

Genealogische Untergrabungen von Glauben und Wissen: Friedrich Nietzsche

Bei Nietzsche wird das Denken jenseits von Glauben und Wissen explizit, ja programmatisch. Auch Kant und Hegel philosophieren, wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln ersichtlich wurde, jenseits des Glaubens und beide betreiben eine grundlegende Religionskritik. Allerdings sind ihre kritischen Überlegungen zum Glauben Teil eines Emanzipationsprozesses der Philosophie von der Theologie. Weder Kant noch Hegel geht es darum, dem (religiösen) Glauben jegliche Plausibilität abzuspochen. Was sie unternehmen, lässt sich eher als eine Platzanweisung und damit als eine Klärung der Verhältnisse beschreiben: Der Glauben wird jeweils in seine Grenzen verwiesen und über diese Grenzen kann er nicht selbst disponieren, sondern es ist, wie Kant und Hegel unterstreichen, die Philosophie, der die Einsicht in die Struktur des Glaubens vorbehalten bleibt. Damit verliert der Glauben seine Stellung als Quelle der Gewissheit. Den Bezug zur Gewissheit behält er nur als innere Überzeugung der Glaubenden¹ – als epistemischer Modus der Gewissheitssicherung hat er dann freilich keine Bedeutung mehr. Nietzsche ist hier, wie sich in diesem Kapitel zeigen wird, ungleich radikaler. Seine Kritik des Glaubens ist eine Fundamentalkritik

1 Das ist dann auch der Schluss, den Kierkegaard etwas später mit seinem Theorem eines Sprungs in den Glauben zieht. Freilich ist das für Kierkegaard kein Einwand gegen den Glauben, sondern ein Aufweis, dass allen Orientierungen letztlich ein absoluter subjektiver Entscheidungsakt vorausgeht. Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*.

insofern, als sie den Glauben im Ganzen als bloß schimärisches Geschehen zu entlarven trachtet. Radikaler ist Nietzsches Philosophieren aber nicht allein hinsichtlich des Glaubens. Er weitet die Bewegung einer Auflösung von Gewissheiten von vorne herein auch auf die Gewissheit des Wissens aus. Zwar konnten wir schon bei Kant und Hegel beobachten, dass ihr Philosophieren in letzter Instanz auch über die vermeintlich sichere Gewissheit des Wissens hinausführt. Doch es handelt sich dabei sowohl im kantischen als auch im hegelschen Philosophieren um so etwas wie eine unintendierte Nebenfolge eines kritischen Denkwegs, der auch vor der epistemischen Dignität des Wissens nicht halt macht. Es kann aber weder bei Kant noch bei Hegel davon die Rede sein, dass ihr Philosophieren darauf abzielt, die Fragwürdigkeit der Gewissheit des Wissens herauszustellen. Ihnen geht es in einer Doppelbewegung um die Auflösung dogmatischer Formen der Herstellung von Gewissheit einerseits und um die Rettung der Gewissheit durch eine kritisch bzw. dialektisch geläuterte Variante von Gewissheit andererseits. Dass die Dekonstruktion dogmatischer Gewissheit sich auf Gewissheit überhaupt ausweitet und sie gleichsam als haltlos erscheinen lässt, ist eine Implikation beider Denkwege, aber keineswegs ihr Ziel. Ganz anders verhält es sich damit bei Nietzsche. Er erhebt eine genealogische Untergrabung der Fundamente von Glauben *und* Wissen zum Programm seines Philosophierens. Jenseits des Wissens operiert Kant, weil es seine zum philosophischen Grundprinzip erhobene intellektuelle Redlichkeit nicht zulässt, eine Gewissheit dort zu behaupten, wo er sie nicht ausweisen kann. Mag sein Denken Gewissheiten zertrümmern, so ist er doch weit davon entfernt, auf den Scherben, die dabei anfallen, zu tanzen. Sicherlich scheint ihm die Gewissheit des Wissens mit den Denkmitteln, die einer kritischen philosophischen Examination zur Verfügung stehen, unerreichbar zu sein, aber er lässt deshalb die Gewissheit nicht jubelnd hinter sich und er weist auch nicht hämisch auf die Borniertheit derer, die fälschlich meinen, Gewissheit beanspruchen zu können. Gewissheit begegnet er mit Scheu und Ehrfurcht im Sinne philosophischer Prinzipien. Wenn er jenseits von Glauben und Wissen denkt, dann ist das nicht allein einem forschenden kritischen Impetus geschuldet, von dem sein Denken zweifelsohne getragen wird, sondern es ergibt sich vor allem auch aus einer philosophischen Haltung der Bescheidenheit, die sich dann anempfiehlt, wenn man zu Gewissheit nicht zu gelangen vermag. Es ist eine Bescheidenheit, die derjenigen sehr verwandt ist, zu der Adorno zufolge das Bewusstsein der eigenen Fehlbar-

keit führt²; eine Bescheidenheit, auf die ein Denken jenseits der Gewissheit verwiesen wird, weil der Denkraum jenseits der Gewissheit sich nur vorsichtig erkunden lässt. Auch von Hegel kann beileibe nicht gesagt werden, dass er den Verlust der Gewissheit euphorisch begrüßt. In seinem Fall zerstioben, wie wir sehen konnten, die Gewissheiten in einem dialektischen Wirbel, der sich nicht still stellen lässt. Hegels Denken führt so über die Gewissheit hinaus, doch es proklamiert nicht freudig ein Ende der Gewissheit.

Ganz anders, wie gesagt, liegen die Dinge bei Nietzsche. Ihm ist Gewissheit mit allen ihren Implikationen, mit dem Gestus der beruhigt-beruhigenden Sicherheit, dem behäbigen Sicheinrichten in solchen Sicherheiten, zutiefst suspekt. Kants und Hegels Denken ist sicherlich nicht philiströs, Nietzsches Philosophieren aber ist vielleicht das erste erklärtermaßen antibürgerliche Denken. Seine Aufklärung ist nicht die Aufklärung der Bürger, die die alten Zöpfe abschneiden, um auch ihren Platz in den ersten Reihen des gesellschaftlichen Konzerts einnehmen zu kommen, und die es ansonsten schätzen, wenn es in der Praxis des sozialen Lebens ebenso wie in der theoretischen Reflexion hübsch pomadig zugeht. In *Jenseits von Gut und Böse* gliedert Nietzsche sich übrigens in den Prozess der Aufklärung ein, indem er seine genealogischen Erkundungsgänge als eine um einen Schritt weiter getriebene Aufklärung charakterisiert³; wir werden darauf zurückkommen.

Der Gestus von Nietzsches Philosophieren ist dabei nicht frei von Ambivalenzen: Zuweilen scheint sich in ihm ein antihumanistischer Heroismus kund zu tun, der sich wie ein unheilvoller Vorschein auf die Abgründe des 20. Jahrhunderts lesen lässt.⁴ Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass nahezu keine seiner Äußerungen nicht letztlich doch auf seine eigene Gegenrede trifft: Nietzsches Ambivalenz ist so auch eine Beweglichkeit, die es verhindert, dass er sich zum Ideologen gleich welcher Observanz auch immer eignet. Wenn Nietzsche von der blonden Bestie, den die Regeln missachtenden geborenen Herren und ihrem Degout gegenüber dem

2 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 251f.

3 Nietzsche, *Jenseits*, 35.

4 Dieser Umstand hat Ernst Tugendhat dazu geführt, Parallelen zwischen Nietzsche und Hitler nachzuspüren. Vgl. Tugendhat, *Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler*.

Harmlosen, dem Kleinlichen der Gleichheit schreibt und sich das staunend, ja bewundernd liest, dann darf sein Ekel gegenüber den realen Mächtigen seiner Zeit nicht übersehen werden, dann dürfen sein vielfach zur Schau gestelltes Antideutschtum, sein erklärter Antiantisemitismus und seine abgrundtiefe Aversion gegen den geifernden Wirtshausheroismus nicht ausgeblendet werden.⁵

In anderen Fällen wirken seine Invektiven in ihren schrillen Tönen schlicht übertrieben. Verwundert reibt man sich dann die Augen und fragt sich, ob es sich um eine ernsthafte Äußerung, um ein Argument handelt. Doch auch hier ist, wie wir noch sehen werden, Vorsicht geboten: Eine solche Frage nach der Seriosität von Nietzsches Argumentation droht an seine Schriften eine Elle anzulegen, mit der sie sich nicht vermessen lassen. Nietzsche betreibt keine Schulphilosophie – und gerade darin liegt ein Reiz seiner Arbeiten, entwickeln sie doch, die Vorschriften eines ernsthaften, womöglich allzu ernsthaften Denkens hinter sich lassend, gerade in ihrem überwucherndem Ideenreichtum, der sich nicht bändigen und nicht auf die Regeln argumentativer Konsistenz verpflichten lässt, Einsichten, die sonst vielleicht verschlossen geblieben wären. Nietzsches gegen den Zwang und die Ordnung des Systems gerichtetes Philosophieren befreit sich nämlich von der Verpflichtung, ein integrierendes Ganzes formulieren zu müssen. Anders als Hegel und Kant kann er sich davon dispensieren, beim Infragestellen den Blick immer schon auch auf eine mögliche Alternative, die selbst Konsistenzansprüchen genügen können muss, zu richten. Er kann erschüttern, ohne sich um einen Wiederaufbau oder einen Neubau zu kümmern.

