

6. Friedrich Nietzsche: *Potentia* oder *Potestas*?

Der Philosoph als Rohrspatz. Ich hatte von Anfang an erklärt, dass alle Autor*innen, die ich behandeln werde, von einer ganz bestimmten Seite her erfasst werden, so dass folglich auf Vollständigkeit nicht unbedingt Anspruch erhoben werden kann. Für keinen der hier behandelten Autoren trifft das mehr zu als für Nietzsche. Nietzsches Denken ist zu reich, als dass es sich mit einfachen Formeln und einsinnigen Genealogien erledigen ließe. Nietzsche taucht hier deshalb nur insofern auf, als er für die Geschichte der Reaktion relevant geworden ist. Eine Erörterung, die Nietzsches eigener, nicht selten widersprüchlicher Gestalt gerecht wird, darf hier nicht erwartet werden. Vielmehr lässt sich Nietzsche mit mindestens ebenso großem Recht als ein Stichwortgeber einer radikalen emanzipatorischen Philosophie lesen wie als Vordenker der Reaktion. Ich werde darauf bei Gelegenheit kurz eingehen.

Was also sind die Elemente, durch die Nietzsche für die Reaktion eine so unverzichtbare wie wiederum ambivalente Bedeutung gewonnen hat, zumindest für die deutschsprachige, die hier ja naheliegender Weise im Mittelpunkt steht?

Es ist natürlich so, dass Nietzsche sich immer wieder mal gerne in Polemiken und Beschimpfungen ergeht, die sich gegen die Demokratie, gegen die Moderne, gegen Frauen, Juden, Franzosen, Christen, die Masse richten. Ich sage »Beschimpfungen«, denn von einer Polemik erwartet man wohl, selbst wenn sie zurecht nicht als gut begründende Literaturgattung zählt, noch ein Mindestmaß an Argumentation. Die berüchtigten Ausfälle Nietzsches weisen das oft nicht mehr auf. Wenn Nietzsche schreibt: »Alles am Weibe ist Rätsel, und alles am Weibe hat *eine* Lösung: sie heißt Schwangerschaft«, und: »Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!«,¹ dann kommt hier wohl eher ein tief-sitzendes Ressentiment zum Ausdruck und nicht eine theoretische Wahrheit. Aber natürlich hat das einen unangenehmen Geschmack, nicht weniger als die Ausfälle gegen die Juden oder die moderne Idee der Demokratie. Gerade in den letzteren hat er die reaktionären Sensibilitäten perfekt vorweggenommen, denn die Reaktion kann auf Rassismus und Antisemitismus verzichten, sie lebt aber von dem Abscheu gegen die Moderne, den Liberalismus und die Demokratie.

1 Nietzsche: Also sprach Zarathustra. 328. 330.

Zugleich setzt uns das angeführte Beispiel schon auf die Fährte zweier viel grundlegenderer Aspekte der Rezeption Nietzsches durch die Reaktion. Ich hatte gesagt, solche Tiraden drücken mehr persönliches Ressentiment als theoretische Wahrheit aus (davon abgesehen, dass sie gar keine Wahrheit ausdrücken). Was ist aber ein Ressentiment? In der Tat hat Nietzsche diesem Begriff eine wirkmächtige philosophische Systematisierung gegeben. Das findet sich vor allem in der *Genealogie der Moral*.²

Ressentiment. Schon deren Prämisse, die für den Titel verantwortlich ist, ist hier bedeutsam, für den Begriff des Ressentiments wie für die Reaktion. *Genealogie der Moral*, das bedeutet doch wohl, dass »Moral« sich nicht von selbst versteht, dass sie eine Geschichte hat und also auch geschichtlich begriffen und infrage gestellt werden kann. Moral ist für Nietzsche wesentlich eine Frage der *Macht*, dergestalt, dass diejenigen, die die Macht innehaben, ihre Wertungen als das Gute selbst etablieren. Auch dieser Gedanke hat etwas zutiefst Aufklärerisches, weil er erlaubt, nicht nur gegebene politische, sondern auch sittliche Ordnungen auf ihre Stabilisierungs- und Rechtfertigungsfunktion hin zu befragen. Doch Nietzsche gibt nun mit der Theorie des Ressentiments der Reaktion ein besonders wertvolles Stichwort.

Die ursprüngliche, die natürliche Moralität nämlich ist die, die das Leben der Starken und Mächtigen und Lebensvollen als das Gute, das Leben der anderen, der »gemeinen Leute«, also in der Praxis: der Unterworfenen als das Schlechte identifiziert. In der Tat sind die Machtvollen auch die »Wahrhaften« und letzten Endes die eigentlich Seienden. Das Wort »esthlós«, das Nietzsche bei Theognis findet, »bedeutet der Wurzel nach einen, der *ist*, der Realität hat, der wirklich ist, der wahr ist«.³ Die erste Moralität ist demnach die der Starken und wahrhaft Seienden. Dem stehen die gegenüber, deren Sein fraglicher ist, die nicht im selben Sinn, weil nicht im selben Maße wirklich sind wie die Vornehmen und Edlen, welche sich durch ihre »mächtige Leiblichkeit« verraten, »eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt«.⁴

Die Geschichte nimmt aber dann eine neue Wendung, als die, die eigentlich und mit Recht unterworfen waren und auf deren Sicht daher keine Rücksicht genommen werden musste, sich anschickten, gegen ihre Unterwerfung zu intrigieren. Zu einer offenen und, das ist wohl impliziert, ehrlichen und ehrenvollen Opposition, zu einer Herausforderung im Kampf reichen deren Kräfte nicht hin. Ihre Rache nimmt daher andere Wege: Sie gehen daran, die Werte umzuwerten, nach und nach die Schlechten zu den Guten und die Guten zu den Schlechten zu machen. Doch ist diese Umwertung nicht symmetrisch und keine bloße Vertauschung. Das kann deshalb nicht der Fall sein, weil die Werte der Machtlosen *imaginär* vermittelt sind und daher einer besonderen Unwirklichkeit unterliegen und die »natürlichen« Werten damit einer Verzerrung unterziehen. Die einstmaligen Guten werden nicht einfach schlecht – was ja auch nicht passen würde, da »schlecht«

2 Aber auch im Zarathustra gibt es wichtige Ausführungen zum Ressentiment und zum Geist der Rache, vor allem 297–301. 356–359. 394f.

3 Nietzsche: Zur *Genealogie der Moral*. 776.

4 Ebd. 779.

und »schlicht« in der ersten Wertungsweise dasselbe meint, nämlich die Durchschnittlichkeit –, sondern böse. Es ist der »Sklavenaufstand in der Moral«,⁵ der die Dämonisierung des Gegners betreibt. »Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Hass ins Ungeheure und Unheimliche, ins Geistigste und Giftigste.«⁶

Es ist sicher auch nicht ohne Bedeutung und Folgen, dass sich diese Theorie der Unterhöhlung der vitalen Wertungen mit allerlei antisemitischen Ausfällen verbindet. Ganz grundlegend aber lässt sich feststellen, dass Nietzsche hier eine Rechtfertigung von Hierarchie und Unterordnung liefert, die auf alle Verweise an eine göttliche oder schicksalhafte Fügung verzichten kann. Die Ungleichheit der Menschen bemisst und erweist sich an ihrer Fähigkeit, direkt lebendig wirksam zu sein. So kann sich diese Theorie ganz »wissenschaftlich« geben, empirisch, historisch, und sie umgibt sich zugleich mit der scheinewidenden Äquivalenzreihe »gesund« – »stark« – »gut«. (Scheinewidend ist diese Reihe, sobald sie sich aus den trivialsten und konkretesten Alltäglichkeiten ins Allgemeine erhebt.) Es wird damit eine moderne, eine im engen Sinn reaktionäre Rechtfertigung von Rücksichtslosigkeit möglich. Dass sie im hier verwendeten Sinn reaktionär ist, zeigt sich daran, dass sie die demokratische Situation aus ihr selbst heraus auszuhebeln versucht und gerade nicht argumentativ auf eine vormoderne Situation zurückgreift.

Es wäre nun aber zu einfach, diese Theorie des Ressentiments geradewegs dem reaktionären Denken zuzurechnen. Sie ist in sich zu reich und zeigt in verschiedene Richtungen gleichzeitig. Vor allen Dingen hat sie eine ungeheure systematische Kraft, so dass sich in ihr und durch sie unmittelbar die Frage des Politischen erst stellen lässt, die sie scheinbar beantworten soll. Das wird vor allem im § 10 der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* deutlich.

