachdem der Glaube an Gott aus „Frömmigkeit“ (KSA 4, 324) selbst versagt bleibt, das Resultat der tragischen Aufklärung zu wenden, die Werte umzuwerten, das Nichts zu bezwingen und neue Horizonte für die Menschheit zu öffnen: „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als dem was aus ihm wachsen musste, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus [...], der den Willen wieder

188 „Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer entmoralisirten Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die Ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: sich höhere Wesen als der Mensch ist, vorstellen zu müssen, aber diese Wesen Jenseits von Gut und Böse; alles Höher-sein auch als Unmoralisch-sein abschätzen müssen. Wir glauben an den Olymp – und nicht an den Gekreuzigten“ (KSA 13, 487).

189 Neben meiner Zweiteilung der Herleitung des Nihilismus, zum einen: das Resultat des Unglaubwürdig-Werdens der obersten Werte zu sein, herbeigeführt durch die philosophische und wissenschaftliche Aufklärung, zum anderen: das Finale der Selbstentwertung der moralischen Metaphysik darstellend, die sich als verborgener Nihilismus zu erkennen gibt, womit der Nihilismus als die „innere Logik“ der abendländischen Geschichte“ (M. Heidegger: *Holzwege*, S. 206) selbst erscheint, wird beim ganz späten Nietzsche der Nihilismusbegriff zum Unterbegriff des Oberbegriffs der Dekadenz: „der Nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der *décadence*“ (KSA 13, 265). Es ist dies der Versuch, den Nihilismus als moralischem Phänomen auf Physiologie zurückzuführen: sowohl Symptom absteigenden Lebens – selbstmörderische Verzweigung – als auch aufsteigenden Lebens – Befreiung von alten Werten. Da auf eine eingehende Erörterung dieser Fragen hier verzichtet werden muss, vgl. hierzu neben E. Kuhn: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, S. 250-55, auch, fein differenzierend, H. Ottmann: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 335-41. Entscheidend ist für Nietzsche die *Kulmination* der Sinnlosigkeit, die die *Notwendigkeit* einer radikalen Umwertung der Werte begründet: Nicht nur sind die *alten Werte* verschwunden, was eine Leere hinterlässt, sondern diese *selbst* sind als *nihilistisch* dechiffriert.

frei macht, der die Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurück giebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen ...“ (KSA 5, 336).

#### 4.1.5 Die Umwertung der Werte: Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Übermensch

Nietzsches Antwort auf den Nihilismus ist der Versuch einer radikalen Umwertung der bisherigen Werte. An erster Stelle steht Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, welche sowohl das ‚positive‘ Resultat der tragischen Aufklärung als auch ihr begründendes Fundament darstellt. Der Wille zur Macht ist das, was ist bzw. alles, was ist, ist Wille zur Macht. Nietzsche hinterließ keine ausgearbeitete Theorie des Willens zur Macht. Vieles, was er diesbezüglich verlautbaren ließ, blieb stichwortartig, fragmentarisch und zu einem großen Teil über den Nachlass verstreut. Und dennoch, das haben die bisherigen Ausführungen zur Destruktion von Freiheit, Moral und Wahrheit immer wieder zu Tage treten lassen, ist es die Lehre vom Willen zur Macht, die in letzter Instanz das systematische Moment in Nietzsches Universum von Perspektiven begründet und noch zwischen disparatesten Erkenntnissen eine, wenn auch – durch das Theorem selbst begründet – fragile Einheit zu stiften vermag. Der Wille zur Macht als dem zentralen Explans der tragischen Aufklärung muss daher hier nochmals gesondert expliziert werden. Selbstredend kann dies, die Grenzen der Darstellung hervortreten lassend, nur in rudimentärer Gestalt geschehen. Alles, was über den Versuch einer skizzenhaften Rekonstruktion und einer kritischen Annäherung hinausgeht sprengt den Rahmen des hier Machbaren. Dies gilt nicht weniger für Nietzsches wohl unzugänglichster und zutiefst numinoser Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Auch Nietzsches Ewigkeitsspekulation in einer gottlosen Welt kann für sich und in ihrem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht, seit jeher herausfordernde Königsdisziplin aller Nietzscheinterpretationen, nur in ihrer aller-elementarsten Bedeutungsstruktur skizziert werden. Der Versuch die Kerngehalte von Nietzsches zentralen Lehren zumindest andeutungsweise zu explizieren, wird beschlossen mit der Darstellung der Figur des Übermenschen als dem Sinnbild der gelungenen Verkörperung der Umwertung der Werte. Auch hier muss gewaltsame Selbstbeschränkung walten: Von Interesse ist allein der Gehalt der Figur des Übermenschen für eine politische Theorie der Emanzipation des Nicht-identischen. In summa wäre viel erreicht, wenn einerseits *Aufklärung* über die größten Missverständnisse bezüglich Nietzsches schillerndster, historisch belasteter und zur Fehlinterpretation einladenden Begrifflichkeiten geleistet und andererseits eine, wenn auch bloß rudimentäre *kritische* Annäherung an diese unter der Ägide der Frage nach ihrem emanzipatorischen Gehalt vollbracht würde. H. Ottmann hat, vor dem nämlichen Problem stehend, aus systematischen Gründen

die „großen Begriffe“<sup>190</sup> darstellen und sie notwendig verkürzen zu müssen, den Horizont umrissen, vor dem die kaum zu reduzierende Vielfalt von Nietzsches später Philosophie erahnbar wird:

„Nietzsches späte Lehre ist vielschichtig. Unmöglich, ihre *Problematik* auf einen einfachen Nenner zu bringen – dies oder das und sonst gar nichts! Der Wille zur Überwindung der Metaphysik ist Post-Metaphysik per aspirationem, und doch liegt der Verdacht nahe, dass Verbindungen zur Tradition bleiben – wider Willen. ‚Kritische Theorie‘ und ‚Experimentalphilosophie‘ – auch sie kehren wieder, und doch reichen sie allein nicht aus, der späten Lehre ein Fundament zu sichern. Das ‚wilde‘, ‚subversive‘, ‚nomadische‘ Denken ist nahe, und doch hat Nietzsche eine eigene Ordnung in seinem ‚Diskurs‘, der ein ‚offener‘, aber nicht ein unsystematischer war!“<sup>191</sup>

Es sind dies Annahmen und Feststellungen, von denen auch die folgenden Ausführungen ausgehen, die, wie bereits in den vorherigen Kapiteln, den Weg einschlagen, von der Aufklärung nahe liegender Missverständnisse überzugehen zur Kritik, deren Spezifik es ist, trotz allen möglichem Dissens sich frei zu halten von jeder Form des Reduktionismus, der meint, das Universum der Philosophie Nietzsches auf einen einzigen Nenner bringen zu können. Bei aller berechtigten und unabgeholten Kritik ist es allein eine solche Offenheit, die einem Denken gerecht zu werden vermag, das sich dogmatischer Verallgemeinerung wie nahezu kein zweites sperrt: „Das – ist nun mein Weg, – wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich ‚nach dem Wege‘ fragten. Den Weg nämlich – den giebt es nicht!“ (KSA 4, 245).

#### 4.1.5.1 Der Wille zur Macht

Der Terminus Wille zur Macht taucht erstmals in den nachgelassenen Fragmenten von Ende 1876 – Sommer 1877 (KSA 8, 425) auf. Wie die Nachlassnotiz unterstreicht, kommt Nietzsche qua seiner subversiven Psychologie zu der neuen Begrifflichkeit. Waren es seinerzeit noch die Selbsterhaltung darwinscher Prägung und Schopenhauers Wille zum Dasein oder aber moralkritische Termini wie der Egoismus oder der Ehrgeiz, welche in letzter Instanz jeglichem psychologischen Phänomen zu Grunde liegen und erklären sollten, so kommt Nietzsche am Ende eines Prozesses intensiver Reflexion zu dem Ergebnis, dass allein der Wille zur Macht das Fundament und innere Movens *allen* Geschehens abgibt. Neben Nietzsches Sezierung der menschlichen Psyche und ihres Verhaltens waren seine Bewunderung für die agonale Kultur der Griechen und seine Begeisterung für die dionysische Dynamik allen Geschehens nicht weniger für die Herkunft des Willen-zur-Macht-Theorems von Bedeutung als sein Erzieher Schopenhauer und der Zeit seines Lebens verehrte Heraklit. Forciert durch die Lektüre naturwissenschaftlicher, insbesondere evolutionstheoretischer, physikalischer

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

191 Ebd., S. 351.

und physiologischer Forschungsergebnisse<sup>192</sup> weitet sich Nietzsches Fragestellung aus: Über die begrenzte Frage nach dem fundamentalen Motiv menschlichen Handelns hinaus versucht Nietzsche, die „ursprüngliche Einheit aller geistigen und physischen“<sup>193</sup> Phänomene – das *Movens* allen Werdens – zu eruieren, zu erklären und zu verstehen. Heißt es anfangs noch physikalisch: „Alles ist Kraft“ (KSA 10, 9), so stellt sich für Nietzsche später die Frage, was jenseits des äußeren All-Seins der Kraft bzw. des äußeren Zusammenhangs der Dinge das innere ‚Wesen‘ der Kraft darstellt: „Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘ [...] bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‚Willen zur Macht‘, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht [...]. Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle ‚Erscheinungen‘, alle ‚Gesetze‘ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen“ (KSA 11, 563; vgl. 654). Nietzsche begreift folglich den Willen zur Macht als das fundamentale innere Geschehen nach außen wirkender Kräfte, das *alle* Phänomene der Welt erklären soll, wobei diese Welt-Auslegung als Selbst-Auslegung des Menschen (‚Analogie‘) zu verstehen ist. Nietzsche bewahrt den Sinn für das Perspektivische und den deutenden Charakter seiner Interpretation: „Unter dem nicht ungefährlichen Titel ‚der Wille zur Macht‘ soll hiermit eine neue Philosophie, oder deutlicher, geredet, der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens zu Worte kommen: billigerweise nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‚vorspielend‘“ (653). Dies hindert Nietzsche aber nicht, den Willen zur Macht als alles erklärende These mit absolutem Charakter zu entwerfen, der keine Relativität inhäriert. Selbstredend ist auch der Wille zur Macht nur eine Interpretation, wenn alles Interpretation ist. Da der Wille zur Macht aber das ‚Wesen‘ bzw. das Geschehen jeder Interpretation selbst ist – „Der Wille zur Macht interpretirt“ (KSA 12, 139)<sup>194</sup> – ist dieses Theorem auf Grund seiner Reflexivität die ‚Wahrheit‘: Ist erst Wahrheit und Macht als dasselbe identifiziert, beweist sich die alles überwältigende Auslegung des Geschehens somit zugleich notwendig als höchste, weil *mächtigste* Wahrheit. Nietzsche kann daher konstatieren: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist [...] – nun, um so besser“ (KSA 5, 37).

Das Wille-zur-Macht-Theorem entwickelt Nietzsche in der Auseinandersetzung mit der darwinistischen Naturauffassung, der schopenhauerischen Lehre des Willens zum Dasein und, gleichsam als de-metaphysikalisierendes Pendant zum

192 Vgl. V. Gerhardt: Vom Willen zur Macht, S. 195ff.

193 V. Gerhardt: Nietzsche, S. 186. Vgl. zum Willen zur Macht als Fundament der physio-psychologischen Einheit des Leibes auch KSA 11, 513f. u. 661; KSA 12, 17; KSA 13, 39f., 52f., 300f. u. 360.

194 „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen [...] im Dienste dieses Einen Willens: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht [...]. Das Sein selbst abschätzen: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch“ (KSA 13, 45). Vgl. KSA 12, 161.

Letzteren, dem Trieb zur Selbsterhaltung. Ausgehend von der dionysischen Erfahrung des Übermaßes, der Sprengung aller Kosten-Nutzen-Kalküle und instrumenteller Äquivalenzrelationen, betrachtet Nietzsche als den gemeinsamen Nenner der genannten Interpretationen, dass sie Ausdruck eines niedergehenden Lebens sind und diesen Niedergang als „Ausnahme-Zustand“ (KSA 11, 492) fälschlicherweise zum Wesen des Lebens verallgemeinern: „in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillen; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (KSA 3, 585f.). Von daher soll man „nicht Malthus mit der Natur verwechseln“ (KSA 6, 120) bzw. die Erscheinungen der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Industrialisierung – die „englische Uebervölkerungs-Stickluft“ (KSA 3, 585) – als das Wesen des Lebens missverstehen. Während der Darwinismus wenigstens den Kampf als elementares *Movens* des Lebens richtig verstanden hat, entpuppt sich der Wille zum Dasein als selbstwidersprüchliche Interpretation degenerierenden Lebens: „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein‘: diesen Willen – giebt es nicht! ‚Denn: was nicht ist, das kann auch nicht wollen, was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! ‚Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern [...] Wille zur Macht! ‚Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber“ (KSA 4, 148f.). Der Wille zur Macht ist, was die innere Einheit über alle Werkphasen hinweg von Nietzsches Philosophie bezeugt, mithin adäquat als Konkretisierung des Wesens des Dionysischen zu verstehen.

Nun ist Nietzsche allerdings durch die Eiswüste radikal-antimetaphysischer Aufklärung gewandert, die den Glutkern der frühen Artisten-Metaphysik abkühlte. Der Wille zur Macht ist Ausdruck dieser fortschreitenden Reflexion auf den prekär-ontologischen Status dionysischer Spekulation. Das Wille-zur-Macht-Theorem ist der *Versuch* einer *anti-ontologischen Gesamtauslegung* allen Geschehens. Der Wille zur Macht bricht mit jeder Konzeption einer Weltinterpretation, die mit Begriffen wie Substanz, Einheit, Telos usw. operiert. Der Wille zur Macht ist so wenig ein Subjekt, wie es für Nietzsche (dem Psychologen) bekanntlich überhaupt einen Willen im Sinne eines autonomen Vermögens gibt. Der Wille zur Macht ist weder das Wesen, das den Erscheinungen zu Grunde liegt, noch ist er der für sich gleichsam jenseitig existierende Urgrund aller Dinge. Auch ist er, sowenig wie die Welt selbst, eine Einheit im Ganzen: „Es scheint mir wichtig, dass man das All, die Einheit los wird, irgend eine Kraft, ein Unbedingtes; man würde nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und Gott zu taufen“ (KSA 12, 317). Er ist aber auch kein Grund-Element wie ein Atom. So wie es „keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden“ gibt, existiert auch kein Wille, sondern allein „Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (KSA 13, 36f.). Der Wille zur

Macht existiert folglich immer nur in der Form der „Vielheit“ von Machtwillen, deren temporal-partielle Zusammenschlüsse letztlich „fiktive Einheiten“ (KSA 12, 25) darstellen:

„Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. [...] Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus [...]. Eine Übersetzung dieser Welt von Wirkung in eine sichtbare Welt [...] ist der Begriff ‚Bewegung‘. Hier ist immer subintelligiert, daß etwas bewegt wird – hierbei wird, sei es nun in der Fiktion eines Klümpchen-Atoms oder selbst von dessen Abstraktion, dem dynamischen Atom, immer noch ein Ding gedacht, welches wirkt [...]: vergessen wir nicht, daß das eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet“ (KSA 13, 258).

Der Wille zur Macht ist folglich ein Auslegungsversuch des inneren Antriebs des endlosen Werdens aus der Perspektive des Menschen, der das Sein auflöst in „dynamische Quanta“, die in einem „Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten“ stehen und deren „Wesen in ihrem Verhältnis zu allen andern Quanten, in ihrem ‚Wirken‘ auf dieselben“ (259) besteht. Eine solche innere Welt reiner Kraft-Fluktuation hat kein Ziel – „Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien!“ (KSA 5, 27f) – außer das auf Maximierung zielende, infinite Verlangen nach seiner selbst: „Gesamtcharakter des Daseins : strebt nach einem Maximal-Gefühl von Macht : ist essentiell ein Streben nach mehr von Macht : Streben ist nichts anderes als Streben nach Macht : das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille“ (KSA 13, 262). Der Wille zur Macht kann als „Ursprung der Bewegung“ (274) ferner „nicht geworden sein“ (17) und ist somit gleichsam die Konstante im Fluss des Werdens, das ewige Fließen des Fließens. Die Welt als Wille zur Macht ist folglich ein *dynamisches Relationsgefüge* sich gegenseitig überwältigender Machtquanten – „Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht – darum handelt [es] sich bei allem Geschehen“ (257) – die selbst nicht substanzielle oder atomistische Einheiten, sondern fluktuierende Kräfte darstellen, deren Steigerungswille auf größere Einheiten – von der Zelle bis zum Kosmos – zielt, die stets aber, Einheiten bzw. Ausgleich der Kräfte *auf Zeit* sind, da die prinzipiell disharmonisch-kämpferischen Machtquanten im ‚Kern‘ irreduzibel dynamisch sind:

„Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‚Vieles‘, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig sich zurücklaufend [...] ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: dies ist meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel [...], ohne Willen [...] – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? [...] Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem! (KSA 11, 611).

Kurzum: Es gibt für Nietzsche nicht *den* Willen zur Macht im Sinne einer metaphysischen Entität, sondern nur das *Geschehen* des Willens zur Macht der Machtquanten, welches konstitutiv *pluralistisch* strukturiert ist und somit als Kampf *widerstreitender* Kräfte immerwährend *dynamisch*, *ohne* jegliches *Telos*, etwa in Form einer absoluten (All)Macht, sich fortbewegt.