Bei allen Vieldeutigkeiten und steten Wandlungsbewegungen finden sich in Nietzsches Schriften dennoch wiederkehrende Motive, die sich zusammenfügen lassen zum Mosaik eines Denkens jenseits von Glauben und Wissen. Nietzsche organisiert in verschiedenen Varianten in seinen Texten einen Themenkomplex, an dem er sich in immer neuen Anläufen abarbeitet. Für Nietzsche verbinden sich drei Gebiete, die zusammengenommen ein Problemsyndrom ausmachen, an dem nach seinem Dafürhalten das moderne Abendland leidet. Auf der einen Seite steht dabei die christliche Lehre

5 Vgl. für Nietzsches Antinationalismus und seinen Abscheu gegen das Deutsche: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 630. S. a. eine, durchaus auch selbstkritische, Passage aus *Jenseits von Gut und Böse*, 192-195.

als grundlegende glaubensmäßige Orientierung und auf der anderen Seite ein Themenfeld, das sich aus Theorie, Erkenntnisstreben und Wahrheit zusammensetzt und das sich Nietzsche zeitgenössisch als die Idee moderner Wissenschaft präsentiert. Beide Seiten werden nun verklammert oder vielleicht sogar integriert durch eine in vielen Hinsichten gemeinsame Wertlehre, durch die Moral, die das dritte Gebiet des Problemsyndroms ausmacht. In dieser Zusammenstellung deutet sich schon an, dass und weshalb Nietzsche nicht, wie dies für die Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts typisch ist, die Religion vom Wissen bzw. von der Wissenschaft aus angreift. Diese Option ist für Nietzsche geradezu unsinnig, liegt ihr doch aus seiner Sicht eine fundamentale Verkenning des Gemeinsamen von christlicher Religion und dem europäischen Wahrheitsideal, an dem sich auch die moderne Wissenschaft ausrichtet, zugrunde.

Schon in Nietzsches frühen Schriften, seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* und auch in der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, der berühmten Arbeit *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, bestimmen Dimensionen der genannten Überlegungen den Gang der Argumentation. Nietzsche operiert dort vielfach mit dem Bild einer Gegnerschaft, die er, als Parteigänger einer Seite, in den Texten auszutragen sucht. Besonders deutlich werden die beiden Positionen, die Nietzsche unterscheidet und für die er in der Tragödienschrift häufig auf die Distinktion des Apollinischen und des Dionysischen zurückgreift, in einer Passage, in der er die Opposition durch die kämpferische Kontrastierung einer theoretischen und einer tragischen Weltbetrachtung darstellt. Nietzsche spekuliert in diesem Zusammenhang zunächst darüber, dass die „alte Tragödie“ durch den „Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft“⁶ verdrängt wurde. Der Kampf zwischen beiden, zwischen der tragischen und der theoretischen Auffassung, kann, so Nietzsche weiter, erst entschieden werden, wenn die Wissenschaft an ihre Grenzen geführt und durch die Konfrontation mit ihren Grenzen vernichtet ist; zu hoffen wäre dann auf „eine Wiedergeburt der Tragödie“. Nietzsches Ausführungen lassen sich hier als variierender Gebrauch von kantischen Überlegungen verstehen: Die Idee einer Grenze, die sich dem wissenschaftlichen Erkennen stellt und die es nicht überschreiten kann, ohne sich selbst preiszugeben, haben wir bei

6 Dieses und die folgenden Zitate, sofern nicht anders ausgewiesen: Nietzsche, *Tragödie*, 111.

Kant kennen gelernt. Kant freilich hoffte, sie einbringen zu können, um philosophische Argumentationen auf ein wissenschaftliches, epistemisch fundiertes Reglement festlegen zu können, in dessen Befolgung gerade die Rettung der Idee des Wissens nach einer kritischen Auflösung dogmatischer Erkenntnismodelle liegen sollte. Allerdings hat sich bereits in der Lektüre der kantischen Schriften gezeigt, dass diese Idee der Grenzen und die durch sie implizierte Unerreichbarkeit des Wissens über das Wissen als aneignbare Gewissheit hinausführen. Nietzsche macht von dieser sich bei Kant zuerst in aller Deutlichkeit formulierten Annahme über die Grenzen des Wissens und der Wissenschaft nun einfach einen polemischen Gebrauch, indem er auf sie verweist, um das Wissensideal der Wissenschaft zu torpedieren. Suspekt ist ihm dabei vor allem ein das Wissen tragender, letztlich moralischer Glauben: der Glauben an die „Universalheilskraft des Wissens“, den Nietzsche zu erschüttern sucht. In dieser Passage deutet sich übrigens, wie anhand der letzten Formulierung sichtbar wird, Nietzsches gemeinsame Kritik von Glauben und Wissen bereits an. Zwar ist die christliche Lehre in den frühen Schriften noch nicht wirklich thematisch, aber die Struktur des Glaubens an die Universalheilkraft des Wissens ähnelt den Versöhnungsversprechen der christlichen Lehre. In dem vierzehn Jahre nach der Erstausgabe der Tragödienschrift geschriebenen *Versuch einer Selbstkritik*, den Nietzsche der Ausgabe von 1886 voranstellt, wird der Gegensatz der Weltauffassungen dann auch direkt auf das Christentum bezogen: Der „rein ästhetischen Weltauslegung“, die in Nietzsches Buch, wie er schreibt, gelehrt wird, widerstreitet aufs Äußerste die christliche Lehre, die ästhetische Maßstäbe nicht kennt, sondern sie verwirft, weil ihre Maßstäbe moralischer und absoluter Natur sind.⁷ Natürlich liegt es auf der Hand, dass diese spätere Sortierung des Konflikts ein Wiederhall von Nietzsches polemischer Auseinandersetzung mit dem Christentum ist, die in allen seinen Büchern der 1880er Jahre auftaucht. Aber sachlich bleibt dennoch richtig, dass die Attribute, mit der Nietzsche die seiner tragisch-ästhetischen Auffassung entgegengesetzte Position in *Die Geburt der Tragödie* kennzeichnet, die nämlich sind, die er dann später auch zur Charakterisierung des Christentums aufgreift.

Vielleicht ist es zu hermeneutischen Zwecken sinnvoll, verschiedene Phasen oder auch Elemente von Nietzsches Denken jenseits von Glauben

7 Nietzsche, *Tragödie*, 18.

und Wissen unterscheiden. Für eine erste Phase, für die die Schriften der frühen 1870er Jahre maßgeblich sind, ließe sich Nietzsches Position als die einer Gegnerschaft bezeichnen, denn in diesem Zeitraum ist es vor allem eine Ablehnung der mit Glauben und Wissen verbundenen Werte, ihrer Weltanschauung, die für Nietzsches Denken wichtig ist. Diese Gegnerschaft wird er zwar nie aufgeben, aber später tritt dann als mächtigeres Motiv eine genealogische Untergrabung von Glauben und Wissen hinzu, die sich in den frühen Schriften hier und da ankündigt, aber noch nicht im Fokus seiner Überlegungen steht – dann ist es nicht mehr bloß Gegnerschaft, denn Nietzsche bewegt sich von da an nicht mehr auf der selben Ebene; er muss nicht mehr die Lebensunfähigkeit, die Untüchtigkeit beklagen, sondern er entzieht der Gewissheit von Glauben und Wissen von vornherein jegliche Plausibilität, indem er sie auflöst. In jenen früheren Schriften aber greift er Glauben und Wissen vor allem unter Zuhilfenahme einer Kategorie an, bei der es sich um eine der schillerndsten in seinem Denken handelt und auf die er auch später immer wieder rekurriert. Die Rede ist vom Begriff des Lebens, um den seine ästhetische Weltauffassung kreist. Besonders einschlägig sind hier einige Stellen aus der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Nietzsche kontrastiert dort an entscheidenden Punkten das Leben und die Weisheit⁸, das Leben und die Wissenschaft⁹ und das Leben und das Erkennen¹⁰, wodurch er das Leben in Gegensatz zu der Weltauffassung bringt, die er in der Trägodienschrift als sokratische bezeichnet und deren Ende er dort angekündigt hat; auch in diesem Zusammenhang ist bereits der Begriff Leben, in Form des dionysischen Lebens, gefallen. Nietzsche bindet ihn in eine Ankündigung ein, die, wie im Grunde alle die vielen Ankündigungen, die sich nach dieser Ankündigung in seinen Schriften finden werden, zugleich eine Beschwörung dessen, was angekündigt wird, ist. Das Angekündigte soll durch die Ankündigung gleichsam in die Welt gebracht werden: „Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber“.¹¹ Es zeigt sich hier, dass Nietzsches Ablehnung des sokratischen Wissens- und Weisheitsglaubens

8 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 257.

9 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 298/299.

10 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 330.

11 Nietzsche, *Tragödie*, 132.

selbst die Form eines Glaubensbekenntnisses und eines Aufrufs zum Glauben hat – zu einem anderen, zu einem dem Leben zugewandten Glauben; so heißt es wenige Sätze später: „Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes“.¹² An Stellen wie dieser macht sich eine grundlegende Spannung in Nietzsches Philosophieren bemerkbar, deren eingehende Erörterung wir allerdings noch eine Zeit lang aufschieben müssen: Nietzsche bürdet sich hier die Aufgabe auf, doch so etwas wie eine überlegene Alternative aufzeigen zu können, die zumindest ein, wenn auch implizites, so doch praktisch wirksames höheres Wissen und einen anderen Glauben voraussetzen scheint. Das wirft unvermeidlich ein fragwürdiges Licht darauf, ob Nietzsche tatsächlich jenseits von Gewissheit philosophiert oder ob er nur eine andere Gewissheit, die sich vielfach mit dem Begriff des Lebens verbindet, zu etablieren sucht. Noch aber können wir Fragen dieses Typs nicht angemessen diskutieren. Ihre Behandlung muss auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden.