Der alles weitere bedingende Gegensatz ist der zwischen Menschen, die eines »triumphierenden Ja-sagen[s] zu sich selber« fähig sind, und solchen, die primär Nein sagen, und zwar zu einem anderen als sich selbst: »und *dies* Nein ist ihre schöpferische Tat. [...] ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.«⁷ Dieser Gegensatz ist unmittelbar von der größten Tragweite, und das sowohl metaphysisch wie politisch wie, im Übrigen, auch ethisch. Nietzsche hat da etwas ganz Wichtiges getroffen hat: Es gilt, eine Haltung zu gewinnen, in der eine Bejahung des Seins möglich wird, eine primäre Bejahung. Eine Politik, aber auch ein Ethos, das aus einer Verneinung entsteht, hat etwas Pathologisches und Pathogenes an sich. Man muss das genau verstehen: Man kann sehr wohl versuchen, nicht so zu werden wie jemand anderes. Man kann und muss sicher nach einer Politik suchen, die gewisse Ungerechtigkeiten abstellt. Ohne Negativität und Kritik kann keine Lebensorientierung länger als fünf Minuten bestehen. *Doch die erste und immer neue Bejahung gilt dem Sein als solchen, und zwar dem Sein in dieser Welt* – denn eine andere haben wir nicht. Wenn daher jemand zu sich Ja zu sagen vermag, dann ist damit auch nicht die heute modische Idee einer bedingungslosen Selbstliebe gemeint, mit der man glaubt, die Anwürfe der Hater zu kontern. Die Glaubenssätze dieser Moderne oder vielmehr Spätpostmoderne sind solche, wonach jede(r) so sein dürfe, wie er oder sie ist, und das auch

5 Ebd. 780.

6 Ebd. 779.

7 Ebd. 782.

gut finden darf und soll. Dieser ausgesprochene Individualismus, der am Ende zur reinen Tautologie des Ich gerät, ist genau deshalb metaphysisch irrig, weil er die schlichte Tatsache wegdeutet, dass jedes Ich Bedingungen und Begrenzungen untersteht, die es nicht selbst beeinflussen kann. Von dieser Selbstverständlichkeit wird geflissentlich abgesehen, weil sie weltanschaulich nicht opportun scheint. Die Bejahung, von der hier die Rede ist, ist aber nur dann echt, wenn sie das Sein noch da bejaht, wo ich sein Opfer werde. Ich sage zu mir selber Ja, indem ich zu meiner endlichen und bedingten Existenz, also: zu meiner *einzig*en Existenz Ja sage. Ich muss ja nicht gut finden, dass ich z. B. eines Tages sterben muss. Aber ich muss in der Lage sein, es anzunehmen, als eine positive (d.h. gegebene) Eigenschaft meines Seins zu verstehen und aus dieser Endlichkeit heraus mein Leben zu bejahen. In diesem Sinn ist Nietzsches Selbstbejahung eine zutiefst »materialistische«, diesseitige, »aufgeklärte« und wirklich *gesunde* Aufforderung. Epikur würde nichts anderes sagen.

Dagegen entsteht das Ressentiment da, wo eine Bejahung von Sein und Selbst nicht gelingt, und diese Verneinung, die sich an ihre Stelle schiebt, hat massive ethische wie politische Folgen. Was Nietzsche hierzu zu sagen hat, ist schwer zu widerlegen. Wo eine direkte Umsetzung oder Ausagierung von Bedürfnissen und Begehren verhindert ist – und schon diese Bedingung spricht umgekehrt für eine emanzipatorische Politik –, verändert sich nicht nur die Wertungsweise, die »Ideologie« gewissermaßen. Vielmehr wirkt diese Beschneidung ganz fundamental ins Seinserleben der Menschen hinein. Sie verlieren die Wirklichkeit. Das liegt daran, dass Wirklichkeit nur dort im vollen Sinn erlebt und genossen wird, wo man mit ihr interagiert. Sobald Wirklichkeit vor allem *gedacht* wird, ist es schon zu spät. Kontakt mit der Wirklichkeit, Handlung und Glück sind unmittelbar eines, wie Nietzsche in der Folge Spinozas erklärt. Dort, wo eine Hemmung, letztlich ja doch: Angst (also in Nietzsches eigenem Schema: der Eingriff eines anderen), dieses Glück des Handelns unmöglich macht, schiebt sich die Einbildungskraft, die Phantasie zwischen den Menschen und das Wirkliche. Der leere Ort der Begegnung wird ausgefüllt durch das Unwirkliche, und die Moral des Ressentiments wird zur »imaginären Rache«. ⁸ Das, was zurückgehalten wird, reichert sich als Gift im Körper an. Es verhindert nicht nur das Glück des Handelns, sondern damit auch die ungebrochene Selbstbeziehung dessen und deren, die frisch aufs Leben und die Welt zugehen. So konstruiert sich ein Selbst künstlich und nachträglich, im Umweg über den verhassten anderen, dem man gar nicht genug boshafte Absichten unterstellen kann. Das Ressentiment schafft eine Vorliebe zu Hinterwelten, zu verborgenen Absichten und zu Verstecktem; es ist also nicht auf der Höhe, die Oberfläche des Seins als solchen zu genießen. Ist das Glück der Glücklichen die Handlung, so das der Ohnmächtigen die Betäubung. Das alles führt auf eine zutiefst gestörte Beziehung zur Wirklichkeit und zu sich selbst. »Seine Seele *schielt*; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hintertüren, alles Versteckte mutet ihn als *seine* Welt, *seine* Sicherheit, *sein* Labsal; er versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demütigen.« ⁹ Das Ressentiment ist eine Vergiftung, die sich aus einer selbstaufgelegten oder zumindest akzeptierten Hemmung des Ausagierens von

8 Ebd. 782.

9 Ebd. 784.

Begehren, Hass und Abscheu im eigenen Körper ausbreitet: die Autoimmunerkrankung einer resignierten Ohnmacht. Ihre Wirkungen sind überall, in sich und draußen, zerstörerisch. Das Ressentiment stiftet *Unwirklichkeit*; es ist geschaffen vom *Imaginären*, verpasst jede Wirklichkeit, indem die unmittelbare und angemessene Reaktion immer aufgeschoben wird: »eines Tages werd' ich mich rächen«, verpasst damit jede *Gegenwart*, in der allein gehandelt werden kann, existiert in der imaginären Rache in der Zukunft und in der unvergesslichen und unverzeihlichen Kränkung in der Vergangenheit, aber nie hier und jetzt; und sie schafft Unwirklichkeit, indem sie *zerstört*, was wirklich ist: das Selbst und den anderen.

Diese Analyse hat eine ungeheure ethische und auch psychologische Kraft. Sie ist vollkommen richtig. Sie ist aber interessanterweise in sich überhaupt nicht reaktionär. Denn den Gegensatz der Moral der Starken (als einer natürlichen, gesunden Moral) und der der Ohnmächtigen, als »Sklavenmoral«, braucht man für diese Theorie gar nicht. Im Gegenteil: Lässt sie sich doch ebenso gut und besser als eine Beschreibung der Verkrüppelungen lesen, die Unterdrückung produziert – und damit als eine Empfehlung, sich ihrer durch die Tat zu entledigen. So sehr die Theorie des Ressentiments der Reaktion ein wichtiges Stichwort liefert, so selbstverständlich leistet sie der Arbeit der Befreiung Vorschub.¹⁰ Die Amivalenz Nietzsches ist schon hier erwiesen, doch ist das keine Ambivalenz, die sich aus einer schlichten Unklarheit ergibt, sondern eine, die der Fülle von Nietzsches Denken selbst geschuldet ist. Nietzsche ist weder reaktionär noch »Demokrat«, er ist nicht rechts und nicht links. Und wenn ich hier durchgängig reaktionäre, rechte Denker*innen analysiere und kritisiere, dann soll das nicht heißen, dass ich beweisen will, dass alle gute Philosophie links wäre. Solche schlichten Kategorien passen hier gar nicht, und es ist nicht einmal sicher, dass alle gute Philosophie überhaupt politisch sein muss, zumindest in ihren Grundsätzen.

Es ergibt sich jedenfalls aus dieser ersten Betrachtung, dass das Ressentiment – wie die Reaktion eine Antwort-auf – selbst nicht so eindeutig ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Der Vorwurf des Ressentiments – den jeder immer dem anderen macht – beinhaltet schon im konkreten Fall die politische Entscheidung, die er zu beweisen angetreten war. Das Ressentiment bezeichnet also den Ort selbst, um den gestritten wird. Wer ist denn nun blind, wer guckt schief, wer verfehlt Gegenwart und Realität in einem Umweg übers Imaginäre, auf dem er oder sie sich bald verlieren wird? Genau um diese Frage wird gekämpft. Ich glaube, dass ich in den hier vorliegenden Analysen einige gute Argumente dafür liefere, das Ressentiment, d.h. immer auch: die Abkoppelung vom Wirklichen immerhin eindeutig auf Seiten der Reaktion verorten zu können (vor allem in der reaktionären Unaufrichtigkeit und der affektiven Selbststimulation; ebenso auch in der Grundbewegung der Reaktion, die in der Abstoßung von einer als unwirklich erfahrenen Moderne ihren Ausgang nimmt). Allerdings: Damit ist noch nicht bewiesen, dass im Umkehrschluss auch die emanzipatorischen Denkweisen ressentimentfrei, d.h. wirklichkeitstreu wären – und schon gar nicht, welche Denkweisen genau.

Schematisch gesprochen geht der Streit darum, ob die Theorie des Ressentiments darauf zu führen hat, dass Unterwerfung und Ohnmacht nicht nur materielle Not und

10 Deshalb konnte sie auch von linken Autoren rezipiert werden, vgl. etwa Pfaller: *Erwachsenensprache*. 112–141; und: Stegemann: *Das Gespenst des Populismus*. 135ff.

konkrete Ängste, sondern auch seelische Verstümmelungen produzieren, die dazu führen, auf paradoxe Weise das eigene Elend zu perpetuieren – oder ob die Theorie des Ressentiments nicht allzu einfach als zynischer Vorwand dafür gebraucht werden kann, unter dem billigen Schlagwort der Überwindung der Moral auf alle Rücksichten zu verzichten (da ja Rücksicht und Verantwortung selbst Figmente des scheelen Blicks seien).

