

Nietzsches Gefährlichkeit

Das Problem der Gewalt bei Nietzsche und seinen Rezipienten.

Peter PÜTZ

Die vor allem in unserem Jahrhundert zunehmenden Fälle von Gewaltanwendung wecken immer wieder die Frage nach deren Protagonisten und Propheten. In den überwiegend eifertigen Antworten gilt dabei Nietzsche häufig als geistiger Vater der Untaten von Herrschern und Henkern in aller Welt. Halten wir uns allerdings nur an den Terminus „Gewalt“, so finden wir nur wenige aufschlußreiche Belege. Beiläufig ist einmal die Rede von der „Gewalt“, einer Aufgabe für frei denkende Menschen oder von der „Gewalt“, die sie über ihr Für und Wider gewinnen sollen (I, 443).¹ An anderer Stelle heißt es mit Berufung auf den Staat der griechischen Antike: „Die Gewalt giebt das erste Recht“², und im gleichen Sinne argumentiert der Verfasser von „Menschliches, Allzumenschliches“ gegen die Sozialisten, wenn er ihrem Grundsatz, die gegenwärtige Besitzverteilung sei das Ergebnis fortschreitender Ungerechtigkeit und Gewaltsamkeit, entgegenhält: „Die ganze Vergangenheit der alten Cultur ist auf Gewalt, Sklaverei, Betrug, Irrthum aufgebaut“³. Wir stoßen also bei Nietzsche auf keinen vielschichtigen oder gar zwiespältigen Gewaltbegriff, der für uns heute einerseits die brutale Rechtsverletzung, andererseits aber auch die staatlich legitimierte Machtausübung umfassen kann. In diesem zweiten Sinne ist Gewalt nach herkömmlicher Staats- und Gesellschaftstheorie nicht von vornherein verwerflich, sondern gilt als Substrat jeder Sozietät. Um unwillkürliche Gewalt einzelner Individuen zu verhindern oder einzudämmen, beruft sich der Staat auf das Prinzip kontrollierter Gewalt. Zu den staatsrechtlichen Mitteln der Kontrolle gehört die seit dem Beginn der Neuzeit zur Debatte stehende Gewaltenteilung. Die Spanne zwischen staatlicher Gewaltausübung und den Bedürfnissen der Individuen ist je nach Gesellschaftssystem und politischem Klima verschieden. Sie gehört zu den unaustilgbaren Antagonismen zwischen Ordnungsfunktionen des gesellschaftlichen Lebens und den Bestrebungen der Einzelinteressen. Das Verhältnis zwischen der Gewalt durch einzelne und der eines kontrollierten Gemeinwesens gleicht einer Waage:

1 Nietzsche: IV, 2, S.14f.

2 Ders.: III, 3, S.356

3 Ders.: IV, 2, S.303

Werden auf der einen Seite Gewichte zugelegt, entsteht auf der anderen das ausgleichende Bestreben, ebenfalls zu beschweren. Wird die Gewalt des Staates als zu drückend empfunden, üben einzelne Gewalt gegen ihn aus; darauf reagiert der Staat wiederum mit einem gesteigerten Einsatz seiner Machtmittel. Der Zustand fehlender Gewalt gegen den Staat entsteht dann, wenn der staatliche Zugriff in rigidester Omnipotenz alle Gegenbewegungen im Keime erstickt oder wenn seine eigene Gewaltanwendung von der Gesamtheit seiner Bürger delegiert, kontrolliert und akzeptiert wird.

Von alledem ist bei Nietzsche kaum die Rede. Er versteht unter Gewalt nicht die von einer Gesellschaft getragene Machtausübung, sondern die Herrschaft, die man über sich selbst gewinnt oder die brutale Rechtsbrechung, die er der Sklaverei, dem Betrug und Irrtum an die Seite stellt. Er setzt die Gewalt einzelner nicht der des Staates gegenüber, sondern erkennt analog zu seinem moralphilosophischen Grundsatz an der Wurzel des Rechts das Unrecht, die Gewalt. So wie er in der Moral und in der Proklamation der Nächstenliebe den Haß der Schwachen und *décadents* erblickt, so entdeckt er im Recht des Staates sein Gegenteil. Aus diesen Stellen ist klar ersichtlich, daß Nietzsche Gewalt nicht verherrlicht, nicht einmal verharmlost. Er sieht sie vielmehr auch da noch an ihrem verheerenden Werke, wo man ihr abgeschworen zu haben glaubt. Er reißt den friedlichen Werten den Schleier vom Gesicht und findet auch in ihm noch Züge der Brutalität. In „Jenseits von Gut und Böse“ bezeichnet er den Versuch, innerhalb eines Gemeinwesens auf Verletzung, Ausbeutung und „Gewalt“ verzichten zu wollen, als eine „gute Sitte“, fügt allerdings hinzu, daß ein solcher Staat, wollte er nicht von vornherein zum Tode verurteilt sein, nach außen hin Stärke an den Tag zu legen habe: „er wird der leibhafte Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehen, Übergewicht gewinnen wollen“⁴ — eine Einsicht übrigens, die angesichts imperialer Bestrebungen von Ländern, die Gleichheit auf ihrem Banner tragen, von beklemmender Aktualität ist.