Werfen wir vorerst einen eingehenden Blick auf einige der Passagen, in denen der Begriff des Lebens in Opposition zu anderen Begriffen gebraucht wird. Beginnen wir mit einer aufschlussreichen Stelle, an der Nietzsche zusammenfassend die Frage reflektiert, in welchen Hinsichten die Historie dem Leben zu dienen vermag. Die Verhältnisbestimmung von Historie und Leben ist für ihn eindeutig und in gewisser Weise bereits durch die Fassung der Frage vorweggenommen: Die Historie steht im Dienst des Lebens; das Leben ist der Zweck, dem sie sich unterzuordnen hat. Weit davon entfernt nun ist die moderne Idee einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, die aus der Historie gleichsam etwas Neutrales, den Ansprüchen objektiven Wissens Genügendes zu machen versucht. Dadurch aber verselbständigt sich die Historie und der moderne Mensch macht keinen den Bedürfnissen des Lebens gehorchenden Gebrauch mehr von ihr, sondern er „schleppt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum“.¹³ Das Leben, so erfahren wir hier indirekt, widerstreitet der Struktur eines neutralen Wissens. Es ist interessiert, es wagt, es fordert – und es reflektiert nicht kontemplativ. Dieser Eindruck wird durch eine weitere Textstelle unterstrichen. In ihr beklagt Nietzsche zeitdiagnostisch, dass man die Herrschaft der Wissenschaft über das Leben triumphierend erklärt. Die

12 Ibid.

13 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 272.

Diagnose, so seine Einschätzung, mag stimmen, sie mag eine zutreffende Tendenz anzeigen, aber sie ist alles andere als erfreulich: Ein Leben, das durch die Sachlichkeit der Wissenschaft beherrscht wäre, wäre „nicht viel werth“.¹⁴ Die Antwort auf die Frage, warum es nicht viel wert wäre, hält eine griffige Bestimmung des Lebens, das Nietzsche gegen das distanzierte Wissen der Wissenschaft richtet, bereit: Ein solches Leben wäre schlicht „viel weniger Leben“.¹⁵ Abermals: Warum? Weil es durch das Wissen bestimmt wäre und das, was es anleiten und beherrschen sollte, sind aber die „Instincte und kräftige Wahnbilder“.¹⁶ In einer Welt, die organisiert wird vom neutralen und objektiven Wissen, drängt sich dann die Frage auf: „Sind das noch Menschen [...] oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Rechenmaschinen?“¹⁷

Neben der Denkbahn einer Gegnerschaft zu Glauben und Wissen schlägt Nietzsche ab Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts immer deutlicher den zersetzenden Argumentationsweg einer genealogischen Untergrabung ein. Das Erstaunliche an diesem Argumentationsweg liegt darin, dass die Stoßkraft von Nietzsches Argumenten nun nicht mehr so sehr davon abhängt, ob es ihm gelingen könnte, eine überlegenere Alternative, eine andere Weltauffassung jenseits von Glauben und Wissen zu begründen. Nietzsches Angriff auf die Plausibilität von Glauben und Wissen muss nicht mehr von einer anderen Position aus erfolgen, sondern er kann jetzt an den internen Strukturen von Glauben und Wissen selbst ansetzen. Damit verkehrt sich die Fragerichtung und, ungleich wichtiger, es verlagert sich, wie wir sehen werden, die Beweislast: Eine genealogisch untergrabende Prüfung ähnelt eher einer immanent verfahrenen Kritik, die nicht auf externe Beweisgründe angewiesen ist. Ihr reicht es aus, auf interne Schwierigkeiten hinzuweisen, Unstimmigkeiten zu markieren, unbesehen in Anspruch Genommenes herauszustellen und Verdrängtes zu Tage zu fördern. Kurz, sie muss nicht mit Paukenschlägen die Überzeugungskraft einer eigenen Position dröhnend verkünden, sondern sie kann sich in die Gegenstände und Kategorien, die sie in Frage stellt, hineinwühlen oder, wie Nietzsche es in der *Götzen-Dämmerung* fast, sie kann an Begriffs- und

14 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 298.

15 Ibid.

16 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 299.

17 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 282.

Ideologiegötzen mit dem Hammer rühren und sie wird sodann „als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören“, durch den das Unterdrückte und Verheimlichte, „gerade Das, was still bleiben möchte, laut werden muss“.¹⁸ Man würde zwar das Erscheinungsbild von Nietzsches Schriften deutlich verzeichnen, wollte man behaupten, dass sich die genealogische Strategie vollständig durchsetzt, dass sie also die Argumentationsfiguren der Gegnerschaft verdrängt. Das ist keineswegs der Fall. In Nietzsches Texten werden die Hinweise auf das, was jenseits von Glauben und Wissen, jenseits ihrer Moral und ihrer Weltauffassung kommen wird oder zumindest kommen könnte, nicht fehlen, und Nietzsche wird auch immer wieder die bereits kurz angesprochenen Strukturen seines Lebensbegriffes, in deren Zusammenspiel die Macht in den mittleren und späteren Schriften eine zunehmend dominantere Rolle spielt, ins Feld führen. Aber neben dieser Machtphilosophie, deren Probleme uns noch beschäftigen werden, gibt es als eine Alternative die genealogische Befragung, die begründungstheoretisch schlanker auftreten kann, weil es ihr gar nicht um Begründungen, sondern um Gesten der Entgründung geht.

Seine genealogische Spürarbeit richtet sich dabei immer auf alle drei Themenkomplexe des Wissens, des Glaubens und der Moral, da es ein wichtiger Teil seiner Strategie ist, einen konstitutiven Zusammenhang zwischen Wissen, Glauben und Moral zu behaupten. Die Plausibilität des Glaubens ist für Nietzsche eigentlich gar kein ernsthaftes Thema mehr. Die Probleme der Religionskritik lösen sich durch eine genealogische Brille betrachtet auf und die Fragestellung verschiebt sich. In der *Morgenröthe* notiert Nietzsche dazu, dass die früheren Versuche, den Nachweis einer Nichtexistenz Gottes zu erbringen, einer Untersuchungsperspektive gewichen sind, die nach den Entstehungsbedingungen des Gottesglauben fragt und zu ergründen sucht, wodurch dieser Glauben „seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat“.¹⁹ An die Stelle einer religions skeptischen philosophischen Frage tritt damit eine genealogische Einstellung und mit diesem Wechsel, so sucht Nietzsche in einem lakonischen Diktum nahezu legen, „wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig“.²⁰ In diesem Gedankengang wird die verminderte Beweislast, die sich mit der genealogi-

18 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 57/58.

19 Nietzsche, *Morgenröthe*, 86.

20 Ibid.

schen Methode verbindet, von Nietzsche selbst als Vorzug herausgestellt. Eine andere Spielart der inneren Auflösung der Konsistenz von Begriffen erprobt Nietzsche einige Aphorismen später an grundlegenden epistemischen Fragen. Erschüttert werden soll nun die Gewissheit der Selbst- und der Welterkundung. Im Aphorismus 116, der den Titel *Die unbekannte Welt des „Subjects“* trägt, wendet sich Nietzsche gegen eine grundlegende Präsupposition der gesamten neuzeitlichen Epistemologie, indem er die Möglichkeit eines (Selbst-)Wissens um die inneren Vorgänge von Subjekten in Abrede stellt.²¹ In einer der Gründungsurkunden der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, Descartes' *Discours de la Méthode*, wird der epistemische Zweifel bekanntlich durch den folgenreichen Zug aufgehoben, das Denken und das durch es implizierte Sichselbstdenken des Subjekts zum ersten Prinzip der Philosophie zu erklären. „[J]e pense, donc je suis“ kann Descartes beruhigt notieren und damit einen mit Gewissheit auszumachenden Ausgangspunkt aller weiteren Erkenntnisse bereitstellen.²² Es ist genau diese Grundannahme, die Nietzsche dementiert: Für ihn liegt es weder auf der Hand, dass das Subjekt wissen kann, was es tut, noch ist es für ihn klar, dass ein Subjekt in der Lage ist, seine Innenwelt zu erkunden. Im Gegenteil: Wir kennen uns nicht und wir besitzen kein sicheres Wissen über uns.²³ Im Folgeaphorismus 117 wiederholt Nietzsche dann in radikalerer Form noch einmal Descartes' Zweifel, indem er darauf hinweist, dass uns ein Wissen über die äußere Welt, die sogenannte wirkliche Welt, selbstredend verschlossen bleiben muss, da wir keinen Weg hinaus in sie kennen.²⁴ Damit ist das Grundgerüst der modernen Erkenntnistheorie in Frage gestellt. Aufschlussreich ist es übrigens, dass Descartes, wenn auch in das Erkennenkönnen affirmierender, stützender Absicht, Gebrauch von einem Argument macht, das Nietzsche gegen die Erkenntnis richtet. Descartes verweist nämlich, um nicht bei einem solipsistischen Begriff des Subjekts stehen

21 Nietzsche, *Morgenröthe*, 108/109.

22 Vgl. Descartes, *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*, 64 bzw. 65.

23 Vgl. auch die Vorrede von *Zur Genealogie der Moral*: Nietzsche, *Genealogie*, 247/248.

24 Nietzsche, *Morgenröthe*, 110/111. Auf die nämliche erkenntnis skeptische Annahme stützen sich übrigens konstruktivistische Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Vgl. Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus* und Foerster, *Das Konstruieren einer Wirklichkeit*.

bleiben zu müssen, auf Gott als den letzten Grund der Gewissheit der Dinge, weil auch ihm nicht klar ist, wie das Subjekt den Schritt von der Selbstvergewisserung durch das Cogito hinaus in die Welt der Dinge vollziehen können sollte.²⁵ Für Nietzsche, der, wie sich schon angedeutet hat, ebenfalls von einer Verwiesenheit des Wissens auf den Glauben ausgeht, ist damit allerdings nicht das Wissen gestützt, sondern vielmehr dessen vermeintliche Gewissheit desavouiert. Besonders deutlich wird dies im fünften Buch von *Die fröhliche Wissenschaft*, in dem Nietzsche die Glaubens-, Wissens- und Moralkritik zusammenführt.