Philosophie oder Literatur? Die oben zitierten misogynen Ausfälle drücken also vielleicht eher Nietzsches eigene Ressentiments aus, als eine wenig ehrenvolle Antizipation der heutigen Incels etwa. Das kann sein, aber eine weitere Schwierigkeit tut sich sofort auf. Denn was da so geradehin zitiert und Nietzsche zugeschrieben wird, und zwar formell ganz richtig, ist doch nicht ein Wort, das Nietzsche im engen Sinn für sich selbst und von sich selbst aus spricht. Beide Sätze stammen dem Buch *Also sprach Zarathustra*; der erste wird von Zarathustra selbst geäußert in einem Gespräch mit »einem alten Weiblein«, der zweite wird von diesem beigesteuert. Man steht hier vor einer Schwierigkeit, die man bei Kant oder Schopenhauer nicht hat, auch nicht so bei Heidegger (wohl aber so ähnlich bei Jünger). Denn Nietzsche unterwirft die Formen philosophischen Schreibens einer fundamentalen Neuausrichtung. Natürlich gab es in der Antike und bis in die Renaissance hinein immer wieder die Gattung des philosophischen Dialogs. Die literarische Gestaltung ist der Philosophie nicht völlig fremd, im Gegenteil: Platons Schriften lassen sich nicht geradewegs als philosophische Abhandlungen lesen, deren literarische Form dem Inhalt äußerlich wäre. Eine solche Interpretation (wonach die Form unwesentlich für den Inhalt ist) ist immer auch schon eine Parteinahme für eine bestimmte inhaltliche Interpretation. Doch treibt Nietzsche die Durchdringung des Philosophischen mit dem Literarischen deutlich weiter als seine Vorgänger. Zum einen inszeniert er nicht einen Dialog, sondern mehr die Geschichte der Bildung, der Irrtümer und Offenbarungen Zarathustras. Der Kreis der Konversation wird so in eine Linie des abenteuerlichen Denkens transformiert – auch wenn diese Linie sich in der Einsicht in die Ewige Wiederkehr in sich zurücklegt. Zum anderen wird genau durch diese Beweglichkeit, durch die Vielfalt der Begegnungen und der Themen, durch die Entwicklung des Denkens selbst, die dort geschildert ist, die allzu einfache Identifizierung von Nietzsche mit Zarathustra unmöglich. Natürlich, Zarathustra ist in einer ähnlichen Weise Statthalter von Nietzsche, wie es Sokrates für Platon ist. Und natürlich liegt es nahe zu vermuten, dass Nietzsche auch selbst die frauenfeindlichen Sprüche, die er seinem Helden und der alten Frau in den Mund legt, goutierte. Es bleibt aber dabei, dass die erste hermeneutische Regel aller fiktionalen Literatur auch hier greifen muss: Eine fingierte Realität kann nicht unmittelbar zur Aussage und zum Bekenntnis des Autors oder der Autorin erklärt werden. Die Fiktionalisierung schafft, auch wenn sie als Methode erkennbar ist, eine Distanz, und sei sie noch so minimal. Was Nietzsche hier also betreibt, ist eine Literarisierung der Philosophie, eine Durchmischung zweier Genres, die unterschiedliche Forderungen stellen. Die erste und wichtigste Abweichung dieser Forderungen ist diese: Die Philosophie hat es mit dem Wirklichen zu tun; ihm gilt ihre Mühe – ganz gleich, was sie im Einzelnen für das Wirkliche hält. Die Literatur beginnt genau dort, wo die Beanspruchung durch das Wirkliche auf Standby gesetzt wird. Diese auf den ersten Blick gegensätzlichen und unvereinbaren Forderungen verbinden sich in der Kreuzung der Genres, die Nietzsche praktiziert.

Es soll hier nicht um die hermeneutischen Schwierigkeiten gehen, vor die uns das bei Nietzsche stellt. Ich will vielmehr diese Praxis einer Vermengung der Genres als solche in den Blick nehmen, denn sie wird bei den Reaktionären wieder begegnen, aber in neuem Gewand: Was bei Nietzsche vielleicht Experiment war, sicher aber einer inneren Zwangsläufigkeit folgte, also vom Denken selbst gefordert wurde, wird bei den Reaktionären zu einem der machtvollsten Mittel der Aktualisierung reaktionärer Prosa: Sie besorgt dort einerseits die effiziente Herstellung des gesuchten Affekts, andererseits stellt sie die Voraussetzung für eine nicht weniger effiziente Strategie der Unaufrichtigkeit zur Verfügung. Nietzsche hat diese Praxis aber nicht einfach nur vorexerziert; er hat ihr auch, in einem kurzen Text, ein theoretisches Fundament gegeben, das sich durch die Texte der Reaktionäre fortgetragen hat – kaum je explizit (weil das ein Eingeständnis der eigenen Methode bedeuten würde), oft sicher implizit (d.h. der Sache nach) und nicht selten auch unwissenderweise.

Der Text ist ›Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn‹ von 1873, der 1896 von Nietzsches Schwester veröffentlicht wurde, als Nietzsche selbst bereits vollends umnachtet war. Es handelt sich also um einen eher frühen Text, der sich auf einen sonst bei Nietzsche nicht unbedingt anzutreffenden überspitzten Kantianismus stützt, der allerdings quasi-biologisch interpretiert wird: Die Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, bleibt uns unerreichbar, allein schon, weil sich unsere physiologische Organisation einschaltet. Dann aber vor allem – und das ist das Entscheidende –, weil sich der Intellekt als eine besondere Form der Bewältigung von Wirklichkeit einschaltet, und weil der beim Menschen eine eigenartige Sache hervorgebracht hat, die einerseits (insofern sie selbst wirksam ist) eine Realität neben anderen ist, die sich aber andererseits von allen anderen unterscheidet, insofern sie die Unwirklichkeit ins Wirkliche selbst einführt: die *Sprache*.

Wenn Nietzsche von Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn spricht, dann hat er die (wie er behauptet) grundlegende Stufe vor Augen, auf der sich Wahrheit allererst als Anspruch setzt, auf der sich sodann die Lüge als Abweichung von diesem Anspruch setzt, wobei aber beide eben reine Setzungen bleiben und keinerlei Anspruch auf eine sprachunabhängige Geltung erheben können. In der Sprache wird erst der Gedanke von Wahrheit als solcher gestiftet, ohne dass es eine Möglichkeit gäbe, irgendeine gegebene »Wahrheit« jenseits ihrer sprachlichen Konstruktion und ihrer sozialen Konvention noch einmal zu überprüfen. Wahrheit selbst ist somit der Name einer Fiktion, die auf einer bestimmten, selbst alles andere als wahrhaftigen Funktion der menschlichen Organisation beruht. Die Forderung einer Erkenntnis des An-sich ist gegenstandslos. Sprache wird dabei konsequent als *Metaphorik* gedacht: als Überspringen kategorialer Grenzen, als Erfindung einer Brücke zwischen zwei Domänen, die keine Beziehung zueinander haben: zwischen einem Nervenreiz und einem Vorstellungsbild, zwischen dem Vorstellungsbild und dem Laut, zwischen dem Laut (d.h. dem Wort) und dem Begriff. *Jede Metapher ist am Ende eine Metabasis*: der durch nichts zu rechtfertigende Sprung in ein anderes Genus (d.h. in eine andere ontologische Region, aber eben auch in ein anderes Genre). Was auch immer Sprache uns liefern mag, es ist nicht die Wahrheit über die Welt, »und das ganze Material, worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckucks-

heim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge«. ¹¹ Wahrheit entsteht letztlich erst dort, wo die schöpferische Arbeit der Sprache *vergessen* wurde. ¹² Sie ist also Produkt eines Selbstmissverständnisses, sie beruht auf einer Täuschung, die darin besteht, die Instrumente (die Sprache) für die Sache selbst zu halten. Es entsteht eine sprachphilosophische, konstruktivistische Reformulierung der Idee von Wahrheit:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen. ¹³

Nun sind das Gedanken, die einigen modernen Strömungen des emanzipatorischen Denkens durchaus recht wären: Für dieses ist gesellschaftliche und politische Realität immer ein Konstrukt, das auch umstrukturiert werden kann. Sei es, dass sich die sprachlichen Legitimationsformen als »Illusionen« entlarven lassen, sei es gar, dass gewisse, dem Anschein nach natürliche Kategorien, ja: »Realitäten« sich als Produkte einer sozialen Praxis erweisen – immer muss das emanzipatorische Denken mit solchen Dekonstruktivismen operieren, für die Nietzsche hier eine philosophische Basis liefert. (Wenn die auch reichlich zweifelhaft ist.) Mehr noch: die tiefe Neigung zur Hierarchie, zur Unter- und Überordnung wird von Nietzsche bis in unser Verständnis von und unsere Verwendung von Sprache ihrer Form nach verfolgt. Es sind dann die Begriffe, die uns das Bild einer »pyramidalen Ordnung nach Kasten und Graden«, »eine Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen« ¹⁴ plausibel machen, noch bevor wir über etwas Bestimmtes nachgedacht haben. Begriffe aber, so erklärt Nietzsche, sind eine noch einmal höhere Künstlichkeitsform als die ersten Worte. Im Begriff erreicht die Verleugnung, das »Vergessen« des Metaphorischen der Sprache (und damit unserer Idee von Wirklichkeit) ihre systematische Konsequenz. Ein Begriff ist nur »das *Residuum einer Metapher*«. ¹⁵

In diesem Sinn also würde Nietzsche Platz schaffen für eine andere, eine befreite Art des Denkens und Handelns. Weniger ein Philosoph mit dem Hammer als einer mit der Planierwalze, ebnet er Hierarchien ein und reißt Transzendenz nieder. Er ist ein leidenschaftlicher Leveller, und als solcher ein Vorarbeiter aller gelingenden Befreiung der Menschen.