Wenn es auch nicht *den* Willen zur Macht jenseits des *Machtgeschehens* als für sich seiendes Metaphysikum, wie etwa das dionysische Ur-Eine der Tragödienschrift, gibt, so wird der absolute Charakter von Nietzsches Seinsthese dennoch mehr als deutlich. So, wenn er, und darauf läuft seine Argumentation hinaus, alles Geschehen und alle temporal-prekär ausgeglichenen Machteinheiten, unabhängig ihrer ‚Entwicklungsstufe‘, nicht bloß mit dem Willen zur Macht als einem unter anderen oder auch als entscheidendes Charakteristikum dieser begreift, sondern sie selbst als nichts anderes als den Willen zur Macht in spezifischer Formation bestimmt – „Metamorphosen des Einen Willens [...], der allem Geschehen inhäriert“ (KSA 13, 44). Der Wille zur Macht ist nicht Eigenschaft oder Wesen der ‚Dinge‘, sondern die Dinge selbst sind von der Zelle, über den Körper, dem Geist und die Gesellschaft samt ihres Bewusstseins (Moral, Religion, Wissenschaft) Wille zur Macht<sup>195</sup> und nichts außerdem. Der Wille zur Macht ist die „Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet“ (KSA 5, 55). Es ist eine Frage der Terminologie, ob eine solche Konzeption als Metaphysik zu verstehen ist. Selbstverständlich versucht Nietzsche dem eigenen Anspruch nach die traditionellen Ontologien unabhängig ihrer jeweiligen Beschaffenheit zu überwinden, gehen diese doch für ihn alle letztlich von der elementaren Co-Existenz des Guten und Wahren aus. Die Fragestellung selbst und der, wenn auch bisweilen hypothetisch veranschlagte, universale Erklärungsanspruch verweisen aber jenseits der Abgrenzung zur Tradition auf eine metaphysische Spekulation weitestreichender Art.

V. Gerhardt hat in seiner Interpretation des Willens zur Macht eine Definition von Metaphysik gegeben, die diesen Begriff nicht qua eines spezifischen, durch die Tradition vermittelten Inhalts, sondern an Hand der Form der Fragestellung

195 „Der Wille zur Accumulation von Kraft“ ist für Nietzsche „spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität [...] in der kosmischen Ordnung“ (KSA 13, 261). Unter dem Begriff der „Morphologie“ des Willens zur Macht subsumiert Nietzsche ferner folgende Phänomene: „Naturgesetze“, „Leben“, „Kunst“, „Moral“, „Politik“, „Wissenschaft“, „Religion“, „Gesellschaft“, „Wahrheit“ und „Menschheit“ (254). Des Weiteren treten folgende „**maskierte**[n] Arten des Willens zur Macht“ auf: „Verlangen nach Freiheit, Unabhängigkeit, auch nach Gleichgewicht Frieden“, „Einordnung“ in ein größeres Ganzes, „Liebe“, „Pflichtgefühl“, „Richten“ (KSA 12, 275) etc. und eben auch das „Wahre“, „Gute“, „Vernünftige“ und „Schöne“ (KSA 11, 700). In summa: „Alle Triebe und Mächte, welche von der Moral gelobt werden, ergeben sich mir essentiell gleich mit den von ihr verleumdete[n] und abgelehnten z.B. Gerechtigkeit als Wille zur Macht, Wille zur Wahrheit als Mittel des Willens zur Macht“ (KSA 12, 303).



definiert: „Metaphysik ist alles das, was das bewußte Wesen als *einheitlichen und bedeutungsvollen* Zusammenhang der erfahrenen Welt, als mögliche *Sinn-einheit* von Ich und Welt, zu denken versucht.“<sup>196</sup> Dieser Definition schließe ich mich hier ebenso an wie Gerhardts pointierter Charakterisierung des Willens zur Macht als eines metaphysischen Begriffs, der inhaltlich fraglos von der Tradition der Vernunft-Metaphysik differiert, dennoch aber dieser insofern die Treue hält, als er ihren emphatischen Anspruch auf Erkenntnis der letzten Fragen bewahrt:

„Der Wille zur Macht ist die Formel, mit der Nietzsche doch noch verstand, das Ganze des möglichen Erfahrzusammenhangs zu erfassen und einheitlich zu bestimmen. Trotz des ostentativen Verzichts auf die Kategorien der Substanz und der Einheit wird der Anspruch erhoben, das Wesen allen Geschehens aufzudecken und die Einheit in der Vielheit sichtbar zu machen. Wenn dies gelegentlich in die Form einer *Hypothese* zurückgenommen wird [...], so ändert dies nichts an der Wirksamkeit eines genuin metaphysischen Motivs: In der ungeheuren Vielfalt der Ereignisse und Dinge soll etwas sichtbar werden, das allen gemeinsam ist und wodurch folglich jedes einzelne *wesentlich* und alle einzelnen zusammen als ein *Ganzes* gekennzeichnet sind. Dieses Zusammenhang und Einheit stiftende Moment nennt Nietzsche ‚Wille zur Macht‘; es ist die Kraft, die in jedem einzelnen auf spezifische Weise wirkt. Die Einheit entsteht also nicht dadurch, dass *eine* Kraft alles bestimmt, sondern alles hat *je seine Kraft*, doch die äußert sich auf eine in allen gleiche *Weise* und fällt daher unter einen Begriff.“<sup>197</sup>

Auf einzelne Kritikmomente an Nietzsches Fundamentaltheorem, wie etwa, dass es als Basis der Moralkritik in Richtung eines naturalistischen Fehlschlusses ausschlägt, dem sich eine vermeintlich ursprüngliche Natur des Lebens als Wert an sich darstellt, oder es in Form der Reduktion von Wahrheit und Erkenntnis auf Macht indirekt die absolute Herrschaft des Geistes über die negierte Objekt-Welt ratifiziert, wurde bereits am Detail eingegangen. Das Dargelegte bedarf hier keiner Wiederholung. Was hier abschließend festgehalten zu werden verdient, sind vielmehr folgende Punkte: Nicht wenige der Phänomene, die Nietzsche mit dem Willen zur Macht erklärt bzw. als diesen selbst verstanden wissen will, fänden sicher Bestätigung durch die Erkenntnisse der modernen Evolutionsbiologie, der Anthropologie, Psychologie oder auch der (historischen) Sozialwissenschaft. Auch für sie dürfte es Allgemeingut sein, dass der Mensch Naturwesen unter Naturwesen ist, seine besonderen Fähigkeiten *und* Mängel sich nicht etwa der Erbsünde ‚verdanken‘, sondern Produkte einer Jahrmillionen währenden Naturgeschichte sind und dass des Menschen ‚Natur‘ im überwältigenden Eigennutz besteht und somit mit vielen religiösen und philosophischen Ethiken disharmoniert und konfligiert. Dennoch ist Nietzsches Auslegungsversuch in seinem absoluten Anspruch nicht zu folgen. Nicht nur ist der dem Willen zur Macht inhärente Reduktionismus nicht überzeugend, wie die Feuerprobe am zentralen Begriff der

196 V. Gerhardt: Wille zur Macht, S. 289.

197 Ebd., S. 287f.

Wahrheit ergab, sondern das Theorem selbst basiert auf einen dogmatisch vorgebrachten Vorwissen über das Wesen des Lebens als des neuen Absoluten, das als die vermeintlich unableitbare Positivität nicht nur alles erklärt, sondern auch als undiskutabler Wert aller Werte gilt. Nietzsches steilste Thesen über die Welt, die Moral und die Erkenntnis sind, dies hat die Studie auf allen Stufen der Analyse ergeben, zum Preis eines Rückfalls in vorkritische (dionysische) Ontologie erkaufte, die *zugleich* die eigene Erkenntnis(kritik) negiert *und* ihren autodestruktiven Charakter begründet. Aus dieser hinlänglich bekannten Aporie führt auch der Wille zur Macht nicht heraus, der abermals sich als verdeckter negativistischer Hegelianismus zu erkennen gibt, dem sich die denkunabhängige Objektivität nicht weniger in ein Nichts auflöst als seinem idealistischen Widerpart. Anstelle des im Anderen nur sich selbst begreifenden Begriffs tritt der Wille zur Macht, dem sich alles vermeintlich Differente auflöst in nichts als die anderen Willen zur Macht. Der Wille zur Macht ist die bleibende Konstante im Geschehen des Werdens, ihr alles begründendes Alpha und Omega:

„Das unverrückbar in die geschichtlich vielfältig sich wandelnden Sinnsetzungen eingelassene Machtziel bindet die erscheinende Lebensvielfalt in *synthetische Einheit* ein, entwirft eine alles übergreifende Totalität, worin alle *Differenz*, herabgesetzt zu einem verschwindenden Moment, nur noch als beliebig beiherspielende Verschiedenheit innerhalb des grundsätzlich Gleichen gilt. In derart identitätslogisch begriffener Differenz spiegelt sich eine finale Kreisschlussbewegung, das *Werden zu sich* als differenzaufhebender Selbstbegründung (Selbsterzeugung) in wesenserhellender Ursprungsrekonstruktion.“<sup>198</sup>

Bei aller berechtigten Kritik an Interpretationen, die *den* Willen zur Macht als metaphysische Entität im traditionellen Sinne missverstehen, wie sie besonders von Müller-Lauter in Auseinandersetzung mit Heidegger vorgebracht wurde<sup>199</sup>, ist der reduktionistische und absolutistische Grundzug von Nietzsches Argumentation nur gewaltsam aus der Welt zu schaffen. Dass der Wille zur Macht nicht als Einheit getrennt von der Vielfalt existiert, sondern allein die gemeinsame Qualität der essentiell widerstreitenden und voneinander abhängigen Quantitäten ist, und somit weder jemals absolut ist – stets Kampf, nie Endsieg – noch als für sich bestehend existiert, sondern eben das Geschehen der Kraft-Quanten selbst ist – es keinen Täter jenseits des Tuns gibt – ist nach dem Dargelegten nicht weniger evident als dass alles Geschehen immer wieder nur das in Metamorphose begriffene Eine ist, das die Pluralität der Wirklichkeit und ihre mannigfaltigen Differenzen im Endeffekt negiert: Die Welt ist Wille zur Macht und *nichts außerdem*,

198 G. Kimmerle: Aporie der Wahrheit, S. 156f.

199 Vgl. W. Müller-Lauter: Nietzsche, S. 26-33 u. ders.: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999, bes. S. 39-68, wo der Autor im Detail darzulegen versucht, wieso es *den* Willen zur Macht als einem ens metaphysicum nicht gibt.

so essentiell der Wille auch ein pluralistisches Geschehen ist. Was Nietzsche aber nur darzulegen vermag, ist weit mehr, dass die Welt als Ganzes aller ‚Erscheinungen‘ bis in die heiligen Bezirke des Geistes hinein, wie etwa der Moral und der Erkenntnis, *auch* Wille zur Macht ist, *nicht* aber, dass sie *nichts* außerdem ist; d.h. das vermeintlich Reine *auch* mit seinem Gegenteil behaftet ist.

Auf einen weiteren letzten Kritikpunkt bleibt, entgegen der Ignoranz eines Großteils der Nietzscheforschung, zu insistieren: Die unschuldig daherkommende Pluralität ist, was eine weitere Konstante im Denken Nietzsches belegt, nur *eine* Seite der Medaille.<sup>200</sup> Wenn es Sinn macht, den Willen zur Macht als Pluralität zu interpretieren, so muss dies dadurch ergänzt werden, dass diese weniger in einem horizontalen Nebeneinander als in einem vertikalen Übereinander besteht. Essentiell ist dem Willen zur Macht der Wille zur Herrschaft und zur Hierarchie bzw., in Nietzsches Vokabular, zur Rangordnung. Scheinbar der philosophischen Auslegung zu banal, wandert unverkennbar explizit politisches Gedankengut in Nietzsches zentrales Theorem zur Auslegung aller Wirklichkeit ein. Dies wird nicht nur evident, wenn die soziale Beziehung von „Befehl“ und „Gehorsam“ (KSA 4, 147) zum Wesen des Lebens ontologisiert wird, sondern auch an Nietzsches Kritik der Naturgesetze:

„jene ‚Gesetzmäßigkeit der Natur‘, von der ihr Physiker so stolz redet, [...] ist kein Thatbestand [...], vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! ‚Überall Gleichheit vor dem Gesetz, – die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir‘: ein artiger Gedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche [...] verkleidet liegt. ‚Ni dieu, ni maitre‘ – so wollt auch ihr’s: und darum ‚hoch das Naturgesetz‘ – nicht wahr?“ (KSA 5, 37).

Es sind der „moderne Misarchismus“ und die „demokratische Idiosynkrasie gegen Alles was herrscht und herrschen will“ (315), die Nietzsches Polemik provozieren und in dem Willen-zur-Macht-Theorem ex negativo wiederkehren. Wie der Wille stets ein herrschaftlich verfügender ist, so ist das „Leben essentiell [...] verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312), und so *soll* es auch sein. Auch Nietzsche war Denker seiner Zeit, in vielen Dingen ihr gewiss voraus, in anderen weit mehr zeitgemäß als er selbst wohl ahnte. Der „Wille zur Accumulation von Kraft“ (KSA 13, 261) trägt Spuren dessen, was Marx in bitterer Ironie als ‚automatisches Subjekt‘ der Moderne bezeichnete. Die schlechte Unendlichkeit des Willens zur Macht, der Kampf sich gegenseitig überwältigender Kräfte und deren Pseudopluralität lesen sich wie eine mystifizierende Beschrei-

200 Dies habe ich inzwischen ausführlicher dargestellt: Die Affirmation des Naturzustandes. Nietzsches Ontologie der Herrschaft, in: Ingo Elbe/Sven Ellmers, Eigentum. Gesellschaftsvertrag. Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Münster 2009, S. 132-65.

bung der über die Köpfe der Menschen sich hinwegwalzenden Akkumulation des Kapitals. Sicherlich, in dem vormodernen Aspekt, der glorifizierten *herrschaftlichen Rangordnung* und dem modernen Aspekt, der *pluralistischen Anonymität* und der alles umfassenden *Selbstverwertung der Macht* geht der Wille zur Macht nicht auf. Das Wille-zur-Macht-Theorem ist mehr als eine schlichte Ontologisierung spezifischer sozialer Verhältnisse. Sein Wahrheitsgehalt, was für alle philosophische Erkenntnis gilt, ist nicht dermaßen schlicht auf ein Anderes – z.B. das gesellschaftliche Sein – zu reduzieren. Und doch trägt es nicht nur unverkennbar dessen Spuren, sondern vermag als Totalerklärung aller Dinge und Maß aller Werte in *einer* Gestalt nicht zu überzeugen: „Der Monismus eines irrationalen Willens zur Macht [...] missrät zu einer mythologischen Apotheose von Herrschaft. Die denunziatorische und prognostische Kraft, die ihr angesichts des objektiv vernunftlosen Weltlaufs zuwächst, läuft Nietzsches eigenen, apologetischen Absichten zuwider. Was er affirmativ [...] als Urgrund der Welt verkündet, ist das naturalisierte, mythische Abbild des Banns [...] des heteronomen gesellschaftlichen Bewegungsgesetzes“<sup>201</sup> der Moderne.

Der Struktur meiner Argumentation die Treue haltend, soll aber auch diese Einsicht nicht reduktionistisch verstanden werden. Nietzsches Denken ist zu umfänglich und voller Ambivalenzen, die als gedankliche Reproduktion der Dialektik der Aufklärung zu dechiffrieren sind, als dass es auf einen einzigen Nenner gebracht werden könnte. Wie groß eine solche Versuchung auch sein mag, sie würde ihren Gegenstand verfehlen. Zur numinosen Lehre der ewigen Wiederkehr überleitend, ist daher nochmals darauf zu insistieren, dass, wie bereits skizziert, in den letzten Abgründen von Nietzsches Denken sich, wenn auch weitestgehend im Dunkeln gehaltene, Perspektiven auftun, die eine Welt jenseits des verfügenden Machtwillens zumindest andeuten. Nietzsche hat den Willen zur Macht in die Welt geschrien, sein plumper Apologet im Sinne einer Fürsprache für den geistlosen Gewaltmenschen war er nicht, auch wenn er bisweilen provokativ mit diesen kokettierte. Bei aller immoralistischen Begeisterung für den skrupellosen Menschen unbedingten Machtwillens, den Cäsaren dieser Welt, ist es doch das Kind, welches als Symbol der unbedingten und glückenden Bejahung des Lebens und der Unschuld des Werdens steht. Wie sich für Nietzsche der Wille und das Subjekt in ein Spiel unbeherrschbarer Kräfte auflösen, so erfährt auch die ‚Seele‘ ihr tiefstes Glück und ihr Einverstandensein mit dem Leben und der dionysischen Welt nicht im Kampf um Macht, sondern zur stillsten Stunde, wenn sie sich vom Verfügen-wollen ablassend, dem Geschehen des ‚Seins‘ übergibt:

„Sie streckt sich lang aus [...]! sie liegt stille, meine wunderliche Seele. [...]. Wie ein Schiff, das in die stillste Bucht einlief: – nun lehnt es sich an die Erde, der langen Reisen müde und der ungewissen Meere. Ist die Erde nicht treuer? [...]. Wie solch ein müdes Schiff in der stillsten Bucht: so ruhe auch ich nun der Erde nahe, treu, zutrauend

201 G. Schweppenhäuser: Nietzsche Überwindung der Moral, S. 50.

[...] Oh Glück! Oh Glück! Willst du wohl singen, oh meine Seele? [...] Still! Die Welt ist vollkommen“ (KSA 4, 343).<sup>202</sup>

In dieser mythischen Ewigkeits- und Naturspekulation bahnt sich eine Glücks- und Zeiterfahrung an, die das tragische wie brutale Geschehen der Willen zur Macht zu transzendieren vermag. Es muss dies, wie auch die folgenden Ausführungen, in hohem Maße Interpretation bleiben, die Widersprechendes ausklammert. Nietzsche als Dialektik der Aufklärung in persona, vordergründig und offensiv den modernen Willen zur Macht nahezu trotzig affirmierend, hintergründig und zumeist verklausulierend sowohl die Tragik eben dieses Geschehens durchleidend als auch versuchend, es noch einmal post-modern aufzuheben, verkörpert die nur mit grob-vereinfachender Gewalt einseitig auflösbare Ambivalenz des bisherigen Fortschritts humaner Zivilisation, ihre Möglichkeiten und Wirklichkeiten:

„Auf der einen Seite besitzt der Machtwille bei Nietzsche die Züge der Modernität [...]. Alles wird ihm zum Verfügbaren, und zum Mittel seiner Präsenz, zum Festgestellten und Berechneten, zum Bestand. [...]. Auf der anderen Seite eröffnet sich dem ‚Willen zur Macht, insoweit er über Natur verfügt, überhaupt nicht, was Natur ist. [...]. Nietzsche lässt diesen Machtwillen auf etwas stoßen, was man [...] etwas nennen könnte, das etwas ‚Größeres ist, als es gemacht werden kann‘. Es überhaupt erfahren zu können, erfordert vom Willen zur Macht eine Kehre, die in der Abkehr vom Willen zur Verfügung und in einer Wende zum Vernehmen, man könnte auch sagen: *in der Verwandlung seiner aggressiven Tendenzen in erotische besteht*.“<sup>203</sup>

#### 4.1.5.2 Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Nietzsches numinose zweite Lehre, die ewige Wiederkehr des Gleichen, hat zum einen an sich, zum anderen in ihrem Verhältnis zum Willen zur Macht seit jeher die Interpreten herausgefordert.<sup>204</sup> Nietzsche selbst überkommt das „neue Schwergewicht: die ewige Wiederkehr des Gleichen“ als visionsartige Erkenntnis „Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!“ (KSA 9, 494). Nietzsche wusste zwar um

202 Über die Symbolik des Mittags – der stillsten Stunde – dessen antike Ursprünge und Nietzsches Aneignung informiert am besten immer noch Karl Schlechta: Nietzsches grosser Mittag, Frankfurt a.M. 1954.