Nietzsche leitet das fünfte Buch mit einer Reflexion über den von ihm verkündeten Tod Gottes ein. Die Reflexion betrifft einerseits den Hintergrund der These vom Tod Gottes, den Umstand nämlich, dass, wie Nietzsche meint, „der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“.²⁶ Vor allem aber weist er andererseits auf die Konsequenzen dieses Glaubensverlusts hin. Nietzsche zufolge stürzt all das ein, was direkt oder indirekt, offen oder heimlich durch den christlichen Glauben gestützt wird. Hierzu gehört natürlich die europäische Moral.²⁷ Allerdings unterhält nicht allein so etwas wie eine Moral, bei der der Bezug zur christlichen Lehre, im Mindesten durch gemeinsame Inhalte, in verschiedenen Hinsichten ja offenkundig ist, eine Beziehung zum christlichen Gottesglauben.²⁸ Schon im Folgeaphorismus 344, der den bezeichnenden Titel *Inwiefern auch wir noch fromm sind* trägt, lenkt Nietzsche den Blick auf die moderne Wissenschaft und ihre auf Wahrheit beruhende Wissensidee. Mit dem im Titel des Aphorismus auftauchenden *wir* spricht Nietzsche, sich in diesem Fall wenigstens in Teilen miteinbegreifend, die Bewohnerinnen und Bewohner des modernen Europas seiner Zeit an oder wenigstens diejenigen unter ihnen, die ihre Weltsicht mehr und mehr auf wissenschaftliche Einsichten gründen. Dass sie fromm sind, scheint auf den ersten Blick seltsam. Nietzsche

25 Vgl. Descartes, *Discours/Bericht*, 74 bzw. 75.

26 Nietzsche, *Wissenschaft*, 573.

27 Vgl. *ibid.*

28 Diese These würde übrigens auch noch nicht zeigen, dass die Moral durch den christlichen Glauben getragen wird. Bei Kant bspw. finden sich, wie weiter oben ersichtlich wurde, Überlegungen, dass der christliche Glauben gemeinsame Inhalte mit Moral und Sittlichkeit haben mag, sich beide aber in der Begründung unterscheiden.

nimmt das selbst zu seinem Ausgangspunkt, indem er notiert, dass „Ueberzeugungen kein Bürgerrecht“ in der Wissenschaft haben und hinzufügt: „so sagt man mit gutem Grund“.²⁹ Es liegt auf der Hand, worauf Nietzsche hiermit anspielt: Die Glaubensstruktur, die Überzeugungen kennzeichnet, muss der Wissensidee der Wissenschaft fremd sein; ihr Wissen ist eines der kritischen Prüfung und keines des bedingungslosen Glaubens, dessen Quellen unverfügbar sind. Die Wissenschaft ist eine Lebensform, die sich Überzeugungen nicht leisten kann: „Fiege nicht die Zucht des wissenschaftlichen Geistes damit an, sich keine Ueberzeugungen mehr zu gestatten?“³⁰ fragt Nietzsche deshalb.³⁰ Nietzsche folgt dem wissenschaftlichen Selbstverständnis aber nur scheinbar; er folgt ihm einige Schritte, um sich dann umso entschiedener von ihm abzuwenden. Seine Abwendung ist ein grundlegender Zweifel, den er gegenüber der sachlich-wissenschaftlichen Abstinenz vom Glauben artikuliert. Wissenschaft kann nicht voraussetzungslos sein. Gerade ihre Überzeugungslosigkeit ist selbst eine axiomatisch gesetzte, eine die ganze Weltsicht der Wissenschaft tragende Überzeugung, die alles andere als voraussetzungslos ist. Ihr liegt vielmehr ein starker Glaube zugrunde: Der Glaube, dass es keine Wahrheit neben der Wissenschaft geben kann und dass diese Wissenschaft und ihre Wahrheit ohne allen Zweifel erstrebenswert sind.³¹ Bei dieser Formulierung eines Willens zur wissenschaftlichen Wahrheit springen die strukturellen Parallelen zum christlichen Gottesglauben geradezu ins Auge. Du sollst keinen Gott neben mir haben und Du sollst an mich, den Vater, glauben – diese Imperative des christlichen Glaubens sind vielleicht so verschieden nicht von der scheinbar allem Glauben abholden wissenschaftlichen Forderung nach der Abkehr von vorwissenschaftlichen Überzeugungen und der Verpflichtung auf die eine, die sachlich-distanzierte Wahrheit. Auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben folgert Nietzsche deshalb. Und auch dieser Glaube wird von einem Sollen getragen. Der wissenschaftliche Glaube weist, wie auch der christliche Glaube, eine moralische Struktur auf. Das Gebot der Wahrhaftigkeit, das von der Struktur der wissenschaftlichen Wahrheit impliziert wird, ist im Kern ein moralisches Gebot. Von dieser These Nietzsches ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Überlegung, in der er sich nicht mehr auf

29 Nietzsche, *Wissenschaft*, 574.

30 Nietzsche, *Wissenschaft*, 575.

31 Ibid.

den Aufweis von Parallelen zwischen dem christlichen Glauben und der modernen Wissenschaftsidee beschränkt, sondern den christlichen Glauben und den Glauben an die moderne wissenschaftliche Wahrheit und, darüber hinaus, an Wahrheit überhaupt als auf demselben Glauben fußend behauptet:

„Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist...“³²

Nietzsche fügt der weitreichenden These ein Fragezeichen an, mit dem er seinen fundamentalen Zweifel festhält: „Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“³³ Wir kennen seine Antwort auf diese hier in Frageform gefasste These bereits; Nietzsche hat sie zu Beginn des fünften Buches zum Auftakt seiner Überlegungen gemacht: Der christliche Glaube ist unglaubwürdig geworden. Unabhängig davon, ob sich diese These erhärten lässt, ist damit ein Zweifel artikuliert, der sich nicht mit Gewissheit ausräumen lässt. Die These lässt sich selbstredend nicht mit Gewissheit erweisen. Wie sollte das auch jenseits der Gewissheit möglich sein? Welche Wahrheit sollte wie zur Geltung gebracht werden können? Das aber sind keine Einwände gegen die Skepsis, die sie auslöst. Denn sie zieht in jedem Fall die Idee der Gewissheit in Zweifel. Dass sie das selbst nicht mit Gewissheit tun kann, ist Teil ihrer jenseits der Gewissheit operierenden Logik. Nietzsches Argument verschiebt wiederum die Beweislast vom Fragenden auf das Befragte: Nicht am Zweifler ist es, die Plausibilität seines Zweifels mit letzter Gewissheit zu belegen – genau diese Möglichkeit steht gerade zur Disposition. Das Bezweifelte müsste den Zweifel von sich weisen können. Das aber ist nicht ohne weiteres möglich. Wie wir in den Auseinandersetzungen mit Kant und Hegel gesehen haben, tendieren solche Versuche dazu, sich in

32 Nietzsche, *Wissenschaft*, 577.

33 Ibid.

endlose Argumentationsketten zu verstricken, die die Gewissheit, der nachgespürt wird, immer wieder aufzuschieben gezwungen sind. Kant hat nicht zuletzt deshalb von einer Unerreichbarkeit des Wissens mit den Reflektionsmitteln der Vernunft gesprochen; und Hegels Erörterung des Absoluten hat sich letztlich als eine umfängliche und rückhaltlose Exposition genau dieses Problems, nicht aber als seine (man ist versucht zu voranzustellen: notwendig vorschnelle) Lösung erwiesen.

In Nietzsches auflösender Befragung der Gewissheit spielt eine Überlegung eine tragende Rolle, die am deutlichsten in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* formuliert wird. Nietzsche ersetzt dort die klassische philosophische Untersuchungseinstellung der Kombination einer Erkundung der Struktur von Begriffen und einem Versuch der Begründung der Tragfähigkeit dieser Kategorien durch die Frage nach ihrem Wert.³⁴ Diese Umstellung enthält im Prinzip bereits für sich genommen, unabhängig von der Antwort auf die damit ausgesprochene Frage, eine Entwertung philosophischer Aspirationen, Gewissheit zu begründen: Wird nach dem Wert von Begriffen gefragt, dann ist der Bereich einer objektiv auftretenden Wahrheit überschritten. Die Frage nach dem Wert zielt auf etwas Anderes als Wahrheit. Allein schon die Rede vom Wert lässt gewissermaßen die auf Wertfreiheit basierende Dignität von Wahrheit hinter sich. Für die Wahrheit kann der Wert nämlich keine Rolle spielen; genauer: er darf keine Rolle spielen. Seine Struktur ist derjenigen der Wahrheit nicht nur fremd, sondern sie stellt die Struktur der Wahrheit grundsätzlich in Frage. Wahr muss etwas sein, unabhängig davon, wozu es nützen oder wofür es Wert besitzen könnte. Die Frage nach dem Wert der Wahrheit stellt somit die dem Wahrheitsanspruch innewohnende Tendenz, Wert- und Nutzenerwägungen zu übersteigen, unweigerlich in Frage. Damit hält Nietzsche auch keineswegs hinter dem Berg. Bereits in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* spricht er die Hoffnung aus, alle Dogmatik hinter sich zu lassen und späht hin zu einer womöglich sich ankündigenden Philosophie jenseits der Dogmatik.³⁵ An der nahe liegenden Vermutung, dass der Dogmatismusvorwurf gegen die Philosophie, den christlichen Glauben und auch die moderne Wissenschaft gerichtet ist, lässt Nietzsche sodann im Verlauf der Argumentation von *Jenseits von Gut und Böse* keinen Zweifel aufkommen.