Das Problem, das ihn zugleich zum Anknüpfungspunkt für die reaktionären Schriftsteller macht, kündigt sich ein paar Seiten später an. Denn Nietzsche ist (hier jedenfalls)

¹¹ Nietzsche: Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. 313.

¹² Wie oft bei Nietzsche spielt das Vergessen auch hier eine große Rolle: Das Vergessen ist selbst eine dezidiert vitale und gesunde Tätigkeit; es ist geradezu lebens-, auf jeden Fall aber glücksnotwendig. Es bringt aber eben auch solche Irrtümer hervor wie den Begriff von Wahrheit.

¹³ Ebd. 314.

¹⁴ Ebd. 315.

¹⁵ Ebd.

konsequent, indem er den Radikalkonstruktivismus nicht verlässt. Dann bleibt offenbar nur noch die Alternative: entweder sich den »vernünftigen« Strategien der Wirklichkeitsbewältigung anvertrauen, die sich zumal als Wissenschaft und bürgerliche Existenz ihre Illusionen der Verlässlichkeit schaffen – oder in der Ästhetisierung des Lebens und der Welt eine Flucht zu neuen Intensitäten erblicken. Es ist jetzt bestimmt nicht überraschend, welche Seite Nietzsches Sympathien hat.

Die Ästhetisierung kommt in doppelter Hinsicht der »Natur des Menschen« (von der Nietzsche nun doch, man weiß nicht woher, etwas weiß) entgegen: Zum einen ist der »Trieb zur Metapherbildung« der »Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen wegrechnen würde.«¹⁶ Wo die erkalteten Metaphern, d.h. die Begriffe zwar Zuverlässigkeit, aber keine Leidenschaft mehr liefern können, wird sich dieser Trieb andere Wege suchen, nämlich im Mythos und in der Kunst. Der Mensch scheint geradezu ein anti-realistisches Tier zu sein. Dem entspricht auch die andere Hinsicht, die der Ästhetisierung recht zu geben scheint: »Der Mensch selbst aber hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen [...].«¹⁷

Diese (allzu leicht zynisch zu vereinnahmende) Behauptung, die Menschen genössen ihr Getäuschtwerden; die Abgrenzung von den Vernünftigen, die nur in Begriffen und Abstrakta leben und überhaupt ihre Sicherheit dem Wagnis großen Schmerzes und großen Glücks vorziehen; schließlich die Einsetzung des Mythos an die Stelle, die von der nun diskreditierten Erkenntnis offengelassen wurde: all das führt auf eine Konzeption, in der die Wahrheit allererst erfunden werden muss und frei erfunden werden darf.

Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Notbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht und dass er jetzt nicht von Begriffen, sondern von Intuitionen geleitet ist.¹⁸

Nietzsche spricht ja offen aus, dass die so erfundene Wahrheit keine ist, sondern eben nur Mythos oder eine Lüge im außermoralischen Sinn. Wenn man den Gedanken aber ernst nimmt, dann kann niemandem vorgeworfen werden, dass er oder sie einen Mythos vorlegt, dessen Wahrheit er oder sie behauptet: Denn genau darum geht es doch! So einen Mythos schreibt Nietzsche ja nicht, wenn er (allerdings selbst freihändig mythologisierend) die Theorie und Rechtfertigung eines solchen Mythos vorlegt. Die Heiligkeit der Welt muss im Mythos neu erfunden werden, und das funktioniert eben nur, wenn an den Mythos auch geglaubt wird. Die Täuschung, die darin liegt, wird offenkundig nicht nur schon für sich begehrt, sondern ist ebenso unvermeidlich wie beglückend. (Man meint geradezu Georges Sorel zu hören, dessen Theorie des revolutionären Mythos

16 Ebd. 319.

17 Ebd. 320.

18 Ebd. 321.

einige Berührung mit Nietzsches Ausführungen in diesem Text haben – eine Theorie, die im Übrigen von Carl Schmitt mit einigem Wohlwollen kommentiert wurde.)¹⁹

Es sind damit alle Elemente versammelt, die die spezifische Unaufrichtigkeit der reaktionären Prosa ausmachen wird: Die Erfindung eines Mythos, der sich als Wahrheit aus gibt; die Vermengung der Genres und die Metabasis als Methode; Zynismus und Verantwortungslosigkeit; die Vorliebe fürs Urtümliche und Primitive, das alle geistigen und »Wahrheits«-Rücksichten sowieso erledigt; die Berufung auf eine »Intuition«, die tiefer geht als alle Erkenntnis, gerade weil sie nicht mehr gerechtfertigt werden kann; und nicht zuletzt das Feindbild eines ängstlichen Spießers, der sich in seinen leblosen Abstraktionen einrichtet und die köstliche Gefahr realen Lebens nie kennenlernt. Die Reaktionäre werden genau daraus die Programmatik ihrer Prosa ziehen. Was Nietzsche vorexerziert hat: die zielgerichtete Durchdringung von Philosophie und Literatur, wird bei ihnen zur Strategie werden, in der gerade die aller Verantwortung bare Mystifizierung hausen soll.

Wieder allerdings gilt, dass Nietzsche selbst nicht einer von ihnen ist, zumindest nicht in Eindeutigkeit. Erstens spricht er ja aus, was da geschieht, anstatt es selbst zu vollziehen; er bietet also eher eine Rechtfertigung der zynischen Methode der Reaktionäre, als er sie selbst vollzieht – und auch das gilt ja nur im Rückblick. Zweitens denkt Nietzsche diesen Mythos noch ganz ungebrochen heiter: als eine pagane Feier der Welt, in der »ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit« herrschen.²⁰ Was sich hier bemerkbar macht, ist Nietzsches kämpferischer wie freudiger Materialismus, der uns einlädt, die Wirklichkeit zu bejahen, inklusive unserer »Endlichkeit« – wohingegen die reaktionären Mythen grundsätzlich aus einer Abkehr und Abscheu geschöpft sind, vor der Moderne, der Dekadenz, dem Liberalismus, den Vielen.²¹ Bei ihnen geht immer die Verneinung vorher, sie ist die erste Regung. Die von Nietzsche propagierte Form der Affirmation verträgt sich aber nicht mit der Reaktion. Immerhin, die Bühne ist geöffnet.

Lehnstuhlbarbarei. Das Problem zeigt sich auch darin, dass Nietzsche keineswegs immer der Falle entgangen ist, die er selbst gegraben hat. Seine Selbst-Befreiung von allen Rücksichten einer Sklavenmoral und die Literarisierung des philosophischen Diskurses haben eine unverkennbare Verlockung ausgeübt: die Verlockung, sich lustvoll und brutal

19 Vgl. Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage. 80ff.

20 Ebd. 321.

21 Es ist deshalb entscheidend, die genauen Verhältnisse zu bestimmen, die Affirmation und Negation jeweils zueinander einnehmen. Liegt eine fundamentale Bejahung vor, die in einem zweiten Schritt eingeschränkt wird, wieder nach Maßgabe dieser Bejahung (also so, dass das kritisiert werden kann, was der Bejahung und der Entfaltung – im Sinn der spinozistischen *potentia* – Grenzen auferlegt)? Oder geht nicht doch eine mehr oder weniger offensichtliche, aber wirkungsvolle Negation voraus, ein Ekel und eine Abscheu, die nur nachträglich und dann mithilfe imaginärer Konstrukte in einen Idealismus und eine Bejahung umgedeutet werden (imaginäre Konstrukte wie etwa der »deutschen Seele«, deren »Existenz« in gewissen Jargons offenkundig etwas Einleuchtendes ist)? Diese Einschätzung macht aus, wie man Nietzsche und wie man seine Theoreme versteht und politisch zu deuten gewillt ist. So ist es kein Zufall, wenn Deleuze, der Nietzsche ausdrücklich für seine Metaphysik der Affirmation und der Univozität gewinnen will, große Mühe darauf verwendet, genau diese Verhältnisse bei Nietzsche im Sinn der ersten Option festzulegen, vgl. *Différence et répétition*. 75ff.

seine eigene Geschichte zu erfinden. Es ist exakt die Verlockung, der die Reaktionäre massenweise erliegen werden. Es gibt so etwas wie eine Ethik des Schreibens, auch und gerade des philosophischen Schreibens. Nietzsche war ihr nicht immer gewachsen. Seine Freisetzung des philosophischen Diskurses kann eigentlich nur funktionieren, wenn sie im gleichen Zug sich einer anderen, höheren Strenge verpflichtet. Die schiere Lust am Dreinschlagen, die sich aber dann doch nur auf dem Papier austobt (und die sich mit dem Feigenblatt der Vorbereitung auf die Schaffung neuer Werte tarnt), ist weit von dieser Strenge entfernt. Man kann das den *Primitivismus* nennen, der immer wieder in der Geschichte der Reaktion anzutreffen ist (und der weit darüber hinaus seinen Reiz beweist): Es hat ganz einfach etwas ungeheuer Anziehendes, Geiles, eine jede Komplexität und Vieldeutigkeit, alle Abwägungen und Differenzierungen hinter sich zu lassen, indem man einen ordentlichen Kampf inszeniert, in dem die Helden nicht nur erfolgreich, sondern noch dazu freudig und lässig die Feinde niedermähen. Das popkulturelle Pendant dazu ist der Einzeiler, mit dem der Held die Erledigung eines Gegners abschmeckt. Aber wieder gilt: Wenn ich James Bond oder John Wick verfolge, dann weiß ich eben, dass das ein Film ist. Weiß es aber auch Nietzsche immer so genau, dass das, was er schreibt, reine Erfindung ist, mehr Epos als Wissenschaft?