203 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 377.

204 Einen Überblick über die älteren Interpretationen (1894-1954) bietet Karl Löwith: Nietzsche. Sämtliche Schriften 6, Stuttgart 1987, S. 345ff. Auskunft über die neueren Interpretationen der 1970er und 1980er, bietet der insbesondere auch die englischsprachige Forschung berücksichtigende Aufsatz von Klaus Spiekermann: Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 496-538. Meine bescheidenen Anmerkungen fühlen sich, wie deutlich werden wird, den die Thematik betreffenden Ausführungen H. Ottmanns verpflichtet, die den Ambivalenzen und Intentionen von Nietzsches Philosophie m.E. gerecht werden.

die vorsokratischen Quellen des Wiederkunftsgedankens: „Ich habe das Griechenthum entdeckt: sie glaubten an die ewige Wiederkunft!“ (KSA 10, 340). Und die Wiedergewinnung der tragischen Gedankenwelt des vorsokratischen Zeitalters ist zweifelsohne eine bewusst gewählte Waffe im Kampf gegen den Platonismus und das Christentum: „Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben“ (KSA 9, 561). Verfehlt wäre aber eine Interpretation der ewigen Wiederkehr als bloße Wiederbelebung antiken Mysterien-Glaubens, in welchem Nietzsche den „tiefste[n] Instinkt des Lebens“ walten sieht: die feierliche, lebensbejahende Huldigung der „Mysterien der Geschlechtlichkeit“ in den Dionysien, „der Zeugung, der Schwangerschaft, der Geburt“ (KSA 6, 159). Seine Lehre von der Wiederkunft des Gleichen selbst begreift er jedoch als letztes Resultat und welthistorischen Wendepunkt des zu sich selbst gekommenen Nihilismus: „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne eine Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“ (KSA 12, 213). Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist eine Lehre, die den Schwachen verzweifeln lassen und zerstören will, während sie dem künftigen Übermenschen einen neuen Lebenshorizont zu erschließen trachtet<sup>205</sup>: „Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen. Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, 570). Die Lehre zielt so nicht weniger auf die irdische Verewigung des Augenblicks als auf die Vergöttlichung der Natur als ungewordene und unzerstörbare Wirklichkeit, die weder geschaffen ist noch einem ihr jenseitigen Telos zustrebt, sondern einzig und allein in dionysischer Daseinslust sich selbst im Gebären wie Vernichten in vollkommener „Ziellosigkeit“ (KSA 11, 556) begehrt.

In den beiden Aspekten schwingt eine doppelte, schwer in Einklang zu bringende Stoßrichtung der Lehre Nietzsches mit: Auf der einen Seite ist die ewige Wiederkehr kosmologische Spekulation, auf der anderen Seite ethisch-praktischer Imperativ. Nietzsches kosmologische Spekulation war, die zweite Quelle seines Gedankens bezeichnend, durch die Erkenntnisse der zeitgenössischen Physik inspiriert. Insbesondere der erste Hauptsatz der Thermodynamik, der Energieerhaltungssatz, spielt eine entscheidende Rolle in Nietzsches Versuchen, die ewige Wiederkehr des Gleichen (naturwissenschaftlich) zu beweisen: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr“ (KSA 12,

205 Im Nachlass heißt es bezüglich des doppelten Ziels der Lehre: „Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Überwindung [...] Überwindung durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, **ausgenommen die, welche sie aushalten**“ (KSA 10, 512). „Es bedarf einer Lehre, stark genug, um züchtend zu wirken: stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden“ (KSA 11, 69).

205). Wenn Nietzsche behauptet, die ewige Wiederkehr sei gar die „wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen“ (213), wird deutlich, dass er trotz seiner Vorbehalte gegenüber dem Wahrheitsgehalt wissenschaftlicher Erkenntnis seine Lehre zwar nicht als Wissenschaft, was ihm als viel zu gering erschien, wohl aber als kongruent mit deren Wissen verstanden wissen wollte.<sup>206</sup> Nietzsches sich wiederholende physikalische Grundargumentation ist dabei folgende:

„Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und bestimmte Anzahl von Kraftcentren gedacht werden darf [...], so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder ‚Combination‘ und ihrer nächsten ‚Wiederkehr‘ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müssten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt“ (KSA 13, 376).<sup>207</sup>

Inwieweit Nietzsches Schluss von der *Endlichkeit* der Größe und *Ewigkeit* der Dauer von Kraft und Raum und der *Unendlichkeit* der Zeit auf die *notwendige* Wiederkehr alles je *Gewesenen* im großen Jahr des Seins schlüssig ist und welche Prämissen ihm zu Grunde liegen, mag von profunderen Köpfen beurteilt werden.<sup>208</sup> Was hier von größerer Bedeutung ist, ist die Frage, in welchem Ver-

206 Eine (reizvolle) Arbeit für sich wäre ein Vergleich zwischen Nietzsche und Engels als ‚Wissenschaftstheoretiker‘, die beide versuchen, auf ihre Art dem rasanten Fortschritt der Naturwissenschaft am Ende des 19. Jhs. philosophisch beizukommen. Blättert man etwa in den diesbezüglichen Schriften, Notizen und Fragmenten Engels, so wird deutlich, dass dort z.B. der Begriff der Bewegung eine vergleichbare Stellung einnimmt wie bei Nietzsche das Werden und, durchaus in Bezug hierzu, dialektische Kritik an den Begriffen der Logik und an Substanztialisierungen wie ‚der‘ Materie geübt wird. Deutlich wird in jedem Fall, entgegen anders lautender Gerüchte, dass Engels so wenig ein gläubiger Szientist war wie Nietzsche ein Wissenschaftsfeind. Im Übrigen taucht bei Engels selbst die Spekulation über die „ewige Wiederholung“ des Weltprozesses „in großen Kreisläufen“ (MEW 20, 504) auf.

207 Vgl. KSA 9, 472f., 498, 500, 502, 523, 530, 534, 544, 553f. u. 558-61; KSA 10, 15 u. 601; KSA 11, 556f.; KSA 12, 535f.; KSA 13, 34f u. 374f..

208 Nietzsche selbst bezeichnet anfangs noch die Vorstellung, dass die Wiederkehr der „Gesamtlage aller Kräfte“ identische Dinge produziere als „eine unmögliche Annahme“ (KSA 9, 523). H. Ottmann betont zu Recht, dass die identische „Wiederkehr des Individuellen und Einmaligen“ schon allein deswegen eine „*contradictio in adiecto*“ darstelle, weil schon die „Wiederkehr“ als solche zwei differenzierte Ereignisse voraussetze. Die Leugnung dieser Differenz als unwesentlich führt geradezu in den bekämpften Platonismus: „Das mit sich Identische hielte sich dann wieder durch in den verschiedenen akzidentellen Aufeinanderfolgen. Alles was ist, wäre, was es ist, doch wieder unabhängig von seiner Zeitlichkeit. Nietzsche wäre Platoniker, Lehrer einer stehenden Welt“. H. Ottmann: Philoso-



hältnis die kosmologische Spekulation zu dem ethisch-praktischen Interesse Nietzsches an seiner Lehre steht. Als ethischer Imperativ soll die ewige Wiederkehr das „grösste Schwergewicht“ (KSA 3, 570) auf jeden Augenblick des Lebens legen, kehrt er doch in alle Ewigkeit so und nicht anders wieder: man soll so leben, dass man seine Existenz in ewiger Wiederholung bejahen kann. In einer prinzipiell gott-, sinn- und ziellosen Welt impliziert diese Forderung die aktive Schaffung von Sinngehalten, deren Wert sich danach bemisst, inwiefern sie das Leben in seiner ewigen dionysischen Werdegestalt zu affirmieren vermögen. Wider die platonisch-christliche Kultur, die auf die Zukunft, das Jenseits und die Erlösung vom *lacrimarum valle* gerichtet ist, zielt Nietzsches Lehre auf die Unbedingtheit und Ewigkeit des Hier und Jetzt, des einzelnen Augenblicks als solchem jenseits jeder Teleologie. Die ewige Wiederkehr einer jeden Handlung, eines jeden Gedankens, einer jeden Lust aber auch jeden Schmerzes und jeder Angst fügt nicht allein jedem Tun und Lassen ein größtes Schwergewicht bei, sondern dient auch der Heiligung des Diesseits. Die Welt selber als ewige ist als Existenzgrund allen Seins das nunmehr Göttliche selbst. Sie ist als das Ganze des Seins die Ewigkeit, die weder geworden noch geschaffen ist und die ihr Ziel allein in sich selbst trägt: Sie ist ein Meer „fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr“ (KSA 11, 610). Jenseits der beschränkten Perspektive der Moral ist sie die große Unschuld, die das Leben in all seiner Mannigfaltigkeit gebiert. Diese Daseinslust in sich *selbst* zu *bejahen*, dazu dient die Lehre der ewigen Wiederkehr. Entsprungen aus der Katastrophe des Nihilismus soll der Gedanke der Wiederkunft das Blatt wenden: Er ist die „höchste Form der Bejahung“ (KSA 6, 335) der dionysischen Welt, ein „Ja-sagen ohne Vorbehalt [...], zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst“ (313). Ihren absoluten Charakter, um den es Nietzsche in letzter Instanz geht – *amor fati!* – erhält die Affirmation durch die Tatsache, dass das Ja-sagen zu nur einem Augenblick notwendig die Bejahung allen Seins impliziert, da *alles* Geschehen schicksalhaft miteinander verbunden ist und jeder Weltzustand im

phie und Politik bei Nietzsche, S. 365 u. 367. Mit W. Müller-Lauter ließe sich darüber hinaus nach der Kompatibilität der Wiederkehr mit der Konzeption von Kraftquanten fragen, die keine unteilbaren letzte substantielle Elemente darstellen sollen: „Mit der Voraussetzung einer potentiell unbegrenzten Aufsplitterung der Machtwillen lässt sich aber die Beweisbarkeit des Satzes, dass alles, was war, ist und sein wird, wiederkehrt, nicht mehr aufrecht erhalten. Zwar ist es nicht unmöglich, daß unter der genannten Voraussetzung Disgregationen und Aggregatzustände der Machtwillen immer wieder in der gleichen Konstellation auftreten. Die Notwendigkeit einer solchen Annahme aber hat Nietzsche in der Konsequenz seiner Lehre von der unbegrenzten Teilbarkeit der Machtwillen selber ausgeschaltet.“ Ders.: Nietzsche, S. 180f. Vgl. ferner zu den fragwürdigen physikalischen Grundannahmen Nietzsches und ihrer ambivalenten Prämissen im Lichte der modernen Physik die Ausführungen von Spiekermann: Nietzsches Beweise für die ewige Wiederkehr, S. 531ff. Im Übrigen sei daran erinnert, dass der Anfang bzw. die Schöpfung oder die Ewigkeit der Welt *kein* Gegenstand möglicher Erfahrung, und somit nicht der Erkenntnis bzw. dem empirischen Wissen zugänglich ist.

Großen wie im Kleinen jeden gewesen und jeden noch kommenden voraussetzt und bedingt: „der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen!“ (KSA 4, 276). Wie H. Ottmann zu Recht bemerkt, zielt die ewige Wiederkehr als praktischer Imperativ nicht auf eine Ethik interpersonellen Verhaltens: „Vielmehr stehen sich Mensch und Zeit, Mensch und Kosmos gegenüber, und die gesuchte Harmonie ist die des Menschen mit der Erde selbst.“<sup>209</sup> Nietzsches Lehre ist in ihrer ethischen Dimension mithin nicht sozialer, sondern kosmischer Natur.

Die Schaffung des Sinns in dieser an sich sinnlosen Welt aber ist die heroische Aufgabe des sich selbst transzendierenden Menschen – „die Selbstüberwindung als Stufe der Überwindung des Menschen“ (KSA 11, 295). Der Mensch ist nach dem Tod Gottes nur noch ein „Übergang“ (KSA 4, 16): „„Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe““ (102). Diese Aufgabe ist das schwerste Gewicht, welches die Lehre der Wiederkehr dem Menschen aufbürdet und die ihm, wenn er sie bedingungslos angenommen und bejaht hat, zum Übermenschen transformiert: Ziel der ewigen Wiederkehr als ethischem Erziehungsmittel – „Mittel der Züchtung und Auswahl“ (KSA 12, 343) – ist die Generierung des ‚Übermenschen‘ als des sich selbst zum Höheren überwindenden Menschen. Wenn Nietzsche seine Lehre auch als „milde gegen die, welche nicht an sie glauben“, begreift, verzichtet sie doch auf „Höllen und Drohungen“ (KSA 9, 503), hofft er dennoch, dass sie ein Selektionsmittel ist, welches die zukünftigen Übermenschen von den Schwachen scheidet, die „endlich aussterben“ (573): „wer hält den Gedanken der ewigen Wiederkunft aus? – Wer zu vernichten ist mit dem Satz ‚es giebt keine Erlösung‘, der soll aussterben“ (KSA 11, 85). So beschreibt die ewige Wiederkehr als inkorporierte Lehre das Dasein des Übermenschen als desjenigen Menschen, der sich beständig selbst (neu) schafft, ohne ein Ziel jenseits der Welt samt „unbekannten Seligkeiten und Segnungen“ (KSA 9, 503) zu erstreben, sich selbst *und* die Welt in Treue und Dankbarkeit bejaht und somit, jenseits von Gut und Böse, die Unschuld des Lebens – symbolisiert in der Verwandlung des Löwen in das Kind – wiedergewinnt: „Schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt – und schicken wir ihm den Begriff der Strafe bald hinterher!“ (KSA 3, 177).

Es springt ins Auge: Wieso bejahen, was sowieso notwendig der Fall ist? Nietzsche verrät einmal selbst diese Diskrepanz: „Meine Lehre sagt: so leben, dass du wünschen musst, wieder zu leben [...] – du wirst es jedenfalls!“ (KSA 9, 505). Karl Löwith hat den klaffenden Widerspruch zwischen der kosmischen Spekulation und dem ethischen Imperativ der Wiederkunftslehre, gipfelnd in der paradoxen *amor fati*, paradigmatisch benannt:

„Einem zweifachen ist darum das Gleichnis von der ewigen Wiederkehr gleichzusetzen: einerseits einem ‚ethischen Schwergewicht‘ durch das ein ziellos gewordenes Dasein

209 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 375.

des Menschen über sich selber hinaus wieder ein Ziel erhält, und andererseits eine naturwissenschaftliche ‚Tatsache‘ im ziellosen Beisichsein der Kräfte-Welt. Infolgedessen stellt sich die Lehre dar: erstens als die Festsetzung eines idealen Ziels für den wollen Menschen [...] und zweitens als Feststellung einer physikalischen Tatsache im ungewollten So-und-nicht-anders-Sein der physischen Welt [...]. Diese zweifache Deutbarkeit als einer atheistischen Religion und als einer physikalischen Metaphysik zeigt, dass die Lehre im Ganzen die Einheit eines Zwiespalts ist, zwischen dem nihilistischen Dasein des Gott-los gewordenen Menschen und dem positivistischen Vorhandensein der physischen Energie.“<sup>210</sup>

Nietzsche hat diesen elementaren Widerspruch nicht beheben können. Sicherlich waren seine physikalischen Spekulationen „Nebenweg und Sackgasse“<sup>211</sup> der Argumentation, primär über den Nachlass verstreute Gedankenexperimente. Die Charakterisierung der Wiederkunftslehre als aufgeklärter Mythos, die historische Dichotomie von Logos und Mythos hinter sich lassend, trifft Wesentliches.<sup>212</sup> Eine solche Einschätzung reduziert aber zweifelsohne den Gehalt des Gedankens der ewigen Wiederkehr in einem Maße, der Nietzsches eigene Intention konterkariert: Seine Lehre wollte nicht weniger sein als der alles entscheidende und rettende „Wendepunkt“ (KSA 10, 515) der europäischen Weltgeschichte, die dem Denker ein bisher katastrophaler Prozess war; ein Mythos, dermaßen in sich widersprüchlich gestrickt, vermag dies nicht. Die fundamentalen und nicht zu schlichtenden Widersprüche im Denken Nietzsches erweisen sich auch als konstitutiv für seine zentralsten Lehrgehalte. So wie die Lehre der ewigen Wiederkehr in sich widersprüchlich verfasst ist, steht sie auch in konfliktiver Relation zum Willen-zur-Macht. In diesem Kontext fand abermals K. Löwith zu einer eingehenden Formel: Was Nietzsche mit seinen zentralen Lehren betreibe, sei die in sich widersprüchliche „antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität“<sup>213</sup>. Wenn auch diese Auslegung zweifellos Entscheidendes zu benennen weiß, so vermag doch eine Interpretation, die die unaufhebbare Widersprüchlichkeit der Fundamente im Denken Nietzsches als genuinen Ausdruck der Dialektik der Aufklärung und der fortwesenden Ambivalenz modernen Fortschritts versteht, diese angemessener zu begreifen.