Wollen wir das Problem der Gewalt bei Nietzsche weiterverfolgen, so dürfen wir uns nicht bloß auf ihren Terminus beschränken. Was ihre vermeintliche oder tatsächliche Gefährlichkeit ausmacht, ist nicht an dieses einzelne Wort geknüpft, sondern resultiert aus einem Umfeld verwandter Begriffe und Bilder, die der Propagierung bedenkenloser Taten und Untaten sehr wohl Vorschub leisten könnten und bei den Nationalsozialisten und Faschisten wohl auch geleistet haben. Das gilt insbesondere für die als Schlagwörter benutzten Wendungen:

4 Ders.: VI, 2, S.217f.

„blonde Bestie“, „Übermensch“ und „Wille zur Macht“.

Alfred Bäumler hat in seinem 1931 erschienenen Buch „Nietzsche. Der Philosoph und Politiker“ die theoretischen Grundlagen für die faschistische Nietzsche-Rezeption gelegt. Im selben Jahr erschien in den „Nationalsozialistischen Monatsheften“ ein Aufsatz von Joachim Günther, der sich für eine stärkere Adaption Nietzsches durch den Nationalsozialismus einsetzt. Er rühmt den Philosophen wegen der Herrschaft der männlichen Tugenden wie Zucht, Mut, Härte, Nüchternheit, Freiheit, Dienst und Aktivität.⁵ Es gelte, dem Beispiel Mussolini zu folgen, der sich in Italien sehr viel nachdrücklicher als die Deutschen auf Nietzsche berufe. Interessant ist zu erfahren, wie Joachim Günther den extremen Individualismus und andere wenig volksnahe Ideen Nietzsches mit dem Gemeinschaftskult des Dritten Reiches in Einklang bringt: Damit, so lautet seine Argumentation, jeder einzelne Bürger nicht einen allzu lebhaften Willen zur Macht verspürt, wird dieser nur den Führern zugestanden, während das Volk seinen Freiheitsdrang zu zügeln habe. Solche Auslegungen Nietzschescher Gedanken, sowie die Tatsache, daß Hitler und Hermann Rauschning in ihren Gesprächen Nietzsches Namen ins Spiel bringen und ihren eigenen Eliteanspruch von ihm herzuleiten versuchen, haben dazu geführt, im Autor des „Zarathustra“ den geistigen Ahnherrn des Faschismus zu sehen. Wer sich nach 1945 mit ihm beschäftigt, kann an dieser Frage nicht vorübergehen. Thomas Mann, der, wie seine Briefe und Tagebücher bezeugen, bis zu seinem Lebensende Nietzsche den höchsten Respekt erweist, distanziert sich entschieden von dessen Verehrung der Renaissance-Potentaten und setzt das Schicksal Deutschlands mit dem des Philosophen in Beziehung. Ähnlich lautende Ansichten kennen wir von so ungleichen Autoren wie Otto Flake, Stefan Andres und Arno Schmidt. Letzgenannter äußert sich im „Leviathan“: „Sehr schuldig war auch Nietzsche, der Machtverhimmler; er hat eigentlich die Nazi-Tricks gelehrt . . . , der maulfertige Schuft“.⁶ Am unerbittlichsten ist Nietzsches Verurteilung vor dem Tribunal orthodoxer Marxisten. Sie erblicken in ihm nichts anderes als den präfaschistischen Mörder der Vernunft. Selbst Georg Lukács sieht sich zu keiner differenzierteren Beurteilung imstande und zieht in seinem Buch „Die Zerstörung der Vernunft“ eine direkte Linie von Schelling über Nietzsche zu Hitler. Er attestiert dem Propheten des Übermenschen in der Manier eines oberlehrerhaften Zensors eine „nicht alltägliche Begabung“,⁷ meint aber im übrigen, daß Nietzsche