Das ist nicht so sicher. Vor allem aber müssen uns heute die Phantasien, die dort (nicht) ausgelebt werden, besonders unverdaulich vorkommen. Bleiben wir nur bei der *Genealogie der Moral*; wenn man selbst all die antisemitischen Klischees beiseite ließe, was man ja doch nicht guten Gewissens kann:²² Was Nietzsche im § 11 der Ersten Abhandlung von sich gibt, ist heute ungenießbar, und das war es wahrscheinlich auch schon 1887. Es lohnt sich, es in extenso zu zitieren. Er spricht von den ursprünglichen, den natürlichen, gesunden »Guten« und schreibt:

[...] dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht *inter pares* in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen – sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, *die Fremde* beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreik vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder Etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvoll nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildnis zurück: – römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger – in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff »Barbar« auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind;

22 Vgl. v.a. *Genealogie der Moral*. §§ 7–9.

noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewusstsein davon und ein Stolz selbst darauf (zum Beispiel wenn Perikles seinen Athenern sagt, in jener berühmten Leichenrede, »zu allem Land und Meer hat unsre Kühnheit sich den Weg gebrochen, unvergängliche Denkmale sich überall im Guten *und Schlimmen* aufrichtend«). Diese »Kühnheit« vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen – Perikles hebt die *παθμιά* der Athener mit Auszeichnung hervor –, ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit – alles fasste sich für die, welche daran litten, in das Bild des »Barbaren«, des »bösen Feindes«, etwa des »Goten«, des »Vandalen« zusammen. Das tiefe, eisige Misstrauen, das der Deutsche erregt, sobald er zur Macht kommt, auch jetzt wieder – ist immer noch ein Nachschlag jenes unauslöschlichen Entsetzens, mit dem Jahrhunderte lang Europa dem Wüten der blonden germanischen Bestie zugesehn hat (obwohl zwischen alten Germanen und uns Deutschen kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutverwandtschaft besteht).²³

Es gibt hier noch Spurenelemente von Argumentation: So klingt die Idee an, dass die Kultur und Gesellschaft eine Hemmung von urtümlichen Trieben verlange, die gerade den gesunden Naturen kaum erträglich ist (weil sie ganz aus diesen Trieben leben), so dass sie sich ab und zu mit umso größerer Lust gehen lassen müssen – mögen darunter auch ganze Völker zu leiden haben, das Recht ist auf ihrer Seite. Ihre Heiterkeit im Morden und Vergewaltigen beweist es. Auch ist erstaunlich, dass Nietzsche hier den entscheidenden Punkt ausspricht, der für die reaktionären Obsession mit der Apokalypse prägend ist: Der Naturzustand, die absolute Entrechtung, der totale Kampf – sie sind für die Reaktionäre nicht einfach Gegenstand von Angst und Schrecken (wie für Hobbes), sondern zutiefst faszinierend, weil sich in ihnen das größte aller Phantasmen ausagieren darf: *Denn in der totalen Katastrophe ist alles erlaubt*. Genau das ist es, was so unwiderstehlich an der Idee des Untergangs ist, so dass der Untergang ebenso sehr Schreckensszenario ist (nämlich als bevorstehender) wie zutiefst begehrt wird: nämlich als der Ausnahmezustand, in dem man bereits ist, so dass nun endlich alles erlaubt ist. Noch einmal treffen wir die Verschränkung der Zeitregime im Verlust- und Katastrophennarrativ der Reaktionäre an, und auch auf diesem Weg lässt es sich aufschlüsseln – wobei aber wichtig ist und bleibt, dass es nur funktioniert (d.h. affektiv funktioniert), weil es widersprüchlich ist und insofern es nicht aufgeschlüsselt wird.

Es ist aber vor allen Dingen offenkundig, dass sich Nietzsche hier an seiner eigenen Literatur berauscht. Er lässt sich mitreißen vom Strom der Bilder, von der realen Lust am imaginären Morden – und er gibt das Ganze als eine theoretische, historische, wahrheitsfähige Betrachtung aus. Genau in diesem Sinn präfiguriert dieser Text die reaktionären Prosaexzesse. Sie alle verbindet die Unverantwortlichkeit. Sie ent schlagen sich aller Verantwortung für das Wort, das sie geschrieben haben, indem sie eine Imagination entwerfen, die zugleich als Wahrheit ausgegeben wird – und die, fragt doch mal einer nach, ebenso gut wieder ins Fiktive zurückgenommen werden kann: Es war ja doch nur Literatur, nur ein Roman, nur Rechtswissenschaft... (Es ist dieselbe Strategie, die

23 Ebd. 785f.

von den neuen Rechten mit monotoner Ausdauer praktiziert wird: Erst wird eine provokative Duftmarke gesetzt, indem man gezielt einen Tabubruch vollzieht, dann wird erklärt, es sei so nicht gemeint gewesen, man habe sich vielleicht im Wort vergriffen, es sei ein Witz gewesen usw. Der Gewinn ist doppelt: Man schirmt sich gegen berechtigte Kritik ab, ohne auf sie eingehen zu müssen – und man wird von den eigenen Leuten sehr, sehr gut verstanden.) Und die Bilder, die so fern aller Verantwortlichkeit gezeichnet werden, sind solche der totalen Verantwortungslosigkeit: von Brutalität, Gewalt, Mord, Folter und von der heiteren Freude, die der gesunde Geist daran hat. Papiertäter sind die alle, die ich analysiere. Mörder, Vergewaltiger, Folterer auf dem Papier. Und ja: Von solchen Beschreibungen zur Tat ist immer noch ein weiter Weg. Aber das heißt wiederum nicht, dass der, der voller Verve das blutige Geschäft der blonden Bestie beschreibt, so tun kann, als hätte er gar nichts damit zu tun, wenn die Nazis das dann beim Wort nehmen. Oder auch wenn sich irgendwo einer das Sturmgewehr umschnallt und in den Schwulenclub oder die Moschee um die Ecke geht.

Die Lehnstuhlbarbarei, die Nietzsche vorbildlich zelebriert, ist der Ausweg aus der Situation einer orientierungslosen Geistigkeit, die man ironischerweise dann immer genau den anderen vorwirft, auf dem schnellstmöglichen Weg: dem der Gewalt eben. Immerhin wenn man als große Rasse sich spürend loszieht, um den Schwachen das Fürchten zu lehren, hat man den Kontakt wiedergefunden zu einer Realität, die sonst immer unsicher bleibt. Oder so glauben die, die das Morden feiern, es dann aber nicht gewesen sein wollen.

Der Wille zur Macht. Nietzsche erweist sich in vielem als Stichwortgeber und Vorläufer der Reaktionäre. Er teilt ihre Abneigungen: gegen Frauen und deren Emanzipation, gegen die Vielen (die Masse oder das »Herdentier«, wie Nietzsche gerne schreibt), gegen die Demokratie,²⁴ den Liberalismus, den Parlamentarismus, die Zeitungen, die »Schwachen«, die »Sklavenmoral«. Er will, was sie wollen: eine elitäre Lebensform, voller Intensitäten, ohne Kompromisse, im Gefühl des eigenen Heroismus. Es ist nicht polemisch gemeint, wenn ich sage, dass es nicht überrascht, dass Nietzsche vor allem männliche Leser zwischen 15 und 25 begeistert. Die Ratlosigkeit, die erst unfreiwillige, bald aber ins Schicksalhafte überhöhte Absonderung und Einsamkeit, das Gefühl, nicht verstanden zu werden, weil man über dem Rest steht, die Entschlossenheit, sich bloß nicht auf die ausgetretenen, »sicheren« Pfade zwingen zu lassen, schließlich die berauschte Phantasie des eigenen Untergangs, aber eines höchst theatralischen – all das sind nun einmal die Ingredienzen eines pubertären Lebensgefühls. Wie ließe sich das besser auf den Punkt bringen als in so einem Gedicht:

Pinie und Blitz

Hoch wuchs ich über Mensch und Thier;
Und sprech ich – Niemand spricht mit mir.

24 »Die Demokratie aber ist die Form des *Verfalls* des Staates, einer Entartung der Rassen, eines Übergewichts der Mißrathenden [...].« KSA 11. 469.

Zu einsam wuchs ich und zu hoch:
Ich warte: worauf wart' ich doch?