Schon die ewige Wiederkehr des Gleichen als ethischer Imperativ jenseits seines Widerspruchs zur physikalischen Spekulation über das wiederkehrende große kosmische „Jahr des Werdens“ (KSA 4, 276) und abseits der ungelösten Frage seines Verhältnisses zum Willen zur Macht wirft Fragen auf, die, bevor sich letzterem Problem zu gewandt wird, zumindest benannt werden müssen. Dass es nicht einleuchtet, wieso etwas das schwerste Gewicht für eine jede Handlung sein soll, was ohnehin geschieht, wurde bereits dargelegt. Bleibt zum ande-

210 K. Löwith: Nietzsche, S. 205f.

211 H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 365.

212 Vgl. ebd., S. 373-75.

213 K. Löwith: Nietzsche, S. 238.

ren die von Nietzsche nicht beantwortete Frage, warum die Annahme der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder individuellen Existenz nicht ebenso einen schwergewichtigen Imperativ zu begründen vermag, der zumindest, wenn Wahrscheinlichkeiten in den letzten Dingen keine Argumente sind, nicht mit den benannten Widersprüchen behaftet ist: Lebe in dem Bewusstsein, dass dies dein einziges und unwiederbringliches Dasein ist! B. Magnus merkt treffend an: „die Tatsache bleibt, dass wir einmal und nur einmal wählen, ob das, wofür wir uns *einmal* entscheiden, nun wiederkehrt oder nicht. Das eigentliche Problem ist die Wahl selbst und nicht, dass wir sie für die Ewigkeit treffen.“<sup>214</sup>

Dass Nietzsche auf diese naheliegende, ebenfalls auf Transzendenz verzichtende Maxime nicht verfiel, zeigt an, in welchem Maße er sich den Ansprüchen der zu bekämpfenden platonisch-christlichen Tradition letztlich verbunden wusste. So negierte er nicht schlicht Gott als den ewigen Grund allen Seins, sondern vergöttlichte und verewigte den sich selbst gebärenden und zerstörenden Kosmos. Es ist die *mater natura*, die allumfassende Physis, die Totalität der Immanenz selbst, die nun die moral-jenseitigen Attribute des Absoluten erhält. Jeder irdische Augenblick, befreit von transzendenter Jenseitigkeit, hat nun die Dignität, unendlichen Wert durch und an sich selbst zu haben. Der Augenblick selbst wird verewigt, so dass das ewige Werden in seiner ewigen Wiederkehr eine neue Form ewigen Seins wird: „Alles ‚es war‘ wird wieder ein ‚es ist‘ (KSA 10, 139). Diese Überwindung der Vergänglichkeit des Werdens durch die ewige Wiederkehr als der äußersten Annäherung des Dionysischen an das Platonische, verleihen Zarathustras Tiere paradigmatischen Ausdruck: „Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit“ (KSA 4, 273).

Die ewige Wiederkehr als das „triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus“ (KSA 6, 159) gibt sich in der Tat als ‚äternalistischer Gegenmythos‘ zu erkennen. Nietzsche selbst bezeichnet seine Lehre als eine „ganz andere Aeternisierung“, deren Dimension nicht die Zukunft, sondern die „ewige Tiefe“ (KSA 9, 609) ist. Auch die Unsterblichkeit des Individuums trachtet Nietzsche mit seiner Lehre der Wiederkunft zu retten. Noch Nietzsche will Gevatter Tod bezwingen: „neue Überwindung des Todes, des Leides und der Vernichtung“ (KSA 11, 207).<sup>215</sup> Wider das jenseitige ewige Leben und die Unzerstörbarkeit der

214 Bernd Magnus: Nietzsches äternalistischer Gegenmythos, in: J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche, S. 219-33, hier S. 231.

215 Die Umwertung der Werte impliziert eine Umwertung der Bedeutung des Todes. Der Tod befreit den Menschen aus der Falschheit seiner organisch bedingten Perspektive. Der Übergang in sein Reich wird zum Übergang in die Ruhe und Wahrheit jenseits des aneignenden und interpretierenden Willens zur Macht: „Es ist ein Fest, aus dieser Welt, in die ‚todte Welt‘ überzugehen – und die größte Begierde

immateriellen Seele misst sich mit die Lehre der ewigen Wiederkehr diesseitiger Existenz an den (Lebens)Sinn verbürgenden Ansprüchen der Tradition: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben. Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten“ (KSA 9, 503). So spricht Nietzsche auch von der „Wiederkunft als Religion der Religionen“ (KSA 11, 488), die sich aller falschen Götter entledigt hat. Es muss hier offene Frage bleiben, ob der Nietzsches gesamte Philosophie durchziehende, bisweilen fragwürdig anmutende Ewigkeitspathos – „ich liebe dich, oh Ewigkeit“ (KSA 4, 287), „ich suche nach einer Ewigkeit für Jegliches“ (KSA 13, 43) – darauf verweist, dass diese insgeheim weit mehr dem verhaftet bleibt, was sie gnadenlos zu kritisieren gedenkt, oder ob diesbezügliche Fragezeichen sich eines Bewusstseinszustandes verdanken, den Nietzsche als Ausdruck des unbewussten Nihilismus des letzten Menschen begriffen hätte.<sup>216</sup>

der Erkenntnis geht dahin, dieser falschen dünkelfhaften Welt die ewigen Gesetze entgegenzuhalten, wo es keine Lust und keinen Schmerz und Betrug giebt. [...]. Laßt uns die Rückkehr in's Empfindungslose nicht als einen Rückgang denken! Wir werden ganz wahr, wir vollenden uns. Der Tod ist umzudeuten! Wir verschö-  
nen [uns] so mit dem Wirklichen d.h. mit der todten Welt“ (KSA 9, 468). Um über das „Vielleicht“ aller Perspektiven „hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt und jenseits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selbst gewürfelt und gewettet haben“ (KSA 3, 122). „Die Natur lieben! Das Todte wieder verehren! Es ist nicht der Gegensatz, sondern der Mutterschooß, die Regel, welche mehr Sinn hat als die Ausnahme: denn Unvernunft und Schmerz sind bloß bei der sogenannten ‚zweckmäßigen Natur‘, im Lebendigen“ (KSA 9, 486). Es ist schließlich nicht mehr der Mittag, Zeit der Umkehr und tiefster Besinnung, der das Telos ist, sondern der Nachmittag, wenn die Sonne sinkt, der Übergang in den Tod: „Verheissung ist in der Luft,/ aus unbekannten Mündern bläst mich's an/ – die große Kühle kommt .../ Meine Sonne stand heiss über mir im Mittage:/ seid mir gegrüsst, dass ihr kommt/ ihr plötzlichen Winde/ ihr kühlen Geister des Nachmittags [...] Tag meines Lebens!/ gen Abend geht's!/ Schon glüht dein Auge/ halbgebrochen,/ schon quillt deines Thaus/ Thränengeträufel/ schon läuft über weisse Meere/ deiner Liebe Purpur/ deine letzte zögernde Seligkeit.../ Heiter, güldene, komm!/ du des Todes/ heimlichster süssester Vorgenuss!“ (KSA 6, 395f.). Es sind dies Textstellen, die einmal mehr die Tragik und Gebrochenheit Nietzsches Philosophie jenseits der Gesten des Triumphes darlegen: „Wo es keinen Irrthum giebt, dies Reich steht höher: das Unorganische als die individualitätslose Geistigkeit“ (KSA 11, 157). „Der Irrthum, die perspektivische Beschränktheit fehlt da“ (KSA 12, 36). Im Übrigen bedeutet die Umwertung des Todes auch die Umwertung des Sterbens: „Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit, mit Helle und Freudigkeit, inmitten von Kindern und Zeugen vollzogen: so dass ein wirkliches Abschiednehmen noch möglich ist, wo Der noch da ist, der sich verabschiedet“ (KSA 6, 134). Sätze, die eingedenk des bevorstehenden Dauersiechtums bestürzen.

- 216 Der Philosoph Robert Spaemann, der auf Grund seines dezidiert christlichen Bekenntnisses gewissermaßen hier für im Besonderen prädestiniert zu sein scheint,

Wie dem auch sei, ist hier abschließend allein die Frage des Verhältnisses der ewigen Wiederkehr des Gleichen zum Willen zur Macht von Interesse. Was mehr behauptete als bewiesene skizzenhafte These bleiben muss, ist die Annahme, dass ihr schwer in Kompatibilität zu bringendes Verhältnis in seiner Ambiguität Ausdruck der gedanklichen Vermessung des krisenhaften Charakters modernen Fortschritts und seiner ambivalenten Perspektiven darstellt. Die Lehre der ewigen Wiederkehr setzt einen wollenden Willen voraus, der sich dieser aktiv aneignend annimmt: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht [...]. Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung“ (KSA 12, 312). Nietzsche *will* nicht weniger als die Zurückgewinnung des vorsokratischen Kosmos, d.h. die Befreiung der Welt von Schuld und jenseitiger Transzendenz. Doch diese Rehabilitierung und Anamnesis einer vorsokratischen und vorchristlichen Stellung des Menschen in und zu der Welt bleibt modern gebrochen. War den Alten der Kosmos die *gute Ordnung*, in der auch der Mensch seinen angestammten Platz hatte, so hat sich für Nietzsche die Welt unwieder-

hat, u. a. in Auseinandersetzung mit Nietzsche, den Wesenskern der Ewigkeitsspekulation benannt: „Welchen Sinn hat es zu sagen: Wenn alles bewußte Leben im Kosmos verschwunden sein wird, bleibt dennoch die Tatsache, daß einmal tiefes Glück empfunden oder daß ein Kind zu Tode gequält wurde? Was sollen wir unter diesem ‚Bleiben‘ denken? Aber umgekehrt: Was könnte es heißen zu sagen, einmal werde dieses beides nicht mehr gewesen sein. Die Behauptung ist sinnlos, denn das Futurum exactum gehört zur Konstitution des Präsens, und seine Negation läuft auf die Entwirklichung der Gegenwart hinaus. Wir können diese Entwicklung akzeptieren und damit die Entwirklichung von Personalität als Wirklichkeit von Subjektivität. Wir müssen sie akzeptieren, wenn wir den Gottesgedanken aus dem Denken fernhalten wollen. Denn ein Gewesensein zu behaupten, das von allem Bewusstsein endlicher Personen unabhängig ist, kann nur heißen, die Existenz Gottes zu behaupten. Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen. Wir müßten den absurden Gedanken akzeptieren, daß das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird. Das aber heißt, dass es überhaupt nicht wirklich ist [...]. Nietzsche hat wie kein anderer vor ihm die Konsequenz des Atheismus durchdacht“. Robert Spaemann: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, 2. Aufl. Stuttgart 2007, S. 51f. In dieselbe Richtung argumentiert übrigens auch Adorno: „Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar. [...] Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken. Denn es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod.“ Ders.: Negative Dialektik, S. 364. Für Adorno verbietet es sich aber, in Anschluss an Kant aus der „Unausdenkbarkeit der Ver zweif elung einen ‚letzten Gottesbeweis‘ zu extrapolieren: Kant (und mit ihm Adorno) „hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten [...] überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum.“ Mehr als „gegen Vernunft zu hoffen“ (S. 378), bleibt der konsequenten Aufklärung nicht.

bringlich in ein *Chaos* aufgelöst. Dem Imperativ der Erde die Treue zu halten, steht unversöhnlich die Erfahrung entgegen, dass diese dem Menschen fremd bleibt und notwendig dem brutalen Aneignungsgeschehen des Willens zur Macht unterworfen ist bzw. dass sie selbst nichts als dieses a-kosmische Geschehen ist.

Nietzsche hat in den radikal-modernistischen Zug des Willen-zur-Macht-Theorems nicht in Einklang bringen können mit den Aspekten seines Denkens, die eine Transzendenz dieses Geschehens implizieren. Allerdings ist die Lehre der ewigen Wiederkunft einseitig interpretiert, wenn sie allein als Versuch der Wiederholung antiken bzw. vorsokratischen Denkens verstanden wird. Simplen Anachronismen läuft Nietzsches explizit historisches Philosophieren zuwider, welches einerseits die Gegenwart zum unhintergehbaren Ausgangspunkt aller Reflexion macht und andererseits vom konstitutiven Werden, d.h. dem Entstehen und Vergehen aller Dinge, überzeugt ist. Nietzsche hat keine eindeutigen Antworten gegeben, seine fundamentalen Lehren sind und bleiben widersprüchlich, und eine abschließende Vermittlung dieser kann auch hier nicht geleistet werden. Dennoch, so sehr die Lehre der Ewigen Wiederkehr gräzisierungsmäßig anmuten mag, als kosmische Ethik will sie nicht zurück in die Antike, sondern vorwärts: jenseits die Moderne und die Hybris menschlicher Verfügung. Wie der Wille zur Macht schon in sich gebrochen ist, seine ideale Verkörperung nicht der Gewaltmensch, sondern der Künstler ist, der das ihm *gegebene* Material in Perspektive auf Schönheit hin *formt* und *nicht* beliebig *malträtirt*<sup>217</sup>, so zielt die Lehre der ewigen Wiederkehr auf die Einhegung und Besinnung des Willens. Der unbedingte Wille des Löwen hat sich in das bedingungslos ja-sagende, im jeweiligen Augenblick aufgehende spielende Kind – nicht weniger Symbol der vormoralischen *Unschuld* als aber auch der *Ohnmacht* – zu transformieren: „möchten wir eigentlich eine Welt, wo die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, Biegsamkeit fehlte?“ (KSA 13, 324). Der Wiederkunftsgedanke ist Eingedenken in die Natur<sup>218</sup> als das, nach dem Tode Gottes, Allesumfassende, von dem auch der Mensch mit seinem Machtwillen unüberwindbar immer nur ein Teil bleiben kann – „Kosmische Abhängigkeit“ (KSA 10, 467). So ver-

217 So fragt Nietzsche etwa, dem ein Leben ohne Musik bekanntlich „ein Irrthum“ (KSA 6, 64) war: „Gehört die Musik vielleicht in jene Cultur, wo das Reich aller Art Gewaltmenschen schon zu Ende gieng?“ (KSA 13, 247).

218 „Zarathustra fühlt sich Allem Lebendigen verwandt in seinem Willen, tiefstes Verständnis der Natur und des Moralischen“ (KSA 10, 469). Nietzsche hat eine, sicherlich auch Adorno und Horkheimer überzeugende, schöne Vision davon, wohin das Eingedenken der Natur (im Subjekt) einst führen mag: „Welches sind die tiefen Umwandlungen, welche aus den Lehren kommen müssen, dass kein Gott für uns sorgt [...] Dass wir Thiere sind? [...] dass wir unverantwortlich sind? der Weise und das Thier werden sich nähern und einen neuen Typus ergeben!“ (KSA 11, 461). „Der einzige Weg“, so Horkheimer treffend, „der Natur beizustehen, liegt darin, ihr scheinbares Gegenteil zu entfesseln, das unabhängige Denken.“ Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1985, S. 123.



birgt sich hinter der antikisierenden Maske des Dionysos nicht zuletzt eine Lebenserfahrung, die für den unbeherrschbaren und jenseits instrumentellen Kalküls sich bewegenden Reichtum der Natur steht<sup>219</sup>: „Der höchste Mensch als Abbild der Natur zu concipieren: ungeheurer Überfluß, ungeheure Vernunft im Einzelnen, als Ganzes sich verschwendend“ (KSA 11, 51). Einer solchen dionysischen Welt des Überflusses die Treue zu halten, impliziert ihre Anerkennung jenseits instrumenteller Naturbeherrschung: „der neue Heilige die Natur heiligend“ (KSA 10, 484).<sup>220</sup> Trotz allem Kokettieren mit dem vorchristlichen Den-

219 Hiermit einher geht eine Kritik am epistemologischen Asketismus und Reduktionismus der modernen (Natur)Wissenschaft: Man soll das Dasein „vor Allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen: das fordert [...] der Geschmack der Ehrfurcht vor allem, was über euren Horizont geht! Dass allein eine Welt-Interpretation die Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in eurem Sinne [...] geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivität, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.“ Eine solche „wissenschaftliche‘ Welt-Interpretation“, die Natur nur als instrumentell beherrsch- und berechenbares Objekt begreift, „könnte folglich immer noch eine der dümmsten, das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein“ (KSA 3, 625f.).