34 Vgl. bspw. Nietzsche, *Jenseits*, 15 und *Genealogie*, 250/251.

35 Nietzsche, *Jenseits*, 11.

Den engen Nexus, den Nietzsche zwischen der Wahrheit des Glaubens, der Philosophie und der Wissenschaft unterstellt, haben wir bereits kennen gelernt. Die Überlegungen, die Nietzsche im ersten Hauptstück über die Vorurteile der Philosophen zusammenträgt, können deshalb getrost auch als Darlegung und Kritik der Vorteile des Glaubens und der Wissenschaft gelesen werden, die, wie sich mit Nietzsche sagen ließe, ihre absichtsvolle Verblendung und Selbstverblendung mit der Philosophie gemein haben. An vorderster Stelle steht hier der Wille zur Wahrheit, der sich im Wahrhaftigkeitsgebot zum Ausdruck bringt und den Nietzsche entschieden bezweifelt.³⁶ Mehr noch, er greift, indem er nach dem Wert der Wahrheit und des Willens zu ihr fragt, die von der Philosophie im Bemühen um die Wahrheit beanspruchte Wahrhaftigkeit auf, um sie sogleich gegen die philosophische Wahrheitssuche zu richten: Statt redlich zu sein, wie sie, die herkömmlichen Philosophen, glauben machen wollen und vielleicht sogar selbst glauben, behauptet Nietzsche im Gegenteil, sie seien nicht redlich genug. Sie leuchten nicht nüchtern die Begriffe aus, die sie untersuchen, sondern sie verfolgen vielmehr von vornherein die Strategie von Verteidigern dessen, was sie eigentlich rückhaltlos befragen sollten und objektiv zu examinieren vorgeben: „[S]ie sind allesamt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten‘ taufen“.³⁷ Deutlich wird das an der Erkundung der Moral, die Nietzsche im fünften Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, das im Kern bereits eine Genealogie der Moral liefert, unternimmt. Die von der Philosophie üblicherweise eingenommene Haltung ist, wie Nietzsche dort ausführt, gar keine, die geeignet ist, die Moral zu untersuchen, ja sie ist sogar explizit nicht dazu gedacht. Ihr Ziel ist nicht die Erkundung, sondern die Begründung der Moral.³⁸ Hier zeigt sich dann, welcher Gebrauch von der Wahrheit gemacht wird, und es wird dabei auch deutlich, dass es diesem Gebrauch um einen Zweck geht, dass die Wahrheit, in diesem Fall die Wahrheit der Moral, einen Wert besitzt – den, die Moral zu stützen und zu begründen. Das aber kann aus Nietzsches Sicht keine Untersuchung der Moral sein. Es ist eine philosophisch wohl kaschierte Darlegung eines Moralglaubens. Genau darin, diesen Glauben zu untersuchen und die Moral zu

36 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 15.

37 Nietzsche, *Jenseits*, 19.

38 Nietzsche, *Jenseits*, 105.

examinieren, indem der Monismus, mit dem von ihr gesprochen wird und der sie von vornherein als einzige zu verteidigen sucht, aufgelöst wird, müsste jedoch die eigentliche Aufgabe bestehen. Um eine Typenlehre der Moral, um eine komparative Einstellung muss es, wie Nietzsche meint, gehen. Dieser Perspektivwechsel zeigt, wie weit sich Nietzsche von Anfang an von der Wahrheitssuche als der Suche nach dem Aufweis der Gewissheit (hier: der Moral) entfernt hat: Sein Vergleich sucht auszuleuchten, nicht aber die Wahrheit des Untersuchten zu erweisen, um es zu befestigen. An diesem, für Nietzsches Philosophieren wichtigen Exempel der Moral zeigt sich indirekt auch schon die Alternative zur Wahrheitssuche, die Nietzsche vorschlägt: An die Stelle der einzig-einigen Wahrheit setzt er mithilfe der Wertfrage die Vielheit des Perspektivischen.³⁹ Das perspektivische Sehen soll es erlauben, die Vorurteile der Philosophen aufzusprengen. Statt Wahrheit zu begründen, geht es ihm darum, Gewissheiten zu erschüttern. Es ist genau das, was sich nach Nietzsches Überzeugung durch die Umstellung auf die Frage nach dem Wert erreichen lassen soll: Durch sie soll die Wahrheit als Ziel aufgegeben und der Dogmatismus vermieden werden können. Es ist klar, dass damit die herkömmliche Philosophie desavouiert wird und dass sich Nietzsche in Opposition zu ihr begibt. Dort, wo sie sich um den Aufweis von Gewissheit bemüht, lotet er die Möglichkeit einer neuen Philosophie aus, die sich auf ein Vielleicht, auf ein, wie Nietzsche schreibt, gefährliches Vielleicht⁴⁰ einlässt und der Gewissheit in einem Atemzug auch Dogmatismus heißt; die Wahrheit, Wissen und Glauben zusammenzieht und der sie allesamt suspekt sind. Die sie aber nicht, wie dies noch bei Kant der Fall wahr, jenseits des Dogmatismus zu retten sucht, sondern die jenseits von Wissen, Glauben und Wahrheit zu denken sich vornimmt.

Hinter dieses ganze Programm ist aber ein großes Fragezeichen zu setzen. Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich zunächst vor allem der Eindruck, dass Nietzsche aus einer bequemen Distanz die Gewissheit von Wahrheit, Glauben und Wissen seziert und dabei ihre Unzulänglichkeit aufzeigt. Er selbst scheint von diesen untergrabenden Bewegungen hingegen unberührt zu bleiben. Was aber ist in diesem ganzen Unternehmen eigentlich Nietzsches Position? Von wo aus kritisiert und zersetzt er die

39 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 12 und *Genealogie*, 365.

40 Nietzsche, *Jenseits*, 17.

Begriffe, die er unbarmherzig durchleuchtet? Beschränkt er sich tatsächlich auf die Applikation eines methodischen Instrumentariums, das vor allem aus einer genealogischen Erkundung besteht und mit dessen Hilfe Festes verflüssigt wird, um dann weggespült werden zu können? Wir haben schon weiter oben in der Erörterung von Nietzsches Frühschriften gesehen, dass sich Nietzsche keineswegs auf ein rein negatives Verfahren beschränkt. Dort ging es ihm nicht einfach nur um eine Zersetzung dessen, worauf sich sein Blick richtet, sondern sein Ziel bestand eher in einer Ersetzung der aufgelösten Kategorien. An die Stelle von Wahrheit, Glauben, Wissen und nicht zuletzt Moral sollte eine Großkategorie gesetzt werden, die in seinen frühen Schriften unter dem Begriff des Lebens eingeführt wird und vielfach unscharf bleibt. Diese Kategorie spielt nun aber nicht nur in Nietzsches frühen Schriften eine wichtige, ja entscheidende Rolle, sondern sie ist auch an vielen Stellen der späteren Schriften das implizite Ziel, auf das seine Argumentation zuweilen zuzulaufen scheint. Die Konnotationen, die dieser Begriff des Lebens schon in seinem Frühwerk erhalten hat, werden zu großen Teilen beibehalten, dabei aber in einer bestimmten Hinsicht geschärft. Zur Erinnerung: Nietzsche hat, etwa in der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, das Leben als instinktgeleitet und damit als dem Wissen fremd, nicht nur das: als ihm entgegengesetzt beschrieben; des weiteren lässt sich, auch das erfahren wir aus dieser Schrift, das Leben nicht beherrschen – jedenfalls nicht, ohne weniger wert zu werden, weil es als beherrschtes Leben, auf die Stelle wurde oben bereits verwiesen, „viel weniger Leben ist“.⁴¹ Mit dieser Charakterisierung ist etwas angedeutet, das Nietzsche nun unterstreicht: Das Leben verliert durch Beherrschung seine eigentlichen Konturen, da es selbst herrschen will. Leben ist wesentlich, wie Nietzsche in der *Genealogie* hervorhebt, „Wille zur Macht“.⁴² Die Moral, die Wahrheit, der Glauben und ihre Gewissheit sind, wie Nietzsche immer wieder behauptet, diesem Willen zur Macht entgegengesetzt. Mehr noch: Sie sind recht besehen seine Pervertierung. In *Der Antichrist* fasst Nietzsche diesen Vorwurf noch einmal gegen den christlichen Glauben zusammen: Der christliche „Krankengott“ ist ein Widerspruch zum machtbegehrenden Leben und dadurch in Nietzsches Augen im Grunde eine Pervertierung des Gottesgedankens: „Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet,

41 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheit*, 298.

42 Nietzsche, *Genealogie*, 316.

statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein!“⁴³ Der Passus in dieser späten, erst posthum veröffentlichten Schrift ist ein deutlicher Nachhall jener Züge der Tragödienschrift, die eine Philosophie des rauschhaften, instinktbetonten Gottesdenkens als Alternative zu einem auf Gewissheit und Gewissen verpflichteten Glaubensverständnis feiern.