Zu nah ist mir der Wolken Sitz, –
Ich warte auf den ersten Blitz.²⁵

Dieses phantasmatische Szenario bildet eine Kernkonstellation reaktionärer Sensibilität wie Sentimentalitäten. Hier erscheint die eigene Existenz im Licht eines dramatischen Kampfes, der schicksalhaft noch die Höchsten niederwerfen kann – deren Höhe sich allerdings erst wirklich in der Fähigkeit zu einer großen Niederlage beweist.

Es wäre sinnlos, hier Ansprüche auf eine erschöpfende Darstellung zu erheben. Doch lässt sich die ganze verzwickte Sachlage der Beziehung Nietzsches zu den Reaktionären durch eine ganz kursorische Diskussion jenes Schlagwortes erhellen, das wie kaum ein anderes das reaktionäre Lebensgefühl anspricht: den Willen zur Macht.

In der Tat fasst dieses scheinbar sofort einleuchtende Wort die ganze Breite und den Reichtum Nietzsches, und die verschiedenen Versuche, Nietzsche für diese oder jene Richtung (auch politische Richtung) fruchtbar werden zu lassen, stützen sich nicht zufällig auch auf die Auslegung genau dieses Wortes.

In einem ganz grundlegenden Sinn wird dem »Willen zur Macht« eine *kosmologische* Deutung gegeben. So finden sich Spekulationen darüber, wie die Wirklichkeit, und zwar eben auch und gerade die physische Wirklichkeit als ein Mit- und Gegeneinander von Kraftquanta zu verstehen ist. Damit werden Bewegungen und Veränderungen in der physischen Sphäre zu Phänomenen eines Willens zur Macht (der hier offenkundig keinerlei politische Konnotationen hat):

»[...] so ist uns keine *Veränderung* vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht gibt. Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein *Übergreifen* von Macht *über andere Macht* statthat.«²⁶ Wirklichkeit wird so als eine Sache von Wettstreit, Konkurrenz, Kampf interpretiert, in der jeweils die eine Kraft die andre zu überwinden, d.h. unterwerfen sucht. Im Lebendigen ist das besonders deutlich und sogar paradigmatisch für andere Bereiche – und sofort beginnt die Abdrift zum Sozialen:

Der Wille zur *Akkumulation von Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? – und in der kosmischen Ordnung?²⁷

In Wahrheit ist Akkumulation noch zu wenig. Dieser Wille zur Macht ist in sich expansiv: »Nicht bloße Konstanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so dass das *Stärker-werden-wollen von jedem Kraftzentrum* aus die einzige Realität ist – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-

25 KSA 10. 107. Die Aufrichtigkeit fordert es zu bekennen, dass mir dieses Gedicht noch von genau diesem Alter her bis heute in Erinnerung ist. Was meine These nur bestätigt.

26 Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. In: Werke. III. 775.

27 Ebd. Genauso: »Das Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr ›Äußeres‹ sich unterwirft und einverleibt.« (Ebd. 898.)

wollen.«²⁸ Zugleich verbindet sich diese Expansion für Nietzsche mit dem Gefühl der Lust, die Verminderung mit dem der Unlust.

Die entscheidende Frage lautet hier, ob man es bei diesen »Kraftzentren« mit Subjekten zu tun hat. In einem grundlegenden, naturphilosophischen Sinn lässt sich das jedenfalls nicht behaupten. Nietzsche spricht von »Machtquanta«, die sich ohne weiteres physikalisch interpretieren lassen: »jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus – es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt.« Man merkt, wie sich hier alles an einer doppelten Doppeldeutigkeit entscheidet: Erstens eben an der Frage, ob die Quanta und Zentren Subjekte sind (egal ob individuelle oder kollektive), und zweitens die Frage, ob die Wirkung eine zwangsläufig gewalttätige sein muss. Nietzsches Rhetorik entscheidet sich immer wieder für genau diese Idee, etwa wenn er im selben eben zitierten Absatz schreibt: »Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung wehren.«²⁹

Der ganze Punkt der Deutung des Willens zur Macht hängt nun aber daran, dass sich diese beiden Fragen nicht unabhängig voneinander beantworten lassen. Wir hatten ja schon mit Hobbes einen Autor kennengelernt, der ebenfalls eine Ontologie der Kräfte vertrat und dessen radikaler Individualismus dann keine andere Konsequenz mehr zuließ: Die individuellen Kräfte können am Ende nur in Konkurrenz zueinander stehen; ihr Streit und Kampf ist die letzte metaphysische Wahrheit. (Ganz unabhängig von der Frage, ob Hobbes' Gedankengang tatsächlich diesen Gang genommen hat oder nicht vielmehr von Angst und Misstrauen seinen Ausgang nahm – der sich nachträglich eine rationale Decke übergeworfen hat. Die Systematik bleibt die gleiche.) Hingegen ist Spinozas ganz ähnlich gelagerte Ontologie der *Potentiae* eine, die eben keine festen, starren, letzten Abgrenzungen der einzelnen Kräfte voneinander zulässt. Die individuellen *Potentiae* der »*Modi*« (d.h. der Einzelseienden) durchdringen einander immer schon. Deshalb sind Konkurrenz und Kampf nur zwei Möglichkeiten des menschlichen (wie des nicht-menschlichen) Seins; viel grundlegender werden alle Seienden sich erst als Kraftquanta verwirklichen, wenn und in dem Maß, in dem sie einander durchdringen und sich gegenseitig fördern. Der Kampf ist im Gegenteil eine hemmende, Traurigkeit generierende Unterbrechung solcher Ströme.

Wo steht nun Nietzsche? Das ist der Punkt. Es lassen sich nämlich für beide Deutungen Belege finden. Und mehr als das: Nietzsches spezifische geistige Physiognomie scheint genau in dieser Divergenz zu liegen. Denn einerseits dominiert der agonale Sinn der Idee von Kraft und Macht ganz deutlich die Rhetorik, und dann erhält der Brutalismus eine höhere philosophische Weihe. Dann muss der Mensch, will er wahrhaft Mensch sein, kriegerisch sein.³⁰ Dann schaffen nur die inhumanen, die grausamen, harten Umstände echte hohe Freiheit³¹ – dahinter immer das Bild, dass freie Männer (denn Nietzsche denkt da bekanntlich nur an Männer) »geschmiedet« werden müssen, ein Bild, das die Rechten bis heute lieben. Dann lässt sich eine in Wahrheit komplexe philosophische

28 Ebd. 775f.

29 Ebd. 777.

30 Vgl. ebd. 795f.

31 Vgl. ebd. 798f.

Theorie mit dem trivialsten Beispiel eingängig machen (in dem sich der pubertäre Ursprung des Affekts nicht einmal mehr verleugnet):

Ein kleiner tüchtiger Bursche wird ironisch blicken, wenn man ihn fragt: »Willst du tugendhaft werden?« – aber er macht die Augen auf, wenn man ihn fragt: »Willst du stärker werden, als deine Kameraden?« –³²

Dann können brutalste Eugenikvorschläge gemacht werden, die ein halbes Jahrhundert später in die Tat umgesetzt werden sollten: die Kastration von »entartenden Teilen«: »letztere muss man *ausschneiden* – oder das Ganze geht zugrunde.«³³ Dann findet der Brutalismus der *Genealogie* ebenso seine Grundlage wie die Gesetzestafel, die Zarathustra denen hinterlässt, die ihn hören wollen. Auf der steht: »*werdet hart!*«³⁴

Das ist alles völlig einleuchtend und konsequent. Nur dass eine solche agonale Metaphysik nur dann verständlich ist, wenn sie feste Akteure voraussetzt: wenn sie die Identität der Kämpfer unterstellt. Diese wollen dann immer mehr und immer weiteres überwinden und überwältigen, und sicher bereichern sie sich (materiell, geistig, affektiv) bei diesen Eroberungen und wandeln sich somit auch; doch als Kämpfende sind sie vor allem durch eines definiert: durch ihre Grenze zum Feind. Aus dieser Trivialität wird ein Carl Schmitt meinen, eine ganze Metaphysik zusammenschustern zu müssen. Wenn nun aber eine Ontologie vorliegt, die eine solche feste Zuschreibung von Identitäten nicht zulässt, dann wird die »Überwindung«, von der bei Nietzsche oft die Rede ist, nicht nur die Überwältigung des Feindes und nicht nur die Wandlung des Selbst durch den Kampf meinen können, sondern wird viel fundamentaler auf eine Schaffung neuer Komplexe, Lebensformen, »Werte« (wie Nietzsche oft schreibt), Gemeinschaften verweisen, die überhaupt nicht auf metaphysisch überhöhte Konflikte angewiesen sind. Im Gegenteil: Da dann die Machtquanta in allen denkbaren Größenordnungen zu finden sind (ein Atom, meine Hand, mein Geist, ein Seminar); da sie zugleich immer in höhere Einheiten eingebunden sind, ohne andererseits in ihnen einfach aufzugehen – liegt hier eine Ontologie vor, in der der harte Kampf nur ein Grenzfall sein kann, nicht aber die Regel oder gar das Prinzip. Doch genau in diese Richtung zielt Nietzsches Ontologie in aller Konsequenz, und dann ist dieser Wille zur Macht einer, dessen »Subjekt« eine irreduzible Pluralität ist. Dann aber wandelt sich das gesamte Verständnis von Macht und von Wille zur Macht.