220 Friedrich Kaulbach hat: Nietzsches Interpretation der Natur, in: Nietzsche-Studien 10/11(1981/82), S. 442-64, dahingehend ausgelegt, dass diese die modern-instrumentalistische Naturauffassung hin zu einer ‚großen Natur‘ als des Allumfassenden zu überwinden trachtet: „Die große Natur trägt die Physiognomie des dem begrenzten, subjektiven Ichbewußtsein überlegenen Ganzen, Umfassenden und zugleich des ‚Ewigen‘“ (S. 456). Mit und gegen Spinoza und Goethe geht es Nietzsche um die Wiedergewinnung der Physis, der auch die beschriebene Umwertung des Todes inhäriert: „Das Leben als Geschichte subjektiver Empfindungen und vorübergehender Vorstellungen wird, in der Perspektive der großen Natur betrachtet, durch den Tod überwunden, der einen Übergang in die ‚Ewigkeit‘ darstellt. Darunter darf nicht ein jenseitiges Leben verstanden werden, sondern die Zugehörigkeit zur großen Natur“ (S. 457). Worum es Nietzsche geht, ist die Schaffung eines dionysisch-kosmischen Bewusstseins: „Das ist die Sprache des Dionysos: Sie fordert auf, über den Horizont des individuellen Bewusstseins hinauszugehen und sich in die Dimension des Ganzen der Natur, der Umfassenden und ‚Ewigen‘ ausweiten“ (S. 459). Allerdings ist hiermit, man erinnere sich an die aufeinander verwiesenen Gegensätze des Dionysischen und Apollinischen der Tragödienschrift, keine Vernichtung der Freiheit des Subjekts intendiert: „Der Anspruch des zu seinem eigenen Sein und dessen Möglichkeiten des Schaffens ja-sagenden Willens ist mit einer unbedingten Hingabe an die große Natur nicht vereinbar. [...] Der Mensch findet sich selbst dadurch, dass er seine subjektive Enge und Beschränktheit überschreitet, indem er sich in der Perspektive der großen Natur beurteilt und versteht. Um sich in dieser aber nicht zu verlieren, sondern sich auf dem Umweg zu ihr zu finden, macht er sich bewußt, dass er es ist, der diese Bewegung des Sich-selbst-findens durch Sich-selbst-überwinden vollzieht. Seine Freiheit darf nicht der Freiheit der Natur geopfert werden. [...] Aufgrund der Widersprüchlichkeit der miteinander streitenden Ansprüche der Freiheit im Sinne der Selbstherrlichkeit der Subjektivität und Individualität einerseits und der Freiheit im Sinne der Ausweitung des Bewusstseinshorizonts in die Dimension des Kosmos andererseits ergibt sich für das philosophische Denken die Aufgabe, die

ken bedeutet dies für Nietzsche kein reaktionäres Zurück zu einer unberührten und/oder guten Natur: „Nicht ‚Rückkehr zur Natur‘: es gab noch niemals eine natürliche Menschheit“ (KSA 12, 482). Weitmehr ist das Reflexivwerden des Willens zur Macht intendiert, der seiner Grenzen inne wird, diese respektiert und sich selbstbewusst zurücknimmt: „Wir wollen uns von der großen Grundverrücktheit heilen, alles nach uns zu messen [...]. Den Menschen-Größenwahn kurieren!“ (KSA 9, 444). Sich selbst aufhebend, wäre der verfügende und vernutzende moderne Machtwille die Überwindung destruktiver Naturbeherrschung in Richtung rationaler Kontrolle des humanen Naturverhältnisses: „das All zum Einklang zur Versöhnung und zur Erkenntniß bringen“ (KSA 10, 491). Ein solches Projekt der „Regierung der Erde“ (KSA 11, 213) kann aber *nur*, und dies ist ein verbindendes Element der verarbeiteten Krisenerfahrung von Marx und Nietzsche, vom Boden der Moderne und ihrer technischen Möglichkeiten aus geschehen: Weder *zurück* noch bloß in schlechter Unendlichkeit *vorwärts*, sondern *hinauf*, eine neue Qualität menschlichen Daseins begründend, ist Nietzsches Devisen – trotz aller Verherrlichung der Antike und der sozial regressiven Apologie des Sklaventums

Nietzsches Überwindungsversuche der Moderne und des Nihilismus bleiben indessen unaufhebbar in sich gebrochen. Nicht nur sind seine philosophischen Versuche und Experimente in sich widersprüchlich und, wie sich immer wieder zeigt, nicht frei von reaktionärer Affirmation sozialer und politischer Herrschafts- und Gewaltverhältnisse, sondern, dem marxischen Befreiungsoptimismus konträr gehend, von der „Einsicht in den katastrophalen Charakter aller bisherigen Geschichte“ und dem Fortleben der Gewalt der „Vorgeschichte“<sup>221</sup> *auch* in *zukünftigen* Formen der Vergesellschaftung beseelt. Inwieweit diese Perspektive

---

scheinbar entgegengesetzten Prinzipien [...] zu vereinigen“ (S. 461). Dies versucht Nietzsche mit seiner Lehre der ewigen Wiederkunft und der amor fati zu leisten, indem er dem (Über)Menschen die Aufgabe überträgt, in der Ziel- und Sinnlosigkeit des Kosmos Sinn zu schaffen: „Wir verwandeln die Sinnlosigkeit in Sinn dadurch, daß wir in Freiheit die Welt des ewigen Wiederkehrens zu der unserigen machen“ (S. 462). Dies sind sehr treffende Ausführungen, die belegen, dass Nietzsche nicht eine Wiederholung der Antike, sondern eine Post-Moderne anvisiert, wobei freilich zu bezweifeln bleibt, inwiefern Nietzsches Denken diese hohen Ansprüche zu erfüllen vermag. Im Übrigen wird eine wesentliche Frage, was die Bedeutung seines hervorragenden Beitrags nicht schmälert, wohl aber symptomatisch für die weitestgehend entpolitisierte Nietzscheforschung ist, von Kaulbach nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet: inwieweit antizipiert dieses ‚tiefenökologische Bewusstsein‘, wenn es bereit ist, „Freiheit, Subjektivität, Individualität, Autonomie des Subjekts aufzugeben, um sich ganz in die großen kosmischen Bezüge einzufügen“ (S. 456), die faschistische Barbarei. Fraglos erwies sich bereits die Deutung der Sinns des Dionysischen in der Tragödienschrift als Affirmation der Regression als verkehrt. Ja, ganz im Gegenteil: Regression und Desubjektivierung waren nie Nietzsches (alleiniges) Programm. Dennoch verbleiben entsprechende Fragezeichen, insbesondere hinter die Absichten seiner Interpreten gesetzt, bisweilen am rechten Platz.

221 W. Ries: Nietzsche, S. 133.

die „analytische Dignität des Nietzscheschen Denkens“<sup>222</sup> ausmacht und ab welchem Punkt sie den Umschlag in ideologische Legitimation von Herrschaft und Nivellierung qualitativer Formunterschiede menschlicher Vergesellschaftung begründet, stellt die fortwährende Herausforderung einer Nietzscheinterpretation dar, die sich in der Tradition des Materialismus der klassischen kritischen Theorie stehend begreift. Nietzsches Denken ist weder eine Alternative zum oder ein Korrektiv im kritisch materialistischen Denken. Weit treffender ist es begriffen als bestimmte Negation, die *innerhalb* der dialektischen Reflexion diese selbst vorantreibt, herausfordert und an Grenzen führt. Wenn große Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, so ist Nietzsches Denkerfahrung authentischer Ausdruck eines Durchdenkens und Durchleidens der Extreme des modernen Fortschritts, seiner ambivalenten Perspektiven und seiner Krisen. Man kann Nietzsche, was er wusste und auch wollte, nicht systematisch folgen, fügt sich das Ganze seines Denkens doch nur äußerst gebrochen zusammen. Entgegen post-moderner Affirmation der Widersprüchlichkeit als offenem Denken hat Nietzsche, aller Kritik der Systematik zum Trotz, an diesem Zustand gelitten. Mögliche Wendungen der Radikalisierung und Universalisierung des negativistischen Verdachts wurden hier, wie bei Nietzsche selbst, nur angedacht. Wohin seine Wege gegangen wären, wenn sein Geist nicht die Flucht in den Wahn angetreten hätte, muss offen bleiben. Seine Abwege wurden benannt. Diese aber zum Grund zu nehmen, das authentischste Bewusstsein der Krise der Moderne und ihres dialektischen Fortschritts in seiner schillernden Ambivalenz, seinen tiefen Einsichten und maßlosen Monstrositäten ideologisch zu verdammen, weil es immer wieder von den Kräften der Inhumanität glorifizierend instrumentalisiert wurde und wird, hieße, sich bedeutende Wege zu verbauen, die beitragen können zur dringend gebotenen Erkenntnis, dessen was ist und was (nicht) sein soll.

## 4.2 Kritik des Sozialismus und Perspektiven der Emanzipation

Während Marx' Sozialismuskritik im großen Maße eine terra incognita darstellt, erteilt Nietzsche der Ruf als vehementer Antisozialist zu Recht voraus: „Wen hasse ich unter dem Gesindel von Heute am besten? Das Sozialisten-Gesindel“ (KSA 6, 244). Der tragischen Philosophie ist die Kritik am Sozialismus immanent, ist dieser doch für Nietzsche Ausdruck des optimistisch-oberflächlichen Eudaimonismus, der antiindividualistischen Gleichmacherei und des modernen politischen Nihilismus, dessen Ursprünge zudem christlicher Natur sind. Nietzsches Sozialismuskritik bildet demnach eine Grundkonstante seines Denkens, die im Folgenden unter zwei Aspekten dargestellt wird: Zum einen werden sowohl die

222 Ebd., S. 133.

wesentlichen inhaltlichen Aspekte seiner Kritik als auch deren theoretischer Ausgangspunkt erörtert, zum anderen die Kernthesen Nietzsches Kritik mit den zentralen Gehalten der marxistischen Kapitalismus- und Sozialismuskritik konfrontiert. Jenseits von Nietzsches Sozialismuskritik wird sich daraufhin im letzten Abschnitt, zur Schlussbetrachtung der Arbeit überleitend, einer möglichen Emanzipationsperspektive der tragischen Aufklärung zugewandt: dem Wandel der abendländischen Mensch-Tier-Beziehung.

#### 4.2.1 Nietzsches Kritik am Sozialismus

Nietzsches Kritik am Sozialismus basiert nicht nur auf fragmentarischen Kenntnissen desselben<sup>223</sup>, sondern ist darüber hinaus nur in einem weiten Sinne als politiktheoretisch zu klassifizieren. Ökonomische Fragestellungen spielen genauso wenig eine Rolle wie konkrete politische Kontexte oder etwa an der zeitgenössischen Realität orientierte Analysen des Sozialen. Seinem Denken treu bleibend, ist Nietzsches Sozialismuskritik daher primär Moral- und Kulturkritik, deren Interesse, von der Warte des Kontrastbildes eines radikalen Aristokratismus aus, der Aufdeckung der verborgenen, verheimlichten und unbewussten psychologischen Motive gilt. Politische Fragen im engeren Sinne, etwa der nach der institutionellen Dimension einer sozialistischen Gesellschaft, sind daher sekundär. Was Nietzsche interessiert und kritisiert, ist der Typus: Sozialist. Von dessen geheimer Psychologie leitet Nietzsche seine politische Kritik am Sozialismus ab. Was Nietzsche betreibt, lässt sich folglich, was Stärke und Schwäche seiner Kritik in Einem benennt, als politische Sozialpsychologie klassifizieren: „Nietzsches politische Analytik verdient eigentlich den Namen ‚Sozialpsychologie‘. Wenn Nietzsche über Politik spricht, so spürt er den Motivationen und Wünschen des Handelnden oder Fordernden nach, untersucht nicht auf Praktikabilität und Opportunität, sondern sucht das sich verbergende Wollen.“<sup>224</sup>

Die sich über seine Schriften und den Nachlass durchhaltende Grundthese ist nun, dass der Sozialismus und sein radikalisierte, zur Tat schreitende und „Furcht“ (KSA 12, 503) erregende Bruder, der Anarchismus, nicht weniger als Demokratie und Liberalismus, deren folgerichtige Konsequenzen sie sind, a.) ideengeschichtliche Abkömmlinge des Christentums darstellen: Einerseits sind sie mit dem Christentum verbunden qua b.) ihrer psychologischen Motivation, dem Ressentiment, andererseits sind sie Ausdruck c.) des (modernen) Nihilismus.

Ad a.) Nichts ist für Nietzsche evidenter, als dass die „christlichen Werturtheile überall in den socialistischen [...] Systemen rückständig“ (KSA 12, 126) sind. Der Sozialismus ist ein „tölpelhaftes Mißverständnis jenes christlichen Mo-

223 Vgl. zu Nietzsches Informationsquellen über den zeitgenössischen Sozialismus die Ausführungen von U. Marti: *Der große Pöbel- und Sklavenaufstand*, S. 167ff.

224 Peter Bünger: *Nietzsche als Kritiker des Sozialismus*, Aachen 1997, S. 211.

ral-Ideals“ (558). Hinter dem sozialistischen Aufbegehren gegen die Herrschenden und dem Egalitarismus sieht Nietzsche eine Säkularisierung christlicher Werte walten: „Die Socialisten appelliren an die christlichen Instinkte, das ist noch ihre feinste Klugheit. [...] Gleichheit der Seele vor Gott. In ihm ist der Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: und was Wunder, dass der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen! will sagen politisch, demokratisch, socialistisch“ (KSA 13, 424). Der Sozialismus ist die moderne Variante der christlichen Seelengleichheit vor Gott, dessen jenseitiger Tod durch die diesseitige Wiederauferstehung im vermeintlich perfekten Staat, als neuer Götze die Erlösung im Hier und Jetzt verkörpernd, wettgemacht wird: „man versucht eine Art von irdischer Lösung, aber im gleichen Sinne, in dem des Triumphs von Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit: der Socialismus: ‚Gleichheit der Person‘ [...] man versucht ebenfalls das Moral-Ideal festzuhalten [...] man versucht selbst das ‚Jenseits‘ festzuhalten [...] man versucht die göttliche Leitung alten Stils herauszulesen [...] man glaubt nach wie vor an Gut und Böse“ (70). Neben dem optimistischen Menschenbild des Sozialismus, welches „Beglückung“ statt „**Überwindung**“ (KSA 10, 315) der Menschheit intendiert, ein Menschenbild, für das paradigmatisch der „Verführer“ Rousseau als moderner Urvater des Sozialismus steht und welches einen gewissen Kontrast zur christlichen Erbsündenlehre bildet, ist es primär der rechtliche und soziale Egalitarismus, das „Glück Aller“ als „erstrebenswerthes Ziel [...] (d.h. das Himmelreich Christi)“ (KSA 11, 61), dem Nietzsches Hass gilt. Die „Seelen-Gleichheits-Lüge“ (KSA 6, 218) und ihr moderner Nachfahre, die Rechtsgleichheit – der „Heerden-Blödsinn des ‚Guten Wahren Schönen‘“ (KSA 11, 480) – welche von Menschen in die Welt gesetzt wurden, die „nicht vornehm genug“ sind, „um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen“ (KSA 5, 83), sind ein Attentat von Missratenen auf die eherne Ordnung der Natur: „Die Ordnung der Kasten [...] ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine ‚moderne Idee‘ Gewalt hat“ (KSA 6, 242). Unmissverständlich stellt Nietzsche, *den* Grundzug seines gesamten Denkens auf den Punkt bringend, klar: „Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ... ‚Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals Gleich machen‘“ (150). Nietzsche leitet aus dem Sein der Natur, deren Wesen der Wille zur Macht ist, offensiv ein unumstößliches Sollen ab: Herrschaft und Privileg sind ein Naturrecht und der Versuch ihrer Abschaffung ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unrecht. Es gilt daher in der antichristlichen Zukunft die „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165) wieder herzustellen, was im Klartext heißt, dass es der zukünftigen Elite zum Zwecke der

Überwindung der Menschheit erlaubt ist, die Mehrheit der Menschen zu rechtlosen Sklaven zu degradieren und die als missraten erachteten Menschen zu vernichten. Dies, und *nichts* Geringeres, ist der Preis, den Nietzsche zur Schaffung des Übermenschen im Endeffekt bereit ist zu zahlen.<sup>225</sup> Nietzsches explizit politische Vision, die entweder verschwiegen oder unter den großen Begriffen seiner Philosophie zum Verschwinden gebracht wird, ist folglich die ‚Konterrevolution‘: die Niederschlagung des mit dem Judentum beginnenden Aufstands der Sklaven(moral).<sup>226</sup>

Ad b.) Wie in Bezug auf das Christentum sieht Nietzsche hinter dem Sozialismus letztlich das Ressentiment der reaktiven „Sklaven-Moral“ (KSA 5, 271) walten.<sup>227</sup> Die psychologische Motivation der Sozialisten ist der „Instinkt der Ra-

225 Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Nietzsche den Begriff des Sklaven sehr weit fasst: jeder, der nicht für seine Persönlichkeit, sondern zu einem fremden Zweck, sei es für Lohn, sei es für den Staat, arbeitet, ist Sklave. Die zukünftige Sklaverei würde sich gegenüber der modernen-demokratischen Sklaverei dadurch auszeichnen, dass sie zum einen sich nicht mehr vor sich selbst verstecken würde, zum anderen, dass ihre partielle rechtliche Einhegung zerschlagen wäre; dass der Sklave im weiten Sinne folglich zum Sklaven im eigentlichen Sinne des Wortes würde. Vgl. U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 158f.

226 Sowohl die Tatsache, dass Nietzsches Philosophie nicht auf diesen Aspekt zu reduzieren ist, als auch die, dass diese ganz andere Dimensionen, auch des Politischen, birgt und für die sich meine Arbeit stark macht, sollte deutlich geworden sein. Es bleibt dennoch, wie bereits in Bezug auf das politische Denken des jungen Nietzsche dargestellt wurde, darauf zu insistieren, dass Nietzsches explizit politische Aussagen und seine durchgängige Obsession für Hierarchien eben nicht durch eine noch so intelligente, wohlwollende und eloquente Interpretation, wofür fraglos die Arbeit Ottmanns steht, aus der Welt zu schaffen sind: Nietzsches sich immer wieder bahnbrechende Verherrlichung der Gewalt, seine Vernichtungsphantasien und seine radikale, letztlich physiologisch ‚begründete‘ Scheidung der Menschheit in Herren und Sklaven gehört nur dann nicht in die Vorgeschichte des Faschismus, wenn auch noch die deutlichsten und unmissverständlichsten Formulierungen nicht als solche, sondern als angebliche Metaphern genommen werden. An dieser Tatsache ändert auch der an sich korrekte Verweis nichts, dass Nietzsches Vokabular an keinen realexistierenden sozialen Akteur adressiert war.