Die Interpretation des Lebens als Wille zur Macht schlägt sich deutlich auch in den Attributen nieder, die Nietzsche, etwa in *Jenseits von Gut und Böse*, zur Charakterisierung des Lebens heranzieht. Sie tragen immer die Merkmale des Gewalttätigen, des herrschaftsbereiten Mächtigen. Nietzsche spricht davon, dass Leben „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung“ ist.⁴⁴ Daraus folgt nicht, dass sich das Leben jederzeit so gerieren muss. Es kann auf die Gewaltanwendung verzichten; es muss nicht ständig ausbeuten; und es kann von der Durchsetzung des eigenen Willens ablassen. Aber das ist die Jovialität von Herren untereinander, die einander wohl wollen, weil sie sich ihrer Kraft bewusst sind und großzügig auf ein Messen verzichten können.⁴⁵ Krümen davon können dann von den Herrentischen auch an das Fußvolk da und dort abfallen, und es kann sich an ihnen laben, um einen Moment Ruhe zu genießen. Das heißt aber noch lange nicht, dass sich aus diesen Abfällen, unachtsam oder auch im plötzlichen Anflug einer außerordentlichen Barmherzigkeit hingeworfen, eine ganze Moral der Gleichheit zwischen Ungleichen gewinnen ließe. Eine solche zu etablieren, heißt für Nietzsche darum auch, sich gegen das Leben zu richten, aus dem „Raubthiere“ Mensch, in der bildhaften Sprache gefasst, der Nietzsche sich in diesen Zusammenhängen gerne bedient, ein „zahmes und civilisiertes Thier, ein Hausthier herauszuzüchten“.⁴⁶ Es ist diese Bewegung, die von der judäo-christlichen Moral getragen wird und in deren Konsequenz die Geistes- und Moralgeschichte Europas, vor allem auch seiner Moderne steht. Nietzsche beschreibt die Schaffung und Durchsetzung dieser Moral als ein Schöpferischwerden des Ressentiments, des Ressentiments der Skla-

43 Nietzsche, *Antichrist*, 185.

44 Nietzsche, *Jenseits*, 207.

45 Vgl. *ibid.*

46 Nietzsche, *Genealogie*, 276. Vgl. auch Nietzsche, *Antichrist*, 170: „[D]as Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, – der Christ...“.

ven, die sich nicht länger mit den Krümmen bescheiden wollen und die die herausgehobene, im eigentlichen Sinne unabhängige, außerhalb angesiedelte Stellung der Herren verneinen, es aber verstehen, dieses Nein gegen das Bejahende der unbändigen Herrenmoral in die Form einer Moralkonzeption zu kleiden⁴⁷ und so eine Umwertung der Werte zu bewirken. Es ist kein Zufall, sondern folgt der Grundannahme von Nietzsches Philosophieren, dass er in *Zur Genealogie der Moral* nach einer Kritik der Moral der Gleichheit, deren Werte das Christentum und die sich vielfach säkular gebende europäische Moderne teilen, noch einmal auf seine erkenntnis- und wahrheitskritischen Überlegungen zurückkommt. Wahrheit, reine Erkenntnis und Gleichheitsmoral weisen in gewisser Weise die gleiche anverwandte, nivellierende Struktur auf. Umgekehrt kann das Leben, das sich zum Willen zur Macht bekennt, ja zu den Gegensätzen sagen, weil es sich ihnen zu stellen vermag; und gewissermaßen strukturanalog konzipiert Nietzsche seine eigene erkenntniskeptische Epistemologie des perspektivischen Sehens⁴⁸ als eine, die auf Vereinheitlichung verzichten kann, da es ihr nicht darum zu tun ist, eine Erkenntnis und die Gewissheit ihrer Möglichkeit zu begründen. Sie ist vielmehr dazu gedacht, auf die Vielfältigkeit und Interessiertheit aller Erkenntnis hinzuweisen. Davon nimmt Nietzsche auch die moderne, wissenschaftliche Epistemologie des Positivismus nicht aus, dessen Fixiertheit auf die *facta bruta* er als „Fatalismus der ‚petits faits‘“⁴⁹ verspottet, und der ihm zudem, wie antimetaphysisch auch immer er aufzutreten sucht, von dem metaphysischen Glauben an den Wert der Wahrheit getragen zu sein scheint.⁵⁰ Dies hat er mit dem Glauben und allem Gewissheitsstreben, wie wir aus *Die fröhliche Wissenschaft* wissen, gemein; Nietzsche verweist mithilfe eines Selbstzitats aus dieser Schrift in der *Genealogie der Moral* noch einmal explizit auf diesen Zusammenhang.⁵¹ Er versteht sein Philosophieren, wie in diesem Kapitel ersichtlich geworden sein dürfte, als eine befragende Infragestellung dieses Werts der Wahrheit.⁵²

47 Nietzsche, *Genealogie*, 270/271.

48 Nietzsche, *Genealogie*, 365.

49 Nietzsche, *Genealogie*, 399.

50 Nietzsche, *Genealogie*, 400/401.

51 Nietzsche, *Genealogie*, 401.

52 Vgl. *ibid.*

In der *Genealogie* und in *Jenseits von Gut und Böse* werden also einerseits Glauben, vor allem christlicher Glauben, Moral, Wissen und Wissenschaft zu einem Syndrom zusammengezogen und andererseits wird ihnen das Leben als Wille zur Macht kontrativ gegenübergestellt. Man täusche sich aber nicht: Auch die Durchsetzung der judäochristlichen Sklavenmoral, die nicht nur die europäische Moral, sondern geradezu das europäische Denken trägt, das eben auch Wahrheit, Glauben und Wissen umfasst und gegen das sich Nietzsche so entschieden wendet, folgt nach seiner Überzeugung noch der Logik eines Willens zur Macht. Sie mag zwar seine Degeneration bewirken, aber gleichzeitig wendet sie ihn in einer kaschierten Volte nur umso effektiver an, um sich selbst zu etablieren. Das Gedächtnis, das dem Gewissen logisch vorausgeht, verdankt, so Nietzsche, seine Entstehung einer gewaltsamen Einprägung in die Köpfe und Körper der Menschen⁵³; Moral, so gewaltfrei sie sich auch geben mag, ist immer eine Folge von Tyrannei und Zwang.⁵⁴ Kurz: Gewalt und Macht tauchen auch dort auf, wo Gewaltlosigkeit und Zivilität gepredigt werden.⁵⁵ Das fünfte Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*⁵⁶ und die gesamte Argumentation der Genealogieschrift stellen den Versuch dar, diesen Vorgang genealogisch zu rekonstruieren. Nietzsche rekurriert auf den Willen zur Macht demnach nicht nur, um ihn zum Leitgestirn seines Gegenprogramms zu machen, sondern er gebraucht diese Denkfigur ebenso in hermeneutisch-analytischer Weise, um die untergründige Logik des untersuchten Geschehens zu entschlüsseln.

Diese Überlegungen Nietzsches zur Macht werfen Probleme auf, die allesamt den Status und die Plausibilität von Nietzsches Unterfangen insgesamt tangieren. Unterscheiden lassen sich hier zunächst zwei Deutungen von Nietzsches Machttheorie, die sich aus den bisherigen Ausführungen ergeben und deren Implikationen nacheinander zu erörtern sind. Zunächst lassen sich die Fragmente zu einer Theorie der Macht wie die Bausteine eines Gegenprogramms lesen, mit dem sich Nietzsche gegen die in Europas

53 Nietzsche, *Genealogie*, 294/295.

54 Nietzsche, *Jenseits*, 108.

55 Vgl. hierzu auch die späteren Überlegungen von Benjamin und Derrida, die deutliche Parallelen zu Nietzsches Argumentation aufweisen; Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*; Derrida, *Force de loi*.

56 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 105-128.

Ideengeschichte und in seiner Moderne dominante Fassung von Wissen, Glauben, Wahrheit, Moral und Gewissheit wendet. Nietzsche selbst spielt auf ein solches Unterfangen an zahlreichen Orten seiner Texte an und er gibt ihm verschiedentlich den Namen einer erneuten Umwertung der Werte. In diesen Zusammenhang gehören auch die Überlegungen Nietzsches zu einem Überstieg des Menschen durch den Übermenschen.⁵⁷ Dieses Projekt könnte etwa die Konturen einer Restitution der Herrenmoral auf gleichsam höherem Niveau annehmen. Abgesehen von der Frage nach der Plausibilität eines solchen Unterfangens, ist die Reaktualisierung dieses Herrendenkens alles andere als sympathisch.

Die zweite Deutung versteht Nietzsches Machttheorie bescheidener: Sie marginalisiert die Stellen, die sich wie ein Programmentwurf lesen lassen und konzentriert sich auf die hermeneutisch-analytische Bedeutung der Machttheorie als eines Instruments, um, etwas lax und vorläufig gesagt, den Dingen auf die Schliche zu kommen. Beide Deutungen aber sehen sich mit dem Problem konfrontiert, dass Nietzsche zumindest das Machtgeschehen mit Gewissheit ausmachen können müsste – unabhängig davon, ob er ihm den Weg zu bahnen sucht oder ob er sich auf eine Verwendung als interpretatorischen Schlüssel beschränkt.