Berühmt ist die Passage aus der *Genealogie der Moral*, in der die Vorstellung eines Handelnden dekonstruiert wird:

Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Tun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt, so trennt die Volks-Moral auch

32 Ebd. 801.

33 Vgl. ebd. 923. Auch KSA 13. 401f.

34 Werke. II. 460. Und im Kapitel »Von den Taranteln« (356–359) wird die Polemik gegen die Idee der Gleichheit der Menschen mit der metaphysischen Überhöhung von Kampf und Macht und Übermacht verbunden. Auch in vielen Notizen tritt die Macht in dieser trivialen, agonalen Bedeutung auf, z.B. KSA 9. 144ff., wo immer wieder von einem »Gefühl der Macht« in diesem Sinn die Rede ist.

die Stärke von den Äußerungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein »Sein« hinter dem Tun, Wirken, Werden; »der Täter« ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles.³⁵

Das feste Subjekt, den Täter gibt es so nicht. Wo Handlung ist, ist Kraft, ist eine Quantelung von Macht, ist sicher eine Art Knoten, der jedoch mehr durch die Handlung selbst hervorgebracht wird, als er ihr zugrunde liegt. Man sieht sofort, dass sich die Idee des Willens zur Macht vom Leitbild eines imperialen Kriegs abkoppelt und geradezu zu dessen Gegenteil gerät: »Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* – ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt...«³⁶

Im Syntagma »Wille zur Macht« können damit beide Teile hinterfragt werden: Wo die Handlungsinstanz als eine komplexe Organisation von selbst nicht ich-haften Komponenten begriffen wird, als eine primäre und irreduzible Pluralität, da kann auch der »Wille« nicht mehr als der eines Wesens (im Singular) interpretiert werden, so wie es die faschistische Ästhetik und Rhetorik ununterbrochen imaginiert: »Es gibt *keinen* ›Willen‹: das ist nur eine vereinfachende Konzeption des Verstandes, wie ›Materie‹. [...] der ›Zweck‹ tritt im Gehirn *zumeist* erst auf, wenn alles vorbereitet ist zu seiner Ausführung.«³⁷

Und wo die Macht sich ins Pathos verwandelt, da ist sie nicht mehr Herrschaft und Unterwerfung, Überwältigung und Vergewaltigung, sondern im Gegenteil die Bereitschaft zu einer ganz anderen Form der Selbstaufgabe, die von Nietzsche regelmäßig als »Überwindung« angesprochen wird.³⁸ Dann unterbricht der Wille zur Macht nicht das Widerspiel der vielen Mächte, sondern er ist genau dieses: die endlose, ewige Interaktion und Interferenz von expandierenden Pluralitäten ohne Kern und Zentrum, aus deren Zusammenwirken stets Neues entstehen kann und wird – mit dem Ergebnis, dass auch ich in eine neue Gestaltung eingehe, dort hineinwirke und doch von ihr, an der ich mitwirke, überschritten werde, gerade durch meine Mitwirkung. Das aber ist ein grundverschiedenes Verständnis, ja eines, das der agonalen Idee eines Willens zur Macht formell entgegensteht. An die Stelle einer Dualität des Kampfes tritt die Unbedingtheit der Bejahung dieses irreduzibel pluralen, schillernden, dionysischen Seins – eine Bejahung, die als Idee der Ewigen Wiederkehr auftritt.

Und wisst ihr auch, was mir diese »Welt« ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehrene Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgabe

35 A.a.O. 789f.

36 Werke. III. 778.

37 Ebd. 913. Vgl. auch KSA 12. 25, wo die irreduzible Pluralität des Seins durchdekliniert wird und wo es etwa heißt. »*Der Mensch als eine Vielheit von ›Willen zur Macht‹: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen.*«

38 Ein Beispiel für viele: »Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.« (Also sprach Zarathustra. Werke. II. 322)

und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom »Nichts« umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo »leer« wäre, vielmehr als 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 flutender Kräfte, ewig sich wandeln, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zu Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, dass kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese 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, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat – wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle Rätzel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!³⁹

Diese Vision, die ganz und gar spinozistisch ist (der Sache, wenn auch sicher nicht dem Ton nach), ist wirklich frei von allem Ressentiment, denn in ihr steht die absolute, unbedingte und durch nichts begründete Bejahung am Anfang. In ihr ist keine Rede mehr von Kämpfen und Unterwerfungen, nicht von einer Macht im Sinne von Herrschaft, sondern vom Glück der Bejahung des Seins in all seinen infinitesimalen Verschiebungen und dem unvorhersehbaren Wehen seines Netzes. Die »Starken« sind nicht die blonde Bestien, sondern die, die verstehen und akzeptieren und wollen können, dass es in dieser Welt keine Erlösung und keine Befreiung von ihr gibt, sondern immer wieder nur: sie.⁴⁰ Wille zur Macht, das ist dann die Erstreckung meines Seins, in dem es irrelevant wird, wo ich ende und anderes beginnt, wo exakt diese Frage jeden Halt verliert. Diese Erstreckung wird belohnt mit einer Lust, die absolute Übersteigerung ist: ein ontologisch-ethischer-affektiver Paroxysmus, ein Plus-Ultra, das hinaustreibt in eine *Sehnsucht ohne Maß*, Grund und Gegenstand und darin eine ungeahnte Zukunft aufschließt – so jedenfalls tritt das Kapitel ›Von der großen Sehnsucht‹ auf, das im *Zarathustra* genau an das Kapitel ›Der Genesende‹ anschließt, in dem der Gedanke der Ewigen Wiederkehr zum ersten Mal in aller Klarheit ausgesprochen ist. Man erkennt ohne Schwierigkeiten den Amor Dei Spinozas wieder.

Und so lässt sich die gesamte Ambivalenz Nietzsches, die ihn einerseits zum Vorläufer und Vorarbeiter der Reaktionäre gemacht hat, die ihn andererseits einer ganz ande-

39 Werke. III. 916f. KSA 11. 610f. Diese Schilderung der Welt als Wille zur Macht ist getragen von demselben Ton und Überschwang, durchdrungen von derselben Wortwahl wie einige Schilderungen der Idee der ewigen Wiederkehr, z.B. KSA 9. 498.

40 »Dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins – Gipfel der Betrachtung.« (Werke. III. 895)

ren, entgegengesetzten politischen Idee angeboten hat, in einen einfachen begrifflichen Unterschied bringen. Denn die Bedeutung des Begriffs der Macht bei Nietzsche oszilliert zwischen zwei geradezu gegensätzlichen Bedeutungen, für die die romanischen Sprachen eine klare Unterscheidung haben: zwischen *potestas* und *potentia*, zwischen *pouvoir* und *puissance*. *Potestas* und *pouvoir* bezeichnen die Macht, so wie man von einem »Machtmenschen« spricht: also die Macht, die sich in Rücksichtslosigkeit, Unterwerfung, Einverleibung äußert (die Macht, wie sie im Titel von Canettis Hauptwerk auftritt). *Potentia* und *puissance* aber meinen geradezu das Gegenteil davon: die Dynamik, die mein Sein selbst ist – und zwar ohne dass dazu noch irgendein Akteur oder zugrundeliegendes Subjekt angenommen werden muss – und die in einem abenteuerlichen, unplanbaren, unvorhersehbaren, ganz anders riskanten Hineinwirken, sich Hineinstürzen ins Sein besteht. Auch da versucht man seine Kräfte, aber so, dass es nicht wichtig ist zu bestehen, schon gar nicht zu kämpfen; sondern das Entscheidende ist, dass versucht werden muss, was herauskommen wird, wenn man sich und alles, was man hat, einsetzt. Das Risiko ist hier nicht unbedingt und sogar wohl nur selten der physische Tod. Das Risiko ist viel fundamentaler: Es kann nämlich sein, dass ich aus dem Spiel der Kräfte, *wenn ich mich wahrhaft darauf einlasse*, völlig verändert hervorgehe, so sehr, dass von der Konstanz des Ich nur mehr ganz abstrakt und lebensfern gesprochen werden kann. Das ist deshalb möglich, weil diese Auseinandersetzung, wenn ich mich auf sie einlasse, mir das exakte Gegenteil der agonalen Idee aufzeigen wird: dass nämlich der andere und das andere mir nicht äußerlich ist, so wie ich ihm auch nicht.⁴¹ Dann aber ist der Wille zur Macht das Geschehen einer Entsubjektivierung und Entgründung, und eben nicht das Streben nach Herrschaft über andere.

Radikale Positivität. Somit steht im Herzen von Nietzsches Denken ein Gedanke, der radikal affirmativ und vor allen Dingen *anspruchsvoll* ist. Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft fordert mich, fordert alle und keinen. Er ist nicht Schlagwort oder einfache Antwort auf irgendein Unbehagen, sondern ein genuin philosophischer Gedanke, der von sich aus seine Durchdringung und Fortführung fordert. (Wovon nicht zuletzt die Vielzahl der Auslegungen dieses Theorems aus den verschiedensten Richtungen Zeugnis ablegt.) Mit einem Wort gesprochen: Nietzsche ist eben im vollen Sinn Philosoph, und zwar ein Philosoph primärer Bejahung, so dass es einfach nicht möglich ist, ihn mit Verweis auf die unbestreitbaren reaktionären Aspekte seines Denkens oder mit Verweis auf die rhetorischen Unverantwortlichkeiten zu erledigen. Selbst bei schwächeren Autor*innen ist es meistens nicht so ohne weiteres möglich und angemessen, sie mit diesem einen Epitheton des Reaktionären abzuhandeln. Bei Nietzsche verbietet es sich vollends.