227 Der postanarchistische Theoretiker Saul Newman hat Nietzsches Ressentimenttheorie m.E. gewinnbringend – sieht man einmal von dessen krudem Marxverständnis ab – für eine zeitgemäße libertäre Theorie der Emanzipation fruchtbar gemacht. Mit Nietzsche, wohl wissend, dass dessen Bild vom Anarchismus „in many respects unjustified and excessively malicious“ ist, legt Newman die Essentialismen (die ursprünglich gute, durch Herrschaft korrumpierte Natur des Menschen) und Manichismen (gut/beherrscht vs. böse/herrschende; Freiheit vs. Macht; Mensch/Gesellschaft vs. Staat) des traditionellen Anarchismus (am Beispiel Bakunins und Kropotkins) dar: „Classical anarchism is a politics of resentment because it seeks to overcome power. It sees power as evil, destructive, something that stultifies the full realization of the individual. Human essence is a point of departure uncontaminated by power, from which power is resisted. There is a strict Manichean separation and opposition between subject and power.“ Der mit Nietzsche reflexiv gewordene „Post-Anarchism may be seen, then, as a series of politico-ethical strategies against domination, without essentialist guarantees and

che“ (KSA 13, 233) der „Schlechtweggekommenen“ (423), die aus „Schwäche“ (KSA 6, 133) einerseits stets eines äußeren „Sündenbock[s]“ (KSA 13, 423) für ihr eigenes Dasein bedürfen, an dem sie dann ihren „Vernichtungs-Durst“ löschen können und, andererseits, ihren Hass auf das Leben auf die projizieren können, „die anders sind“ (KSA 6, 132), kurz, die „Vornehmen oder überhaupt Gutweggekommene[n]“ (KSA 13, 423): „wenn der Christ die ‚Welt‘ verurtheilt, verleumdet, beschmutzt, so thut er das aus dem gleichen Instinkte, aus dem der socialistische Arbeiter die Gesellschaft verurtheilt [...]: das ‚jüngste Gericht‘ selbst ist noch der süsse Trost der Rache – die Revolution, wie sie auch der socialistische Arbeiter erwartet, nur etwas ferner gedacht“ (KSA 6, 133). Der Sozialismus ist folglich der moderne „Sklaven-Aufstand gegen jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‚Herr‘“ (KSA 12, 73) – „gallicher Neid, vergränte Rachsucht, Pöbel-Stolz“ (KSA 4, 335). Der Sozialismus ist nicht Zerstörung aus Stärke und Übermut, sondern aus Schwäche und Rachsucht: „Das Verlangen nach Zerstörung [...] kann der Ausdruck der übervollen, zukunfts-schwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür [...] das Wort dionysisch), aber es kann auch der Hass der Missrathenen [...] sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an“ (KSA 3, 621f.) So sind der „Christ“ und der „Anarchist“ als „décadents“ beide vom „Instinkt des Todhasses“ (KSA 6, 245) auf das sich selbst bejahende Leben beseelt. Was aber „ist schlecht?“, fragt Nietzsche: „Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. – Der Anarchist und der Christ sind Einer Herkunft“ (244). Der Sozialismus ist wie das Christentum ein Aufstand gegen das Leben selbst, ein verborgener Wille zum Tode: „Haben und mehr haben wollen, Wachstum mit einem Wort – das ist das Leben selber. In der Lehre des Socialismus versteckt sich schlecht ein ‚Wille zur Verneinung des Lebens‘“ (KSA 11, 586). Nietzsche wünscht sich daher „praktische Belehrung“ über die Unmöglichkeit einer sozialistischen Gesellschaft: „In der That, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, daß in einer socialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet“ (587).

---

Manichean structures that condition and restrict classical anarchism. It would affirm the contingency of values and identities, including it's own, and affirm, rather than deny, will to power. It would be, in other words, an anarchism without resentment.“ Saul Newman: *Anarchism and the Politics of Resentment*, in: John Moore (ed.), *I am not a man, I am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*, New York 2004, S. 107-26, hier S. 109, 118 u.124. Im Übrigen ist Nietzsche der Ansicht, dass die „Pflanze“ des „Resentment“ am „schönsten unter Anarchisten und Antisemiten“ (KSA 5, 309) blüht, womit er nicht nur, wahrscheinlich ohne es zu wissen, die historische, gern verdrängte Nähe verschiedener (früh)sozialistischer und anarchistischer Theoretiker zu antisemitischem Gedankengut benennt, sondern auch wesentliche Dimensionen des reaktionären Antikapitalismus trifft. Letzteres belegt die Aktualität des Resentmentbegriffs jenseits seiner polemischen Verwendung.



Als soziales Phänomen ist der Sozialismus für Nietzsche die Konsequenz der bürgerlichen Gesellschaft, dessen Entstehung er rassen-physiologisch als Erscheinung eines degenerierten Menschentypus, als moderne „Gesamt-Entartung des Menschen“ (KSA 5, 127) begreift: „Endlich: der sociale Mischmasch, Folge der Revolution, der Herstellung gleicher Rechte [...]. Dabei mischen sich die Träger der Niedergangs-Instinkte [...], eingerechnet der Sklaven-Instinkte, [...] der lange unten gehaltenen Schichten in alles Blut aller Stände hinein: zwei, drei Geschlechter darauf ist die Rasse nicht mehr zu erkennen – Alles ist verpöbelt“ (KSA 13, 367). So mutmaßt Nietzsche gar, ob der zeitgenössische „Anarchismus“ und der „Hang zur ‚Commune‘, zur primitivsten Gesellschaftsform“, nicht Ausdruck davon sei, dass die „Eroberer- und Herrenrasse, die der Arier,“ gegenüber der einst unterworfenen vorarischen Bevölkerung „auch physiologisch im Unterliegen ist?“ (264). Der Sozialismus ist folglich ein Angriff auf die Ordnung der Natur von Seiten des niedergehenden Lebens durch die „Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles [...] Sklaventhums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit“ (276). Er ist Ausdruck eines schwachen Willens bzw. der „Disgregation des Willens“ (KSA 6, 27), der den für alles Lebendige konstitutiven Herrschaftscharakter verneint – „ein Schleichweg zum Nichts“ (KSA 5, 313). Wenn „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte [...], Ausbeutung“ (207) das „Wesen des Lebendigen selbst“ (208) sind, dann ist der Sozialismus in der Tat ein „Auflösungs- und Verfalls-Princip“ (207). Kurzum: Sozialismus ist die von seinem Wesen her zum Scheitern verurteilte Revolte gegen das Leben selbst, gegen den Willen zur Macht, der als verleugneter sich allerdings auch im Sozialismus seine Ausdrucksformen schaffen würde. Die politischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen der „Gesamt-Verschwörung der Heerde“ (KSA 12, 72) sind es daher, die Nietzsche fürchtet:

Ad c.) Für Nietzsche muss der Sozialismus, will er denn nicht in partikularistische Egoismen aufgehen, zur Tyrannei ausarten. Da seine asketische Verneinung des individuellen Willens ein nihilistischer Angriff auf den Willen zur Macht selbst ist, bleibt dem Sozialismus, dies hatte bereits der junge Nietzsche dargelegt, keine andere Möglichkeit als die staatsterroristische Repression – „eiserne Kette“ und „furchtbare Disciplin“ (KSA 3, 159) – die mit aller Gewalt seine anti-hierarchischen Ideale durchsetzen muss. Im gleichmacherischen Terror kommt der Sozialismus gewissermaßen zu sich selbst und zeigt sein wahres Gesicht: „Ihr Prediger der Gleichheit, der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit aus euch nach ‚Gleichheit‘: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste ver mummen sich also in Tugend-Worte!“ (KSA 4, 129). So ist der moderne „Staat“ auch das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (61), welches im Sozialismus zur Perfektion kommen würde. Er ist der „neue Götze“ des Volkes, das angebetete und fetischisierte „politische Substitut für die Hinterwelten“<sup>228</sup>: „„Auf der Erde ist

nichts Grösseres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes““ (62). „Gänzlich zu Ende gedacht“, so hält P. Bünger fest, „mündet der politische Nihilismus in autoritäre Strukturen ein oder negiert sich selbst im Egoismus seiner Glieder, der eine Gemeinschaft impraktikabel macht. [...]. Das sozialistische Gemeinwesen wird also entweder durch den hemmungslosen Egoismus seiner Bürger gänzlich unregierbar oder das kollektive Prinzip erringt mittels repressiver Institutionen vollkommene Macht und erstickt jeden Individualismus.“<sup>229</sup> Der Sozialismus bedeutet für Nietzsche somit eine „Verkleinerung des Menschen“ (KSA 11, 557): „Heerdenthier-Moral, welche mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens“ (581). Der Sozialismus ist als anti-dionysischer Nihilismus die Lebensweise des letzten Menschen, der keinen Mut zur Zukunft hat und so das Oppositum zum Übermenschen darstellt: „Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln“ (KSA 4, 19).

Keine, die menschliche Existenz überhaupt erst rechtfertigende Größe, so ließe sich Nietzsches Gedankengang zusammenfassen, ist aber ohne tiefes Leiden zu haben: „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?“ (KSA 5, 161). Der letzte Mensch als Sozialist in Reinform will aber das Leiden abschaffen, welches für Nietzsche konstitutiv für das Leben und für die erwünschte Selbstüberwindung des Menschen ist: „Es ist eine Schmach für alle sozialistischen Systematiker, dass sie meinen, es könnte Umstände geben, gesellschaftliche Combinationen, unter denen das Laster, die Krankheit, das Verbrechen, die Prostitution, die Noth nicht mehr wüchse ... Aber das heißt das Leben verurtheilen“ (KSA 13, 256). Nietzsches Sozialismuskritik kulminiert so immer wieder in dem einen Verdacht, dass dieser Ausdruck einer ‚gemeinen‘ Denkart und sklavisch gedrückter Schichten ist, die sich für ihre Lebenssituation mittels einer „Bekriegung alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen“ (KSA 5, 147) rächen und die gesamte Menschheit auf ihr schwindsüchtiges Lebensniveau herunterziehen wollen. Die „Nivellirer“, sie wollen „das allgemeine grüne Weide-Glück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann [...] – und das Leiden selbst wird von ihnen als etwas genommen, das man abschaffen muss“ (KSA 5, 61). Als ein solches Unternehmen universaler Nivellierung, welches zur Zerstörung der partikularen Willen zur Macht und der Vernichtung aller individueller Besonderheit und Nichtidentität der Potenzierung tyrannischer Staatsgewalt bedarf, ist der Sozialismus, angetrieben durch seinen „albernen Optimismus vom ‚guten Menschen‘“ (KSA 11, 245), das End- und Verfallsprodukt der Moderne, das an seinen eigenen inneren Widersprüchen – primär seiner Negation des Gesetzes des Lebens selbst – zu Grunde gehen wird: „Der Socialismus – als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmden, der Oberflächlichen, der Neidi-

229 Ebd., S. 152f.

schen [...] – ist in der That die Schlussfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus“ (KSA 11, 586). Oder in den berühmten Worten Zarathustras: „Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche. Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus“ (KSA 4, 20). Was die „socialistischen Systeme“ intendieren, ist mithin „nichts Geringeres [...] als eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (KSA 3, 124), was den „Untergang der Menschheit“ (KSA 9, 426) bedeuten würde. Der Sozialismus ist der Krieg der Massen gegen das Individuum: „Grundfehler: die Ziele in die Heerde und nicht in einzelne Individuen zu legen!“ (KSA 12, 228). Am Ende bringen die sozialistischen „Staats-Götzendienen [...] mit ihren Maasregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens“ dieses selbst auf einen Nullpunkt an Energie und Willen, was notwendig im Zerfall enden muss: „wir halten es schlechterdings nicht für wünschenswerth, dass das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmässigung [...] sein würde)“ (KSA 3, 629). Die „Psychologie der Freiheits- und Gleichheits-Societät“ verweist so letzten Endes auf die Reduktion von „Autonomie“, „Wehr- und Waffentüchtigkeit“, „Ehrfurcht“ und „Leidenschaft“ (KSA 13, 66). Ist der „Pöbel-Mischmasch“ aber, so lässt sich abschließend festhalten, einmal zur Herrschaft gekommen, so ist er „des Übermenschen grösste Gefahr“ (KSA 6, 358). Er bezeichnet das Ende der Kultur, um deren Rettung es Nietzsche in letzter Instanz geht. Den „Revolutions-Ideologen“ und „Bruderschaftsschwärmern“ der „autonomen Heerde“ (KSA 5, 125) gilt daher der ganze Hass des tragischen Philosophen, arbeiten sie doch an der Zerstörung dessen, was ihm heilig ist.

Bevor Nietzsches Invektiven gegen die „Anarchisten-Hunde“ (125), das „Gewürm ‚Mensch‘“ (277) und andere „Zwerghthiere“ (128) mit der marxischen Konzeption von Kritik und Kommunismus konfrontiert wird, bleibt hier zum einen festzuhalten, dass Nietzsches „Opposition gegen den Sozialismus“ nicht aus der „Apologie der herrschenden Wirtschaftsordnung“<sup>230</sup>, sondern aus seinem Begriff der Kultur entspringt, und zum anderen, dass sein Antikapitalismus nicht, wie behauptet, zweideutiger, sondern eindeutiger, nämlich reaktionärer Natur ist.<sup>231</sup> Nietzsche sagt die Wahrheit über die Lohnarbeit. Wider die „Verherrlichung der Arbeit“ (KSA 3, 154) insistiert Nietzsche darauf, dass die „Fabrik-Sklaverei“ eine „unpersönliche Verknechtung“ (183) ist, die die Ausbildung von Individualität, Vernunft und Selbstbestimmung konterkariert. Die Selbstverwertung des Wertes in der „industriellen Cultur“ ist „überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat. Hier wirkt einfach das Gesetz der Noth: man will leben und muss sich verkaufen“ (407). Alle Arbeit, die als Mittel zu diesem Zweck angewendet wird, ist, da sie „nicht um ihrer selber willen gethan

230 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 172.

231 Vgl. die diesbezüglich nicht überzeugenden Ausführungen von H. Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 294ff.

wird und [...] keine Befriedigung in sich hat“ (KSA 9, 508), Sklavenarbeit. Da Nietzsche aber den Begriff der Ausbeutung biologisiert, mit dem der Aneignung kurzschließt und aus der Notwendigkeit des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur die Sklaverei naturalisierend deduziert, affirmiert er die Barbarei der industriekapitalistischen Knechtschaft, die, wie bereits in Bezug auf die Gedankenwelt des jungen Nietzsche dargelegt wurde, *conditio sine qua non* der Kultur sein soll, die ein sich selbst rechtfertigender Wert ist. Im Namen einer neuen aristokratischen Kultur ist daher die Ausbeutung der modernen Sklaven zu forcieren. Wenn Nietzsche die kapitalistische Ausbeutung kritisiert, kommt er so einerseits nicht über eine oberflächliche Kritik der Zirkulationssphäre hinaus – „Fliegen des Marktes“ (KSA 4, 65), „Krämer-Gold“ (263), (Un)„Cultur der Handeltreibenden“ (KSA 3, 155) – andererseits ist seine Kritik allein dadurch motiviert, dass ihm der Zweck der Sklaverei in der Moderne verloren zu gehen droht: die kulturelle Elite, die befähigt ist das menschliche Dasein zu rechtfertigen. Letzteren Sachverhalt bringt Nietzsche im Nachlass auf den Punkt:

„Die Nothwendigkeit zu erweisen, dass zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester in einander verschlungenen ‚Maschinerie‘ der Interessen und Leistungen eine Gegenbewegung gehört. Ich bezeichne dieselbe als Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit [...]. Auf jenem ersten Wege [...] entsteht die Anpassung, Abflachung [...] – eine Art Stillstand im Niveau des Menschen. Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirtschafts-Gesammtverwaltung der Erde, dann kann die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden: als ein ungeheures Räderwerk [...]. Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung des Menschen [...] bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung [...] des rechtfertigenden Menschen, für den jene Maschinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist [...]. Er braucht ebenso sehr die Gegnerschaft der Menge, der ‚Nivellirten‘ [...]. Diese höhere Form des Aristokratismus ist die der Zukunft. – Moralisches geredet, stellt jene Gesamtmaschinerie [...] ein maximum in der Ausbeutung des Menschen dar: aber sie setzt solche voraus, derentwegen diese Ausbeutung Sinn hat. Im anderen Falle wäre sie [...] bloß [...] die Werth-Verringerung des Typus Mensch“ (KSA 12, 462f.).

Dieses „Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell“ ist in der Tat „keine Klassen-, eher eine Kastenordnung“, in der die Kultur-Elite der Übermenschen „nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Unternehmer für sich arbeiten“<sup>232</sup> lässt und die Ausbeutung der Menschen gewissermaßen volksgemeinschaftlich organisiert. Nichtsdestotrotz kann kein Zweifel daran bestehen, dass für Nietzsche die Kultur primär nicht durch die ‚Krämer‘, sondern durch die aufbegehrenden Arbeitermassen bedroht ist. Auf Grund der „Furcht vor dem ‚rothen Gespenst‘“ (KSA 12, 40) verkündet Nietzsche eine „Kriegs-Erklärung der höheren Menschen an die Masse“ (60), die eine ‚Lösung‘ der ‚Arbeiterfrage‘ der besonderen Art impliziert:

232 U. Marti: Der große Pöbel- und Sklavenaufstand, S. 187.

„Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. [...]. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Coalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Nothstand [...] empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht“ (KSA 6, 142f.). Was hier allein Abhilfe schafft, ist die präventive Konterrevolution als offenes Geheimnis von Nietzsches Antikapitalismus: Seine Kritik am Kapitalismus ist im Kern reaktionärer Natur, zielt sie doch primär auf dessen demokratisierende und liberalisierende Aspekte, d.h. auf die Momente des Fortschritts, die Nietzsche einer imaginierten Kultur-Elite zuliebe rückgängig machen will, ohne indes auf die moderne Steigerung der Möglichkeit von Ausbeutung verzichten zu müssen.

Im Lichte der marxschen Sozialismuskritik erscheint Nietzsches Antikapitalismus als eine Mischung von Argumenten des feudalen, kleinbürgerlichen und konservativen Sozialismus (vgl. MEW 4, 482ff.), dessen Besonderheit darin besteht, dass er die sozio-ökonomischen Wandlungs- und Krisenprozesse der Moderne als Stadium gesellschaftlicher Transformation bejaht und sogar noch forciert wissen will, ohne aber, da es ihm an jeglicher begrifflichen Erfassung und theoretischen Durchdringung der kapitalistischen Produktionsweise mangelt, „den Gang der modernen Geschichte zu begreifen“ (MEW 4, 483). Die „gänzliche Unfähigkeit“ zu Letzterem ist ohne Frage „stets komisch wirkend“ (483); ein zum Himmel schreiender Anachronismus, der sich unter den Bedingungen des fortschreitenden Kapitalismus in der Antike wähnt.