Dass sich diese Schwierigkeit der ersten Lesart von Nietzsches Machttheorie stellt, hat schon Heidegger herausgearbeitet. Heidegger versteht die Machttheorie in Nietzsches Denken gemäß der ersten Deutung als „Prinzip einer neuen Wertsetzung“.⁵⁸ Anders als in der Wertsetzung der Metaphysik, die das Sinnliche dem Übersinnlichen unterordnet, wird bei Nietzsche, wie Heidegger meint, eine Umwertung der Werte betrieben, die dem Sinnlichen den Vorrang zukommen lässt. Heidegger bezieht sich offenbar auf die Kategorie des Lebens, die Nietzsche, wie wir gesehen haben, machttheoretisch deutet und die in seinen Schriften verschiedentlich gegen die theoretische Perspektive der philosophischen und theologischen Hinterwelten – Nietzsches spöttischer Begriff für Übersinnliches – ausgespielt wird. Allerdings zeigt sich Heidegger davon überzeugt, dass ein so verstandener Wille zur Macht die logische Struktur jener Metaphysik, die Glauben, Wahrheit und Wissen trägt, beibehält. Nietzsche hätte, sollte er auf eine Substitution der

57 Vgl. etwa Nietzsches Reflexionen über den Menschen als Weg und Brücke; Nietzsche, *Genealogie*, 324.

58 Heidegger, *Nietzsches Wort* „Gott ist tot“, 214.

Kategorien des abendländischen Denkens durch solche eines Willens zur Macht abzielen, die Metaphysik also nicht überwunden, sondern lediglich umgekehrt und damit sein Ziel ums Ganze verfehlt: „Allein jede Umkehrung dieser Art bleibt nur die sich selbst blendende Verstrickung in das unkenntbar gewordene Selbe“.⁵⁹ Nietzsches Theorie eines Willens zur Macht wäre so lediglich eine Eskamotage der metaphysischen Kategorien, bliebe unter der Hand aber auf ihre Struktur verwiesen, ja würde so etwas wie eine unkenntlich gemachte Kopie der metaphysischen Gewissheit darstellen müssen. Heidegger erläutert kurz darauf, warum Nietzsche mit seiner Machttheorie in der Bahn der traditionellen Metaphysik verbleiben muss, obwohl er sie zu übersteigen glaubt: Problematisch erscheint Heidegger vor allem der Umstand, dass sich Nietzsche auf seine Annahmen über den Willen zur Macht als Wahrheiten bezieht⁶⁰, wodurch er, wie sich Heideggers Überlegung erläutern ließe, eine Kategorie ins Spiel bringt, die seine genealogischen Auflösungsbewegungen unrettbar zersetzt haben. Heidegger bleibt an dieser Stelle zwar die Belegstellen schuldig, aber auch unabhängig davon, ob Nietzsche seine Theorie der Macht *expressis verbis* als Wahrheit bezeichnet, trifft Heidegger ohne Frage einen wunden Punkt in Nietzsches Denken – zumindest dann, wenn man es so versteht, dass es mit der These des Willens zur Macht eine zur europäischen Überlieferung alternative Philosophie ausarbeitet oder wenigstens andeutet. Getroffen ist Nietzsches Argumentation nämlich insofern, als sie, um einen Pfad jenseits der philosophischen und theologischen Gewissheitsbegründungen zu eröffnen, der seinerseits zu einer, wie anders auch immer gearteten Gewissheit führen soll, nicht umhin kann, selbst implizit auf Kategorien wie Wahrheit und Wissen zurückzugreifen, deren Fundamente sie ja gerade zum Einsturz gebracht hat. Wir können deshalb festhalten, dass sich die erste Lesart von Nietzsches Machttheorie, derzufolge diese ein Gegenprogramm zur Gewissheit von Glauben, Wissen und Wahrheit darstellt, unweigerlich in Widersprüche verstrickt. Der mögliche Versuch der Begründung einer Her-

59 Ibid.

60 Heidegger schreibt: „Nietzsche bleibt trotz aller Umkehrungen und Umwertungen der Metaphysik in der ungebrochenen Bahn ihrer Überlieferungen, wenn er das im Willen zur Macht für dessen Erhaltung Festgemachte einfachhin das Sein oder das Seiende oder die Wahrheit nennt.“, Heidegger, *Nietzsches Wort* „Gott ist tot“, 221.

renmoral auf erhöhtem Niveau ist also nicht nur unsympathisch, sondern auch nicht tragfähig.

Bleibt noch die zweite Lesart zu prüfen. Diese Deutung verzichtet auf den Entwurf eines Gegenprogramms, indem sie die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens erkennt und daraus die Konsequenz zieht, von ihm abzulassen. Diese bescheidenere und in der Ablösungsbewegung von der metaphysischen Überlieferung des Glaubens und des Wissens auch radikalere Interpretation stellt die Bedeutung von Nietzsches Machttheorie als hermeneutisch-analytisches Instrument ins Zentrum und sucht sich so der Bürde der Begründung eines Gegenprogramms zu entledigen. Eine solche Lesart von Nietzsches Machtdenken hat Michel Foucault entwickelt. Foucaults Nietzsche-Interpretation hat eine doppelte Struktur. Einerseits lässt sie sich als eine Darstellung von Foucaults eigenem methodischen Rüstzeug lesen; andererseits ist sie aber auch ein Vorschlag, wie Nietzsches Machttheorie zu verstehen ist. Im vorliegenden Zusammenhang fokussiert sich die Konzentration selbstverständlich auf die zweite Dimension.⁶¹ Es sind vor allem zwei Orte in Foucaults Schriften, die in diesem Zusammenhang aufschlussreich sind. Zunächst ist hier natürlich an seinen programmatischen Aufsatz «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» von 1971 zu denken; sodann findet sich eine weitere umfängliche methodisch-analytisch angelegte Auseinandersetzung mit Nietzsche in der ersten einer Reihe von Vorlesungen, die Foucault 1973 in Brasilien gehalten hat.⁶²

Foucaults Nietzsche-Aufsatz liest sich stellenweise wie eine unmittelbare Erwiderung auf Heideggers Nietzsche-Interpretation, die die von Heidegger vorgebrachten Einwände zu entkräften sucht. Das zeigt sich schon bei der anfänglichen Erörterung dessen, wonach die Genealogie eigentlich fragt. Foucault verweist auf eine Unterscheidung zwischen einer Suche nach dem Ursprung und einer Erkundung der Herkunft bzw. der Entstehung.⁶³ Nach seiner Einschätzung betreibt Nietzsche mit den Mitteln der Genealogie eine Erkundung der Herkunft und vermeidet hingegen eine Suche nach dem Ursprung, mehr noch: Er begibt sich in Opposition zur Suche nach dem Ursprung. Zwar verwendet Nietzsche, wie Foucault einräumt,

61 Eine wichtige neuere Studie zu Genealogie, Subjekt- und Machttheorie bei Nietzsche und Foucault hat Martin Saar vorgelegt: Saar, *Genealogie als Kritik*.

62 Foucault, *La vérité et les formes juridiques*, insb. 1410-1421 (dt. 15-28).

63 Foucault, *Nietzsche*, 1005ff (dt. 167ff.).

selbst zuweilen den Begriff des Ursprungs, um seine eigenen Bemühungen zu charakterisieren, allerdings tut er dies dann in einer aus dem Alltagsgebrauch herkommenden Weise, die keinen distinkten begrifflichen Sinn besitzt.⁶⁴ Mit dem Ursprung, gegen dessen Suche sich Nietzsche wendet, verbindet sich nämlich, so bündelt Foucault verschiedene Überlegungen Nietzsches, eine Aspiration auf die eindeutige Gewissheit der Wahrheit oder des Seins einer Sache, deren Möglichkeit die Genealogie gerade bestreitet. Dort, wo die Ursprungssuche nach dem wahren Grund und damit nach der Begründung eines Fundaments forscht, weist die Genealogie solche Aspirationen zurück, um statt dessen auf die Zufälligkeiten hinzuweisen, die sich bei einer Herkunftserkundung zeigen.⁶⁵ Die Herkunftserkundung fördert, wie Foucault in der längeren Vorlesungspassage darlegt, nicht eine ursprüngliche Wahrheit zutage, sondern sie ersetzt den Gedanken des Ursprungs durch den Begriff der Erfindung und erzählt die Geschichte der Durchsetzung einer solchen Erfindung in Machtkämpfen.⁶⁶ Mit dem Begriff der Erfindung ist die Opposition der Genealogie zum Ursprungsdenken vielleicht am grellsten bezeichnet: Während der Ursprung einen würdigen Anfang verspricht, destruiert eine Herkunftsrekonstruktion, die von Erfindungen spricht, jede Idee der Dignität einer ursprünglichen Wahrheit. Zudem kappt der Begriff der Erfindung die Verbindungen zur Wahrheit: Denn von der Erfindung einer Wahrheit lässt sich nicht reden, ohne dabei die Idee der Wahrheit *ad absurdum* zu führen. Das perspektivische Wissen der Genealogie ist eines, das nicht die Gewissheit der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den untersuchten Objekten aufzeigt, sondern eines, das den verschachtelten Gang von Machtkämpfen nachzeichnet, durch deren Betrachtung sich die Herausbildung von Wissensstrukturen nachzeichnen lässt.⁶⁷

Damit werden die ungefähren Konturen einer sich gegen Heideggers Nietzsche-Verständnis richtenden Lesart von Nietzsches Machttheorie sichtbar. Anders als Heidegger behauptet Foucault nämlich, dass Nietzsche keineswegs von der Wahrheit des Willens zur Macht spricht, sondern im Gegenteil die These vom Willen zur Macht stattdessen gebraucht, um die