41 Zwar zitiert Schmitt gerne die Däublersche Poetisierung seiner Freund-Feind-Opposition, wonach der Feind die eigene Gestalt als Frage sei. Demnach könnte es sein, dass die Opposition doch eine irgendwie tiefere Verwandtschaft andeutet. Es ist aber bezeichnend, dass er daraus nicht einen einzigen ernstzunehmenden Gedanken schlagen kann. Kein Wunder, denn nirgends gelangt Schmitt aus der Starrheit seiner Entgegensetzungen, so dass maximal eine oberflächliche »Dialektik« bleibt. Da die aber rein formal gefasst bleibt, lässt sie sich ganz nach Willkür mit Plattitüden anfüllen.

Deshalb ist Nietzsche ebenso Stichwortgeber und Vorläufer der Reaktion, wie er andererseits ein Theoretiker der Emanzipation und ein Kritiker der Reaktion ist. Diese kann nur, das wird sich im Einzelnen zeigen, mit einer großen Leugnung anfangen; sie setzt dort ein, wo jemand nicht willens ist, diese Welt in ihrer Fülle, Widersprüchlichkeit, mit ihren Absurditäten und Kleinlichkeiten zu akzeptieren und zu bejahen – und wo dieser Unwille sich als tiefere metaphysische Einsicht tarnt und mit großer Portion Dünkel abschmeckt, wahlweise anzureichern mit Klassismus, Rassismus, Antisemitismus. Am Anfang der Reaktion steht Verachtung und noch grundlegender: Ekel. Kein Reaktionär kann behaupten, auf der Höhe der Bejahung zu stehen, die sich in Nietzsches ewiger Wiederkunft ankündigt. Und vielleicht ist es auch Nietzsche nicht immer, aber wen sollte das überraschen: ist diese Bejahung doch das Tiefste und Grundsätzlichste, was ein Mensch zu erreichen imstande sein soll.

Die Reaktionäre, selbst wenn sie eine heitere, heldenhafte Bejahung behaupten, inszenieren ununterbrochen eine Welt in unerlösbarer, endgültiger Krise. Sie alle zehren von der Verkommenheit als von ihrem Lebenselement. Der Anschein, den sie sich zu geben lieben: die letzten Bewahrer eines verwegenen Adels für künftige Kulturen zu sein, ist reine Makulatur.

Die ambivalente Stellung Nietzsches zu seinen rechten Nachfolgern lässt sich im Übrigen genauso bei diesen rechten Nachfolgern in Bezug zu Nietzsche nachweisen. Sie alle beschäftigen sich unvermeidlicherweise mit ihm, auf die eine oder andere Weise. Und keinem von ihnen ist er ganz geheuer. Sei es, dass sie in ihm den Vertreter eines Nihilismus sehen, den er doch vor allem diagnostiziert hat; sei es, dass er als unsicher gelten muss, weil er die Arcana *ausgesprochen* hat, deren Aktualisierung die Kraft der Reaktion ausmacht (dass es nämlich gilt, neue Intensitäten mithilfe der Sprache herzustellen, gleichgültig gegen »Wahrheit«); sei es, dass man gespürt hat, dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr sich nicht in das Modell von Wirklichkeit als Kampf einferchen lässt, von dem die Reaktion lebt, und dass von dorthier auch auf das Schlagwort des Willens zur Macht ein anderes Licht fällt – wie dem auch im einzelnen sei: Jedenfalls irrlüchert Nietzsche unsicher durch die Schriften vieler Reaktionäre, irgendwo zwischen Leuchtturm und Fata Morgana. (Was nebenbei nicht ausschließt, dass weniger sorgfältige Reaktionäre auch ausgemachte Nietzsche-Fans sein können.) Die Rezeption Nietzsches durch die Reaktionäre wäre der Gegenstand einer eigenen Studie; hier kann das nicht geleistet werden.

Immerhin ein einziges Beispiel will ich erwähnen für die Art und Weise, wie Nietzsche für die Reaktionäre auch von Nutzen sein konnte. Das aber nur, weil es zeigt, wie konsequent die Reaktionäre im Zweifelsfall die Entkopplung des Schreibens von Wahrheit und Lüge zu treiben bereit sind, und weil es ein besonders frappierendes Beispiel für den Nihilismus-Vorwurf ist. So schreibt denn der Alt-Nazi Arnold Gehlen in seinem Buch *Moral und Hypermoral* in allem Ernst von Hitler: »Wir halten ihn für einen Jünger Nietzsches.«⁴² Es folgt zwar noch eine Art von Erklärung dieser Binsenweisheit, die, um sich den Anschein der Unparteilichkeit zu geben, auch Hannah Arendt zitiert. In Wahrheit ist es aber doch einfach nur die peinliche Beteuerung eines Schuldigen, nichts mit

42 Gehlen: *Moral und Hypermoral*. 116.

dem allem zutun gehabt zu haben – schließlich ist ja Nietzsche schuld gewesen. So kleingeistig können die großen Männer der Reaktion sein, wenn sie mal zur Verantwortung gerufen wurden. Aber wenn es darum geht festzustellen, wie ganz Europa ins Chaos torzelt und dass die Vermassung daran schuld ist, dann ist Nietzsche als Autorität wieder gut.⁴³ Wahrhaft tiefsinnige Meisterdenker müssen das sein, die hier am Werk sind.

Der Schatten. Es gibt mindestens noch einen weiteren Grund, warum Nietzsche nicht so ohne weiteres als Reaktionär bezeichnet werden kann. Schematisch könnte schon der Hinweis darauf dienen, dass Jesus schließlich auch kein Christ und Karl Marx kein Marxist war. Nun war freilich Nietzsche beileibe nicht der erste, der gewisse reaktionäre Klischees geäußert und mit Scheingründen salonfähig gemacht hat. Er hat aber, darin seinem eigenen elitären Anspruch bis ins Letzte treu, in aller Schärfe beschrieben, wie die Nacheiferer das Erbe des Meisters besudeln müssen – und nicht zuletzt: mit Blut besudeln.

Irgendwann nämlich bemerkt Zarathustra, dass er einen ›Schatten‹ hatten.⁴⁴ Es ist der unvermeidliche Epigone. Der Epigone, auch der, der einem Denken der Stärke und Rücksichtslosigkeit nacheifert (und vielleicht der besonders), bietet einen jämmerlichen Anblick: »Als er ihn nämlich mit Augen prüfte, erschrak er wie vor einem plötzlichen Gespenste: so dünn, schwärzlich, hohl und überlebt sah dieser Nachfolger aus.«⁴⁵

Dabei scheint Zarathustra mit diesem Schatten doch einen gelehrigen Schüler gefunden zu haben, der bereit ist, seinem Meister ins Extremste zu folgen und alle Opfer zu bringen: des Glaubens, der Grenzen, des Verbotenen, der Werte, der Wahrheit. »Nichts ist wahr, alles ist erlaubt«: so sprach ich mir zu.« »So sprach ich mir zu«, nicht: »so sprach ich zu mir«. Der Epigone muss sich selbst ermutigen, sich überwinden, doch anders als von Zarathustra imaginiert ist diese Überwindung offenbar genau das, was die Reaktionen so lieben: Zwang, Gewalt gegen sich wie andere. Der positive Antrieb, ihn sucht man vergebens. Und so überrascht es nicht, dass der Schüler der Lehre nicht gewachsen ist. *Er* ist es, der in Sinnlosigkeit, in Nihilismus verfällt. »Zu viel klärte sich mir auf: nun geht es mich nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe – wie sollte ich noch mich selber lieben?«⁴⁶

Was Nietzsche schildert, ist die Orientierungslosigkeit dessen, dem alles gleich geworden ist, weil er die Kritik der Werte mit ihrer Abschaffung verwechselt. Von dieser Warte aus, ist Nietzsche eben Teil der Moderne, die die Reaktion so verabscheut. Die Orientierungslosigkeit nimmt sogleich die Form einer Nostalgie der verlorenen Heimat an, die im Politischen so zerstörerische Effekte entfalten wird: »Wo ist – *mein* Heim? Darnach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht.«⁴⁷ Diese Frustration des Epigonen, dem die Medizin zu stark war und der sich nach einer endgültig verlorenen Ursprünglichkeit zurücksehnt, sie kann wohl nicht anders als in einen geistlosen Brutalismus umschlagen und in ein Verlangen, sich lieber aller Freiheit und Eigenverantwort-

43 Ebd. 179.

44 Zarathustra. 509–512.

45 Ebd. 510.

46 Ebd. 511.

47 Ebd.

lichkeit zu begeben und sich restlos zu unterwerfen als das Irren noch länger zu ertragen. So gelangt Nietzsche dazu, mit Zarathustras Schatten genau das zu beschreiben, dem die Reaktionäre reihenweise erlegen sind: die Verlockung des Faschismus. Zarathustra spricht zu seinem Schatten:

Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! [...] Solchen Unsteten, wie du, dünkt zuletzt auch ein Gefängnis selig. [...] Hüte dich, dass dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter, strenger Wahn! Dich nämlich verführt und versucht nunmehr jegliches, das eng und fest ist.⁴⁸

48 Ebd. 512.