Konfrontiert man zudem hierüber hinaus Nietzsches Sozialismuskritik mit dem marxschen Kommunismus, so wird deutlich, dass diese nicht nur jenen nicht trifft, sondern auf dessen Basis selbst kritisiert werden kann, so dass auch – jenseits der indiskutablen und sich selbst erledigenden Ausfälle – jene Perspektiven von Nietzsches Attacks, deren Wahrheitsmoment nicht zu leugnen ist, sich als defizitär und bisweilen im Widerspruch zum eigenen Denken stehend erweisen. Die Tatsache, dass Nietzsches Ressentimenttheorie fraglos auf die Kritikmodi weiter Teile antikapitalistischen Bewusstseins zutrifft, dürfte kaum anzuzweifeln sein. Die marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist allerdings zweifelsfrei über einen solchen Verdacht erhaben. Vielmehr vermag diese erst objektive bzw. strukturelle Gründe dafür angeben, wie falsches und ressentimentgeladenes Bewusstsein auf Grund des eigentümlichen Fetischcharakters kapitalistischer Vergesellschaftung überhaupt entsteht. Die marxsche Kritik kann nicht nur Nietzsche nicht weniger hellsichtigen als auch einseitigen Psychologismus gesellschaftstheoretisch überwinden<sup>233</sup>, sondern ist darüber hinaus auch frei von antiki-

233 Dies ist nicht als Plädoyer misszuverstehen, die Erkenntnisse der Psychoanalyse und die Einsichten der Psychologie Nietzsches, die für Horkheimer „die tiefste“

sierenden und teils krude dualistischen Typenbildungen menschlicher Charaktere. Ferner kann gar nicht überbetont werden, dass es für Marx die moderne Wertvergesellschaftung ist, die nicht weniger die Atomisierung als die Gleichmacherei und Vergleichgültigung der Individuen zu abstrakt-identischen Subjekten forciert. Der marxssche Kommunismus stellt daher auch nicht die Verwirklichung der bürgerlichen Ideale, sondern die Sprengung ihres engen Horizonts dar. Er realisiert nicht die *Gleichheit* des Äquivalententausches der warenproduzierenden und wertbestimmten Gesellschaft, sondern intendiert die solidarische *Freiheit* nichtidentischer Individuen. Freilich impliziert dies, dass der zivilisatorische Fortschritt des Judentums und Christentums nicht weniger als der der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht unterboten, sondern aufgehoben wird. In diesem Sinne steht auch der marxssche Kommunismus in der Tradition der abendländischen Geschichte. Wenn man sich aber daran erinnert in welchem Maße Marx' kommunistische ‚Ethik‘ hedonistisch, sensualistisch und moralinfrei und in diesem spezifischen Sinne anti-christlich ist, fragt man sich am Ende weit mehr, ob nicht Nietzsches Kritik *selbst* seltsam christlich-protestantisch gestrickt und motiviert ist. Sieht man von Nietzsches unhaltbarer vormodern-antiki-sierender Naturalisierung von Herrschaft und Sklaverei ab, die angesichts der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung – wohlwollend geurteilt – ein *Anachronismus* darstellt, und lässt man auch seinen pathologischen Elitismus und seine Fetischisierung heroischer Größe milde gestimmt beiseite, stellt sich immer noch die Frage, ob dessen Ontologisierung *weltlichen* Leidens nicht letztlich Ausdruck unüberwundenen *krypto-christlichen* Bewusstseins ist und die Kritik am letzten Menschen – unabhängig seiner kapitalistischen oder sozialistischen Ausprägung – nicht eine überaus *zeitgemäße* konservative Kulturkritik darstellt, die insgeheim Ausdruck des *asketischen Ideals* ist und Luxus, für die Elite nicht weniger als für die Masse, für einen verachtenswerten, weil degenerierenden Wert hält. Es sind dies Fragen, die hier nicht weniger dahingestellt bleiben müssen, als die

---

ist, „die es bis heute gibt“, preiszugeben. M. Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, S. 323. Ausgangspunkt einer solchen Integration, für die bekanntlich im Besonderen die frühe kritische Theorie steht, ist aber ein an der Kritik der politischen Ökonomie geschulte Theorie kapitalistischer Vergesellschaftung, die noch den Psychologismus selbst als ideologischen Schein eben dieser Verhältnisse zu entlarven vermag: „Psychologismus jeglicher Gestalt, der umstandslose Ansatz beim Individuum ist Ideologie.“ Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Gesammelte Schriften 8, S. 42-85, hier S. 56. Weiter heißt es, Wahrheit und Übertreibung zusammenführend: „Psychologie ist kein vorm Allgemeinen behütetes Reservat des Besonderen. Je mehr die gesellschaftlichen Antagonismen anwachsen, desto mehr verliert offenbar der durch und durch liberale und individualistische Begriff der Psychologie selber sein Sinn. Die vorbürgerliche Welt kennt Psychologie noch nicht, die total vergesellschaftete nicht mehr“ (S. 83). Kurzum: Nicht die Psyche der Subjekte oder auch die der Masse ist Schlüssel zum Verständnis der gesellschaftlichen Totalität, sondern ihre, dem individuellen Handeln, Fühlen und Denken immer schon zu Grunde liegende und verselbstständigte Struktur.

letzte fragende Anmerkung: Ließe sich nicht die gemeinschaftliche Kontrolle des Weltmarktes – wesentliches Implikat des marxischen Kommunismus – als Ausdruck des höchsten Willens zur Macht interpretieren, der es auf dieser Basis nicht mehr nötig hätte, die Würde der Menschheit zu teilen und somit eine Umwertung der Werte ermöglichte, welche die Autonomie *aller* Individuen in ihrer Diversität und Nichtidentität förderte und somit deren Zusammenleben überhaupt erst auf ein Niveau heben würde, welches den Namen: Kultur verdient hätte.

Fraglos sind dies utopische und durchaus weltfremde Horizonte der Kritik. Mit Nietzsches Philosophie lässt sich indessen, ungeachtet der vorgebrachten und gebotenen Einsprüche, zu weitgehend unbekannten, vernebelten, verdrängten und bekämpften Ufern aufbrechen, die den Blick auf Dimensionen der Emanzipation freigeben, die zumeist nicht weniger verlacht als verhasst sind, und die auch den marxischen Denkhorizont überschreiten.

## 4.2.2 Annäherungsversuche an Nietzsches Tiere

„Die Philosophie ist eigentlich dazu da, das einzulösen, was im Blick des Tieres liegt“<sup>234</sup>, sagte Adorno laut Gesprächsprotokoll in einer Diskussion mit Horkheimer. Das Gegenteil, wie Adorno und Horkheimer an verschiedensten Stellen ihrer Werke zeigten<sup>235</sup>, war realgeschichtlich der Regelfall.<sup>236</sup> Konstitutiv für

234 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften 19, S. 58.

235 Vgl. zu diesem wenig rezipierten Aspekt der Kritischen Theorie Arnd Hoffmann: „Rien faire comme une bête“. Überlegungen zu Adornos Tieren, in: ders. u.a., Marginalien zu Adorno, Münster 2003, S. 107-141. Birgit Mütterich: Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. Weber, Marx und die Frankfurter Schule, 2. Aufl. Münster 2004, S. 139-186. Vgl. auch die entsprechenden Beiträge in: Sunnane Witt-Stahl (Hg.), Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie der Befreiung der Tiere, Aschaffenburg 2007.

236 Vgl. hierzu den Essay von Paul Münch: Freund und Feinde. Tiere und Menschen in der Geschichte, in: ZDF-Nachstudio (Hg.), Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, Frankfurt/Main 2001, S.19-36. Münch bestimmt die geschichtsmächtige Tradition der Mensch-Tier-Beziehung im Abendland treffend durch folgende geistesgeschichtliche Konstellation: „Antike Philosophie, römisches Recht, jüdisch-christliche Theologie und Cartensianismus bereiteten den geistigen Nährboden für tierfeindliche Strömungen in der Moderne“ (S. 32). Münch weist auch auf signifikante Verschiebungen der Wortbedeutungen von Tier und Mensch in der abendländischen Geschichte hin: „„Animal“ bezeichnet im Lateinischen ein Lebewesen, das eine ‚Seele‘ (anima) besitzt, während der Mensch (homo) ein aus ‚Humus‘ gebildeter Erdkloß ist“ (S. 33f.). Die Bedeutung des Tieres als soziale Konstruktion des ‚ganz anderen Anderen‘ ist bis heute nahezu eine Leerstelle sozialwissenschaftlicher Forschung. Dies ist ein zwar aus der abendländischen Geschichte erklärbarer, kaum aber verständlicher Sachverhalt, kommt der sozialen Konstruktion des Tieres doch, worauf neben Adorno und Horkheimer kaum jemand reflektierte, „eine wesentliche gesellschaftspolitische Funktion zu: als implizit bleibender Referenzpunkt des westlichen Symbolsystems liefert es eine zentrale Grundlage für hierarchische Wirklichkeitskonstruktionen,



dominante Gestalten der abendländischen Philosophie und christlichen Religion war und ist die Konstruktion menschlicher Würde qua Hypostasierung der Ratio als fundamentale differentia specifica zwischen Mensch und Tier: „Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde.“<sup>237</sup> Von Platon an durchzieht das abendländische Denken die Komplementarität einer Vergöttlichung der Vernunft *und* Verfemung des Sinnlichen, Leiblichen und Triebhaften zum Zweck der „Selbsterhöhung des Tiers Mensch über die Tierheit.“<sup>238</sup> Die Degradierung der Tiere, welche nach Kants kategorischem Imperativ „nur einen relativen Wert, als Mittel“<sup>239</sup> haben, ist der idealistischen Philosophie immanent: „Die Tiere spielen fürs idealistische System virtuell die gleiche Rolle wie die Juden fürs faschistische.“<sup>240</sup> Gegenüber Marx<sup>241</sup>, welcher in Bezug

Höher- und Minderwertigkeits-Zuordnungen und Legitimationsschemata für Ausgrenzungs-, Unterdrückungs- und Gewaltformen auch im innerhumanen Bereich.“ Birgit Mütherich: Die soziale Konstruktion des Anderen – zur soziologischen Frage nach dem Tier, S. 5., Broschüre hrsg. von der Autonomen Tierbefreiungsaktion Hannover (aTaH), Hannover 2005.

237 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung., S. 262.

238 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 99.

239 I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 51. Der schonende Umgang des Menschen mit den Tieren ist für Kant „immer nur Pflicht des Menschen *gegen* sich selbst“, gleichsam als Erziehungsmethode für den moralischen Umgang der Menschen untereinander. Ders.: Metaphysik der Sitten, S. 579. Es ist für Kant „das Ich“ als die „Einheit des Bewußtseins“, welches den Menschen „unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“ erhebt und ihn unterscheidet „von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann“. Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, in: Werke in 12 Bänden, Bd. 12.2, S. 407. Dies ist im Kern das, was für Adorno an der „Kantischen Ethik so suspekt ist [...]. Die ethische Würde bei Kant ist eine Differenzbestimmung. Sie richtet sich gegen die Tiere. [...] Nichts ist dem Kantianer verhasster als die Tierähnlichkeit des Menschen.“ Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1994, S. 123. Vgl. ders.: Negative Dialektik, S. 294, sowie: Ästhetische Theorie, S. 98f. Gegen eine solche Kantinterpretation hat Heike Baranzke: Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre, in: Kant-Studien 2005, 96. Jahrg., S. 336-363, sehr kenntnisreich Einspruch erhoben, ohne aber das eigentliche Skandalon zu widerlegen: die menschliche Begabung zum vernunftbestimmten moralischen Handeln als Befugnis zur Herrschaft über die unmoralisch-unvernünftigen-seelenlosen Wesen zu konzipieren.

240 Th. W. Adorno: Beethoven, S. 123.

241 Wenn auch eine sehr frühe, nicht repräsentative, wohl aber symptomatische Quelle zum Beleg dieser Annahme findet sich in Marx' Vorarbeiten zur Doktordissertation: „Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Tier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen“ (MEW 40, S. 115). Anderer Ansicht ist Lawrence Wilde, der behauptet „that Marx's discussion of the difference between humans and animals is entirely free of prejudice against animals and certainly does not treat them as inferior or deficient beings.“ Ein sympathischer Versuch, mit Mythen über Marx aufzuräumen, der m. E. letztlich aber nicht überzeugt. Lawrence Wilde, „The creatures, too, must become

auf das Mensch-Tier-Verhältnis (zu) treuer Schüler des Idealismus blieb, problematisiert Nietzsche diese Hybris des Menschen gegenüber den Tieren immer wieder. Zielscheibe der Kritik sind hierbei die sich in den klassisch-idealistischen philosophischen Anthropologien des Okzidents manifestierenden Illusionen und Selbsttäuschungen des (westlichen) Menschen: Für Nietzsche ist, wie gezeigt, „das Ich“, welches für Kant noch den Menschen zum eigentlichen „Zweck der Natur“<sup>242</sup> qualifizierte und ihn als Herrscher auf Erden inthronisierte, längst „zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel“ (KSA 6, 91). Im Folgenden wird Nietzsches Kritik an den Mythen des modernen Subjekts unter dem besonderen Aspekt betrachtet werden, inwiefern die Mensch-Tier-Dichotomie kritisiert und auf das Tier: Mensch reflektiert, welches „auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ (KSA 1, 877) nicht einmal ahnt, „welcher animalitas“ ihre „rationalitas“<sup>243</sup> aufsitzt.<sup>244</sup>

free\*: Marx and the Animal/ Human Distinction, in: *Capital & Class* 2000/72. Vgl. auch die etwas angestrengt wirkenden Rettungsversuche des Marxismus durch Marco Maurizio: Marxismus und Tierbefreiung, in: Witt-Stahl, *Das steinerne Herz*, S. 97-108. Dass der marxsche Materialismus gegenüber der Idee einer radikalen Transformation des Mensch-Tier-Verhältnisses an sich verschlossen ist, ist hiermit keineswegs behauptet. Als Zeitgenossen Darwins und als an den Naturwissenschaften orientierte Denker waren Marx und Engels die tiefe Verwandtschaft von Mensch und Tier eine Selbstverständlichkeit: „Soviel ist sicher, bei der vergleichenden Physiologie bekommt man eine schmählische Verachtung gegen die idealistische Überhebung des Menschen über die andern Bestien. Auf jeden Schritt wird man mit der Nase auf die völlige Übereinstimmung der Struktur mit den übrigen Säugetieren gestoßen, in den Grundzügen geht die Übereinstimmung durch bei allen Wirbeltieren und selbst – verwischer bei Insekten, Crustaceen, Bandwürmern etc.“ So Engels an Marx (MEW 29, 338). Aus diesem Wissen wurden allerdings keinerlei Konsequenzen bezüglich der Emanzipation des Menschen gezogen. Die „Abschaffer der Tierquälerei“ (MEW 4, 488) sind kleinbürgerliche Philanthropen und die „Herren Vegetarianer“ asketische Phantasten, die die Bedeutung der „Fleischkost“ (MEW 20, 449) bei der Menschwerdung des Affen übersehen. Engels Ausführungen zur Anthropogenese sind im Übrigen nicht nur veraltet, was angesichts von über 130 Jahren Wissensfortschritt selbstverständlich und ihm folglich nicht anzulasten ist, sondern sie reproduzierten schon zu seiner Zeit Klischees: „Engels teilte mit vielen seiner Zeitgenossen und Nachfahren zwei Irrtümer [...]. Es sind dies zwei [...] bürgerlich-männliche Vorurteile: das instrumentalistische Klischee des ‚man the toolmaker‘ und das machistische Klischee des ‚man the hunter‘.“ Karl Hermann Tjaden: Neuere Erkenntnisse und Annahmen zur Entstehungs- und Frühgeschichte menschlicher Gesellschaften. Zur Kritik der Potenzphantasien in Engels’ Konzept der Anthropogenese, in: *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 1995/22, S. 19-34, hier S. 32.

242 Immanuel Kant: *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, in *ders.: Politische Schriften*, S. 48-63, hier S. 53.

243 C. Türcke: *Der tolle Mensch*, S. 39.

244 Im deutschen Sprachraum ist dieser Aspekt von Nietzsches Philosophie bisher selten zur Kenntnis genommen worden. Eine Ausnahme stellt das essayistische und mit Zeichnungen illustrierte Buch von Richard Reschika: *Nietzsches Bestiarium. Der Mensch – das wahnwitzige Tier*, Stuttgart 2003, dar. Der Aufsatz von Hans-Dieter Bahr: *Nietzsches Tiere*, in: Andreas Brenner (Hg.), *Tiere beschreiben, Er-*

## Das Tier: Mensch

Nietzsches Kritik an dem primär platonisch-christlich konnotierten Begriff der Seele ist nicht zuletzt an verschiedensten Stellen seines Werkes dadurch gekennzeichnet, dass diese den anthropozentristischen, auf Herrschaft bedachten und durch die abendländische Philosophie tradierten Mythos der ‚Krone der Schöpfung‘ attackiert und bloßstellt:

„Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidener geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist‘, von der ‚Gottheit‘ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung [...]: der Mensch ist relativ genommen, das mißrathenste Thier, das krankhaftste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrt – freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!“ (KSA 6, 180).

Signifikant ist nicht mehr die einst durch Teilhabe am göttlichen Logos verbürgte Gottesebenbildlichkeit des Humanen, sondern die Verwandtschaft – „zoological recontextualization of humanity“<sup>245</sup> – zum Tier.<sup>246</sup> Nicht länger allerdings zoon politikon oder animal rationale, sondern der Mensch als „das Raubthier aller Raubthiere“ (KSA 10, 511): die „wahnsinnige traurige Bestie“ (KSA 5, 332).