64 Foucault, *Nietzsche*, 1005 (dt. 167).

65 Foucault, *Nietzsche*, 1009 (dt. 172).

66 Foucault, *La vérité*, 1410-1421, insb. 1412 (dt. 15-28, insb. 17).

67 Foucault, *La vérité*, 1417 und 1420 (dt. 23 und 27).

Ideen der Wahrheit und des Seins hinter sich lassen zu können. Nicht um ein Gegenprogramm zum europäischen Wahrheitsdiskurs in Form des Entwurfs einer alternativen Konzeption geht es der Genealogie nach Foucaults Rekonstruktion. Sie ist in seinen Augen eher so etwas wie ein Instrument, um diesen Diskurs aufzubrechen und, mit Nietzsche gesprochen, ihn derart zu beklopfen, dass der hohle Ton seiner zentralen Kategorien hörbar wird. Aber geht das überhaupt? Wie soll ein Wissen beschaffen sein, das seinerseits geeignet ist, das Perspektivische des Wissens insgesamt ausweisen zu können? Kann der methodisch-hermeneutische Gebrauch von Nietzsches Machttheorie tatsächlich die letzten Schlacken der Wahrheit einfach abstreifen und dennoch so etwas wie einen Nachweis erbringen? Es regen sich in diesen Fragen die grundlegenden Zweifel an der internen Plausibilität radikalskeptischer Positionen, die sich in der Frage zusammenfassen lassen, ob nicht im fundamentalen Zweifel an aller Gewissheit zumindest dieser Zweifel selbst noch mit Gewissheit behauptet werden muss, wodurch er sich seiner eigenen Grundlage beraubt. Am Schluss des Nietzsche-Aufsatzes deutet Foucault einen Ausweg aus dieser verfahren scheinenden Lage an, indem er einen Vorschlag unterbreitet, wie der eigenwillige Gebrauch, den die Genealogie von der Geschichte macht, zu verstehen ist. Demzufolge ist ihr Zugriff auf die Geschichte erstens als ein parodistischer zu verstehen, der nicht die historische Wirklichkeit hervorzubringen sucht, sondern darauf zielt, diese Idee zu zerstören. Zweitens dissoziiert der genealogische Tiefenblick unsere Identität, statt sie, wie es Ursprungssuchen anvisieren, zu befestigen; und drittens verabschiedet er somit in einem grundsätzlichen Sinne den Begriff der Wahrheit, indem er die Erkenntnis und die Vorstellung eines Erkenntnissubjekts auflöst.⁶⁸ Der radikale Sinn von Foucaults Vorschlag bedeutet einen Schritt hinaus über die Philosophie als argumentatives Verfahren. Mit anderen Worten: Sollen die Schwierigkeiten eines Zweifels, der selbst seinen Zweifel beweisen können müsste, vermieden werden, dann muss das argumentative Geschehen im Ganzen verlassen werden. Folgt man dieser Deutungslinie, dann ist Nietzsches neue Philosophie jenseits von Glauben und Wissen Philosophie nur insofern, als sie sich auf die Philosophie bezieht und sich an ihr abarbeitet. Der eigentliche Gehalt dieses Philosophierens liegt aber nicht in seiner Argumentation, son-

68 Foucault, *Nietzsche*, 1020-1024 (dt. 186-191).

dern in seinem Stil⁶⁹, seiner Haltung und seinem Gestus. So gesehen verfehlen Einwände gegen Nietzsche, die ihm eine umgekehrte Metaphysik unterstellen, indem sie seiner Machttheorie selbst noch den Anspruch auf Wahrheit beilegen, seine eigentliche Provokation. Nietzsche verabschiedet Wahrheitsaspirationen rundheraus und behauptet dabei auf eine schwer zu durchschauende Weise, dass die Suche nach der Wahrheit vergeblich bleiben muss. In diesem Sinne sind wohl auch seine von ihm selbst als gefährlich bezeichneten „Vielleichts“⁷⁰ zu verstehen. Nietzsche entwirft eine Philosophie des Vielleicht, die zu Gewissheiten weder gelangen kann noch will und die sich damit begnügt, Stachel des Zweifels in Begriffe getrieben zu haben, die sie zwar nicht mit Gewissheit in Zweifel ziehen kann, hinter die sie aber kaum mehr auslöschbare Fragezeichen zu setzen vermag.

Ein solches Philosophieren wirkt befremdlich. Zweifelsohne. Weist es aber nicht vielleicht dennoch Parallelen zu anderen Philosophien auf, die vor dem Hintergrund der Moderne entworfen wurden? Ähneln Nietzsches Vielleicht und seine Auflösungsbewegungen nicht, wenn auch nur auf entfernte Weise, der Ungewissheit, die den offenen Schlussstein des kantischen Gebäudes bildet und das deshalb für einen fortwährenden Umbau offen bleiben muss. Ergeben sich zwischen seinen offensiven Begriffsparodien und der begriffskritischen Lesart von Hegels Absolutem nicht bestimmte Übereinstimmungen? Festhalten lässt sich jedenfalls, dass auch Kant und Hegel letztlich die Gewissheit des Glaubens und des Wissens aufgeben und sich mit einer Reihe von Fragezeichen zufrieden geben müssen, die sie nicht aufzuheben vermögen. Sicherlich, der Gestus von Nietzsches Philosophieren ist ein deutlich anderer. Kant und Hegel mögen mit Fragezeichen enden, aber sie kündigen sie nicht von vornherein freudig an und sie setzen sie auch nicht jauchzend oder gar hämisch. Bei Nietzsche hingegen kann vom Versuch einer Rettung von Glauben und Wissen kaum die Rede sein. Er scheint unverhohlen über die mit diesen Begriffen verbundenen Vorstellungen zu höhnen; und dergleichen ist den Schriften Kants und Hegels fremd. Dennoch bleiben gewisse Schnittmengen in der Sache. Erstaunlicherweise legt Nietzsche mit seiner Philosophie des Vielleicht sogar eine der avanciertesten Theorien der Moderne vor. Anders als

69 Zur Bedeutung des Stils für genealogische Verfahren vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, Kap. 3.3 und 7.1.

70 Nietzsche, *Jenseits*, 17.

Kant, dessen Philosophie der Freiheit und dessen Republikanismus unterschiedene Bejahungen der Moderne darstellen und auch abweichend von Hegel, der zwar in verschiedenen Hinsichten als Modernekritiker gelten muss, die Moderne im Ganzen aber dennoch begrüßt und sie zudem als eine normative und soziale Entwicklung beurteilt, hinter die ohnehin nicht mehr zurückgegangen werden kann, hält Nietzsche für die Moderne, vor allem aber für die Modernen Spott bereit. Die Moderne, ihre Ideen und jene, die sie propagieren, erscheinen ihm als Krankheit, als „Gesammt-Entartung des Menschen“, weil sie seine „Verkleinerung“ zum „vollkommenen Heerdentiere“ betreiben.⁷¹ Solche Wendungen sind weit entfernt von Kants Feierreden auf die Autonomie und Hegels Erzählung der Moderne als eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit. Nietzsche positioniert sich aber bei alledem nicht außerhalb der Moderne. So schreibt er, sich durchaus miteinbegreifend, „so sind wir modernen Menschen“.⁷² Dabei könnte es scheinen, als ginge es ihm nicht um eine Zurückweisung der Moderne, sondern eher darum, sie in ihrer Radikalität ernst zu nehmen. Nehmen wir etwa den Aphorismus, dem die soeben zitierte Formulierung entstammt. Dort schreibt Nietzsche davon, dass jene modernen Menschen, denen er sich durch das „wir“ zuschlägt, „verschiedene Moralen“ haben und mitunter „bunte Handlungen“ vollziehen.⁷³ Darin liegt zweifelsohne eine Diagnose der Moderne, deren Anklänge sich auch schon bei Hegel finden und die Nietzsche hier nur bewusster und unverblümter ausspricht: Die Moderne muss beschrieben werden als ein Raum jenseits der Gewissheit, die durch die Verbindlichkeit eindeutig orientierender Prinzipien geschaffen wird. In diese Richtung weist auch Nietzsches Forderung, die Aufklärung einen Schritt weiter zu treiben – dieser Schritt führt dann allerdings über das Subjekt und seinen freien Willen, die für die Philosophie der Moderne so wichtig sind, hinaus.⁷⁴ Nietzsche hält ein Vielleicht für alles, was sich angesichts einer solchen Diagnose noch sagen lässt,⁷⁵ und er fordert

71 Nietzsche, *Jenseits*, 127.

72 Nietzsche, *Jenseits*, 152.

73 Ibid.

74 Nietzsche, *Jenseits*, 35.

75 Mehr als ein Vielleicht lässt sich über die Zwecke und die Vernunft nicht sagen, so behauptet Nietzsche bspw. in der *Morgenröthe*: „Vielleicht! – Um über dieses Vielleicht hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt und jen-

dazu auf, den experimentellen und vorläufigen Charakter, den das Leben unter den Bedingungen der Moderne unweigerlich annimmt, nicht zu leugnen, sondern zu lernen, sich in ihm, so unbequem es in manchen Fällen auch sein mag, einzurichten. „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“⁷⁶ fordert er deshalb. Erst im Verzicht auf die Gewissheit der Wahrheit kann die Aufklärung tatsächlich zur Aufklärung werden und sich von ihren mythologischen Verstrickungen, die der Gewissheit als solcher inne- wohnen, lösen. Auch ein solches Programm lässt noch viele Fragen offen. Noch wenig greifbar ist, was mit einem Philosophieren jenseits der Gewissheit, ja, wie sich gezeigt hat, vielleicht sogar jenseits des Philosophie- rens gemeint sein kann. Was ist das, ein Philosophieren des Vielleicht an den Rändern der Philosophie?

seits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selber gewürfelt und gewettet haben“, Nietzsche, *Morgenröthe*, 122.

76 Nietzsche, *Morgenröthe*, 274.