Nietzsche versucht sich an einer „Theorie der Moral nach zoologischen Gesichtspunkten“ (KSA 11, 292) und nimmt dabei ungewohnte Perspektiven, einen gleichsam verfremdenden Blick auf den Menschen, ein, der sich als die tierische Sicht der Dinge charakterisieren ließe: „Wir halten die Thiere nicht für moralische Wesen. Aber meint ihr denn, dass die Thiere uns für moralische Wesen halten? – Ein Thier, welches reden konnte, sagte: ‚Menschlichkeit ist ein Vorurtheil, an dem wenigstens wir Thiere nicht leiden‘“ (KSA 3, 234). „Nietzsche“, urteilt Ralph R. Acampora, „can be seen to develop a feral philosophy of cultural zoology. In other words, he advances his philosophical anthropology in a broader, zoologically natural history of culture.“<sup>247</sup> Aus dieser Perspektive, als „Kritik der Thiere“ bezeichnet, gelangt Nietzsche zu für sein Denken paradigmatischen Ein-

---

langen 2003, S. 270-87, befasst sich primär nur mit der fabelhaften Tierwelt des ‚Zarathustra‘. Es ist die englischsprachige Nietzscheforschung, die diesbezüglich einen beeindruckenden Anfang gemacht hat. Der von Christa Davis Acampora und Ralph R. Acampora editierte Sammelband: *A Nietzschean bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*, Maryland 2004, ist ein richtungsweisendes Werk.

245 Ralph Acampora: Nietzsche’s feral philosophy: thinking through an animal imaginary, in ebd., S. 1-13, hier S. 2

246 Keineswegs soll verschwiegen werden, dass insbesondere der junge Nietzsche auch mit der Argumentationsfigur einer Mensch-Tier-Dichotomie arbeitet. Vgl. KSA 1, 248 f. u. 377f.

247 R. Acampora: Nietzsche’s feral philosophy, S. 2.

sichten in das Mensch-Tier-Verhältnis und Bestimmungen des Tieres Mensch: „Ich fürchte, die Thiere betrachten den Menschen als ein Wesen Ihresgleichen, das in höchst gefährlicher Weise den gesunden Thierverstand verloren hat, – als das wahnwitzige Thier, als das lachende Thier, als das weinende Thier, als das unglückselige Thier“ (510).

Nietzsche betrachtet, wie gezeigt, den Menschen als das Produkt eines grausamen Zivilisationsprozesses, der „niemals ohne Blut, Martern, Opfer“ (KSA 5, 295) ablief. Gemeint ist die Internalisierung der natürlichen Instinkte, die als nach innen gewendete Grausamkeit das schlechte Gewissen, die Seelenqual, ja, die Qual als Seele konstituiert: „alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘!...“ (297) Die Anfänge der menschlichen Zivilisation, „jener gründlichsten aller Veränderungen“ (321), verursachen die „grösste und unheimlichste Erkrankung“ (323) der an die Natur „glücklich angepassten Halbthiere[n]“ (S. 322): Die „in sich selbst zurückgescheuchten Thiermenschen“ wenden ihre „am Borne der Ewigkeit“ getauften und „jenseits von Gut und Böse“ (KSA 4, 209) liegenden Instinkte, Triebe und Leidenschaften zur Selbstpeinigung als Sünde – „das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele“ (KSA 5, 389) – gegen sich. Der Mensch als leidendes Wesen kerkert sich selbst ein und schafft sich als Sinngebung, um seine Existenz als „Strafzustand zu verstehn“ (389), die unendliche Schuld gegen Gott: „Er ergreift in ‚Gott‘ die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und unablässlichen Thier-Instinkten zu finden vermag, er deutet diese Thier-Instinkte selbst um als Schuld gegen Gott [...], als Marter ohne Ende, als Hölle, als Unausmessbarkeit von Strafe und von Schuld“ (332).

Dieser Mensch der bisherigen (okzidental)en Zivilisation ist für Nietzsche ein „an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende[s] Thier“, „die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit [...], einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte“ (323) – aber „in den Kellern, unter den Fundamenten der Cultur, eingeschlossen wüthet und heult“ (KSA 2, 614) das wilde Tier weiter. Wenn irgend sich dieses Tier Mensch genauer bestimmen ließe, so ist es für Nietzsche die eigentlich krankhafte Kreatur – „Der Irrthum hat aus Thieren Menschen gemacht“ (324) – dieser Welt: Der „Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgendein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, er ist das kranke Thier“ (KSA 5, 367). Der Mensch hat sich mithin in seiner Hybris der Gottesebenbildlichkeit, d.h. *Naturenthobenheit* verhoben, so dass ihm auf dem „Wege zum ‚Engel‘ [...] nicht nur die Freude und Unschuld des Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist“ (KSA 5, 302 f.).

Zum „Thiere gehört die Unschuld“ (KSA 4, 69), zum Menschen die im Prozess der Zivilisation „böse“ (KSA 5, 266) gewordenen, vergifteten Instinkte: „Der Mensch nämlich ist das grausamste Thier. Bei Trauerspielen, Stierkämpfen und Kreuzigungen ist es ihm bisher am wohlsten geworden auf der Erden; und

als er sich die Hölle erfand, siehe, da war das sein Himmel auf Erden“ (KSA 4, 273). Die bisherigen Menschen hatten in der Regel nur die furchtbare Wahl, „böse Thiere zu werden oder böse Thierbändiger“ (244).<sup>248</sup> Die unsägliche Rolle in dieser tragischen Geschichte spielt für Nietzsche hierbei das Christentum als das große „Verbrechen am Leben“ (KSA 6, 371); die „Selbstkreuzigung und Selbstschändung, in der die letzten Jahrtausende Europa's ihre Meisterschaft gehabt haben“ (KSA 5, 333). Das Christentum, das die menschlichen Leidenschaften böse macht und selbst die „Zeugung des Menschen mit dem schlechten Gewissen“ (KSA 3, 73) verschwistert, hat ganze „Systeme von Grausamkeiten“ (KSA 6, 210) geschaffen, die nach innen die Seelenmarter und nach außen die Verachtung des Tieres begründen. Nichts darf mehr an die Natur, an das Tier im Menschen gemahnen, so dass der menschliche „Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen“ (KSA 2, 64) wütet.<sup>249</sup> Dass „an seiner Thür [...] der Affe“ (KSA 3, 54) steht, verträgt der Mensch nicht, auch wenn er „jetzt noch [...] mehr Affe als irgend ein Affe“ (KSA 4, 14) ist. Die Konstitution menschlicher Würde qua Partizipation an der als göttlich hypostasierten Vernunft – eine basal falsche Dignität, da ihre Essenz Herrschaft, d. h. „Unfreiheit fürs Andere“<sup>250</sup> ist – bekommen die Tiere in einer Kultur menschlicher Hybris zu spüren: „Oh wie viel überflüssige Grausamkeit und Thierquälerei ist von jenen Religionen ausgegangen, welche die Sünde erfunden haben!“ (KSA 3, 57): „Der Stolz des Menschen, der sich gegen die Lehre der Abstammung von Thieren sträubt und zwischen Natur und Mensch die grosse Kluft legt, – dieser Stolz hat seinen Grund in einem Vorurtheil über das, was Geist ist: und dieses Vorurtheil ist verhältnissmässig jung“ (41).

Christentum, Kapitalismus und moderne Naturwissenschaft dürften zu Recht als der grausige Fluch des Menschen über die Tierwelt bezeichnet werden. Nietzsche bleibt aber auch in diesem Kontext der unbestechliche, nur schwer verdauliche, bisweilen auch überpointierte und einseitige Ideologiekritiker, wenn er vermerkt, dass manch einer mit seinem „Erbarmen gegen die Thiere“ (40) letztlich Grausamkeit gegen Menschen ausleben will. Seine wohlbekannte Kritik am menschlichen Mitleid erstreckt sich dabei auch auf einen zutiefst gestörten Umgang mit Tieren, der sich heute in der Schizophrenie der Gleichzeitigkeit von

248 Gemeint sind die Moralisten seit Sokrates, die eine gewaltsame Natur in sich haben und nur mit Unterdrückung auf diese reagieren können: „Aber nun glaubten sie, daß Jedermann so wie sie selber in Gefahr sei, dies Raubthier zu werden – dies ist der Glaube aller großen Moralisten, ihre Macht und ihr Irrthum!“ (KSA 9, 647).

249 Nietzsche nimmt hier wie so oft zentrale Einsichten Adornos und Horkheimers ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorweg. Das Tier, welches als triebhaft und irrational angesehen wird, dient nach Adorno und Horkheimer als Projektionsfläche der Angst des zivilisierten Menschen: „Rein natürliche Existenz, animalische und vegetative, bildete der Zivilisation die absolute Gefahr.“ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 37.

250 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 98.

Tierfriedhöfen und Therapeuten für Haustiere auf der einen Seite und der verdrängten Praxis industrieller Massentötung von ‚Nutztieren‘ und wissenschaftlicher Folter an ‚Versuchstieren‘ auf der anderen Seite manifestiert: „Giebt es etwas Ekelhafteres, als die Sentimentalität gegen Pflanzen und Thiere, von Seiten eines Geschöpfes, das wie der wüthendste Feind von Anbeginn unter ihnen gehaust hat und zuletzt noch bei seinen geschwächten und verstümmelten Opfern gar noch auf zärtliche Gefühle Anspruch erhebt! Vor dieser Art ‚Natur‘ geizt dem Menschen vor Allem Ernst, wenn anders er ein denkender Mensch ist“ (217f.).

Das tierische Wesen des Menschen, das als „alte Mensch- und Thierheit“ sich auch im heutigen Menschen „fortdichtet, fortliebt, forthatst“ (417), ist für Nietzsche *conditio sine qua non* menschlicher Existenz: „es lebt, es blüht“ (KSA 5, 166). Wenn Nietzsche auf die tiefe Verwandtschaft von Mensch und Tier insistiert und die Hypertrophie menschlichen Daseins kritisiert, so ist dies eine Seite seiner Entmystifizierung des Tieres Mensch. Eine andere ist, dass Nietzsche, wie dem Zitat aus seinem „Antichrist“ zu entnehmen ist, den Menschen auch als das ‚interessanteste‘ Tier ansieht.

Als das „muthigste Thier [...] überwand er jedes Thier“ (KSA 4, 199) und als das „beste Raubthier“ (263) raubte er sich alles Können und alle Tugenden der Tiere.<sup>251</sup> Der Mensch, ein „muthiges und reiches Thier“, hat wie kein anderes „das Schicksal herausgefordert“ und ist hierbei das „am Längsten und Tiefsten kranke unter allen Tieren geworden“ (KSA 5, 367). Aber die „Tatsache einer gegen sich selbst gekehrten [...] Thierseele“ (367) ist für Nietzsche auch „etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes und Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und Zukunftvolles [...], dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte“ (323): „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet“ (KSA 4, 134). Der Mensch als das so unwahrscheinliche wie unerhörte Tier ist ihm eine Ankündigung, dass der „Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen sei“ (KSA 5, 324). Als „das noch nicht festgestellte Thier“ (81) ist der Mensch Nietzsches Hoffnung auf Selbstüberwindung

251 Was Nietzsche sicherlich nur metaphorisch formulierte, findet in der Evolutionsbiologie Bestätigung. Unter der sinnigen Kapitelüberschrift ‚Der Anteil des Hundes an der Menschwerdung des Affen‘ beschreibt E. Oeser die Koevolution von Mensch und Hund: „Es waren die Caniden, die hundartigen Stammväter bzw. Mütter unserer Haushunde, d.h. die Wölfe, die unseren affenartigen Vorfahren [...] zu Lebewesen gemacht haben, die zur Zusammenarbeit fähig sind, die weit über die engen genetisch bedingten Familienbande hinausgeht, auf die sich die anthropoiden Affen noch heute beschränken. Durch die hunderttausende Jahre andauernde Koevolution von Caniden und Homiden trat nicht nur der anatomisch moderne Mensch hervor, sondern durch Canisation [...] des affenartigen Primaten entstand auch der ethisch moderne Mensch, der auf diese Weise [...] zu einem sozialen Wesen umgeformt wurde“, was dieser, wie Oeser detailliert beschreibt, in den wenigsten Fällen dem zweiten Wesen von ‚wahrhaft philosophischer Natur‘ (Platon) zu danken wusste. Erhard Oeser: Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung, Darmstadt 2004, S. 38f.

des kranken Tieres in Richtung einer ‚grossen Gesundheit‘, welche gedeiht auf dem „Eingedenken der Natur im Subjekt“<sup>252</sup>, d.h. in der Aufhebung des bösen Blicks auf die „natürlichen Hänge des Menschen“ (335), auf dass das „Thier im Menschen sich vergöttlicht fühlte und nicht sich selbst zerriss, nicht gegen sich selber wüthete.“ (333). Das sog. Böse im Menschen, seine tierische, nicht engelhaftige Natur wird für Nietzsche nur böse, wenn sie von ‚schlechten‘, d.h. im Wesentlichen ihre Natur verdrängenden Menschen, bearbeitet wird. „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht“ als die „drei bösesten Dinge“ (KSA 4, 236) des moralischen Menschen werden giftig durch den falschen Umgang mit der (menschlichen) Natur: „Das allein lernte“ Zarathustra, „dass dem Menschen sein Bösestes nötig ist zu seinem Besten“ (KSA 4, 274). Nietzsches „wilde Weisheit“ (247) steht letztlich konträr zum „Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, dieser Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen – [...] gegen das Leben“ (KSA 5, 412). Acampora fasst Nietzsches Überlegungen treffend zusammen: „This program requires an understanding of domesticity, a retranslation of *homo natura* as animal, and an experimental willingness to psychosomatically transfigure oneself into a sublim(at)e(d) embodiment of wilderness – it calls, in other words, for Übermenschen of cultural zoology to act as feral philosophers.“<sup>253</sup>

Das Tier als Distinktionsobjekt zur Wesensbestimmung des Menschen hat bis heute nicht ausgedient. Die Debatte um das Mensch-Tier-Verhältnis, in den Sozialwissenschaften bisher kaum über rudimentäre Anfänge hinausgekommen, ist aktueller denn je, bedenkt man das Ausmaß, in welcher Quantität und Qualität sich dieses unter den Bedingungen kapitalistischer Zivilisation okzidentaler Provenienz zu Ungunsten der Tiere entwickelt hat. Nietzsche kommt das Verdienst zu, uns die Möglichkeit eines verfremdeten Blickes auf die prekären Beziehungen von Menschen und Tieren aufgezeigt zu haben, mit dem eine andere, im metaphorischen Sinne tierische Perspektive auf die Mensch-Tier-Problematik einzunehmen gestattet ist. Wenn Nietzsche den Philosophen „zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus“ (53) anhält, wäre es adäquat, den Blick der Tiere einzunehmen: Wie kein anderer fokussiert dieser die Ambivalenz der Moderne als Gleichzeitigkeit von Fortschritt und Regression; von Tierschutz, Vivisektion und Kommodifizierung animalischer Lebewesen.<sup>254</sup>

Mit Nietzsche ist es möglich, die vielen sich als Erkenntnisse ausgehenden Vorurteile, mit denen die dominant idealistische Tradition abendländischen Den-

252 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 47.

253 R. Acampora: Nietzsche's feral philosophy, S. 9.

254 „Es gibt keinen Aspekt des Verhältnisses zur Natur, in dem sich sosehr die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses manifestiert wie im Umgang mit den Tieren.“ Klaus Eder: Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt/Main 1988, S. 238.



kens den Abgrund zwischen Mensch und Tier zu begründen und legitimieren versuchte, ideologiekritisch zu überbrücken: Kommende, die Thematik betreffende Diskussionen hätten von Nietzsche zu lernen, dass, vom Tier zu sprechen, immer auch heißt, vom Menschen zu sprechen et vice versa, und zwar *nicht* im Sinne reiner Distinktion. Naturalistische Angriffe auf die Würde des Menschen sind im Zeitalter der Life Science zweifelsfrei allgegenwärtig, so dass ein Rekurs auf die kantischen Bestimmungen der nicht zu relativierenden Würde des Menschen und der Unteilbarkeit des Menschengeschlechts berechtigt erscheint.<sup>255</sup> Eine vernünftige Verteidigung des Menschen gegen die Anmaßungen radikal-biologistischer Weltbilder hätte zukünftig aber auf das negative Konstrukt des Tieres als Distinktionsobjekt humaner Dignität, die Würde mit Herrschaft legiert, wie von Adorno zu lernen ist, zu verzichten. Die Reflexion auf die Verwandtschaft von Mensch und Tier ist keineswegs zwangsläufig mit einer Degradierung des Menschen oder seiner reduktionistischen Naturalisierung verbunden. Ein solches Eingedenken intendiert vielmehr, nicht nur die Fähigkeiten der Tiere ernster zu nehmen und eine gewisse Gelassenheit in Bezug auf das Wesen Mensch einzuüben<sup>256</sup>, sondern hätte auch keineswegs die Abwertung des Menschen zum Ziel, welcher sich als ‚Krone der Schöpfung‘ nicht im Sinne des unumschränkten Despoten der Erde, sondern als Kraft der Überwindung der zivilisatorischen Dimerion von Mensch und Tieren auszuzeichnen hätte – Gedanken, die am Schluss dieser Arbeit nochmals aufgenommen werden.

Nietzsche lehrte die „Dankbarkeit gegen Erde und Leben“ (KSA 13, 223). Der Übermensch<sup>257</sup> hat „dem Sinn der Erde“ (KSA 4, 99) zu dienen; er wäre nicht mehr wie der bisherige Mensch Tyrann über die Kreatur: „Dem Einzelnen indessen bleibt am Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert, nur Verachtung hat: versuchen so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein.“<sup>258</sup> Nietzsches Adornos Gedanken antizipierende Vision ist daher, dass „der Weise und das Thier [...] sich nähern und einen neuen Typus ergeben!“ (KSA 9, 461).

255 Vgl. Kathrin Braun: Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik, Frankfurt/ New York 2000, bes. S. 67-78.

256 „Da gedachte ich der Worte Plato’s und fühlte sie auf einmal im Herzen: alles Menschliche insgesamt ist des grossen Ernstes nicht werth; trotzdem --“ (KSA 2, 354).

257 „For Nietzsche *übermenschlich* cultivation sublimtas naturally primitive zoological drives in a way that does not annihilate or eviscerate wildness“, konstatiert R. Acampora: Nietzsche’s feral philosophy, S. 6.

258 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 294.