5 Joachim Günther: Nietzsche und der Nationalsozialismus. In: Nationalsozialistische Monatshefte 2, 1931, S.560–563

6 Arno Schmidt: Leviathan. Frankfurt 1963 (Bibliothek Suhrkamp), S.57

7 Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau 1962, S.350

gedanklich dem Hitlertum objektiv noch näher stehe, als sich Bäumler und Rosenberg das je vorgestellt hätten. Solche pauschalen Verurteilungen hat Nietzsche nach 1945 in beiden Teilen Deutschlands sowie im gesamten Ostbereich des dialektischen Materialismus gefunden, nicht dagegen in Frankreich, Italien und Amerika, wo die Nietzsche-Forschung trotz kritischer Einstellung nicht zum Erliegen kam. Daß die „International Nietzsche Bibliography“ in Amerika und die neue kritische Gesamtausgabe von den Italienern Colli und Montinari erarbeitet wurden, bestätigt diese Tatsache.

Seit Anfang der 70-er Jahre macht sich allerdings ein Wandel in den deutschsprachigen Ländern des Westens bemerkbar. Das Interesse an Nietzsche wächst zunehmend, wie die steigende Zahl und mehr noch das Niveau der Publikationen beweisen. Über etwaige Gründe der verstärkten und differenzierteren Nietzsche-Rezeption lassen sich vorerst nur Vermutungen anstellen: Ausdruck, aber auch zugleich Vehikel dieser Entwicklung sind die seit 1967 zügig fortschreitende historisch-kritische Ausgabe, die seit 1972 erscheinenden „Nietzsche-Studien“ sowie die „Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung“. Die immer anspruchsvoller werdende Beschäftigung mit dem umstrittenen Philosophen hat eine weitere Ursache in der fortschreitenden wissenschaftlichen Analyse des Faschismus und seiner Wurzeln. Die Resultate deuten dabei eher auf Nietzsches Distanz als seine Nähe zum Nationalsozialismus. Es wächst die Auffassung, daß Nietzsches Übermensch nicht primär biologisch zu verstehen ist, daß er vor allem als Bild menschlicher Vornehmheit nichts mit der posaunenhaften Selbstin-thronisation Hitlers und seiner Adepten gemein hat, daß vor allem Nietzsches Eingeständnis der eigenen *décadence* und seine radikale Intellektualität weit entfernt von jedwedem Machtrausch sind.

Solche Abgrenzungsversuche können sich übrigens berufen auf Vorbehalte von Faschisten, die sich in der Beurteilung Nietzsches keineswegs einig waren. Die vorhin genannten Bäumler und Günther repräsentieren nur den einen Teil nationalsozialistischer Stellungnahmen; der andere verhielt sich wesentlich zurückhaltender oder sogar ablehnend. Hier ein Beispiel für viele: In seinem 1937 erschienenen Buch „Nietzsche und der Nationalsozialismus“ ist Heinrich Härtle bestrebt, Nietzsches politische Gedankenwelt trotz aller Gemeinsamkeiten mit dem Faschismus dennoch scharf von diesem abzugrenzen. Er moniert vor allem die Reichsfeindlichkeit des Philosophen, den Mangel eines organischen Volksbegriffs sowie seinen Internationalismus.

Es wundert uns heute nicht, daß die Nationalsozialisten einem Intellektuellen mißtrauten, der „Germanen und andre Rüpel“,⁸ „Germanen und andre Schwer-

8 Nietzsche: VI, 3, S.243

füssler“⁹ in einem Atemzug nennt, der die Germanen für die „Alkohol-Vergiftung Europa’s“¹⁰ hält und der schließlich folgendes Urteil fällt: „Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine.“¹¹ Doch mehr als von der Erinnerung an solche Wendungen und stärker noch als von dem Mißtrauen so mancher Faschisten wurde die zunehmende Nietzsche-Rezeption von einer Seite unterstützt, von der man es bei oberflächlicher Betrachtung am wenigsten vermutet hätte. Unorthodoxe Marxisten wie Herbert Marcuse und Adorno erweckten im Zusammenhang mit ihrer wirkungsmächtigen Ausstrahlung zugleich eine neue Aufmerksamkeit für Nietzsche. Marcuse rühmte die befreiende Kraft seiner Umwertungen, die Gesetz und Ordnung durchbrächen; Adorno sah Affinitäten zu seinem eigenen Denken in Nietzsches radikaler Negativität, seiner strikten Verweigerung von Endgültigkeit, und in der jugoslawischen Zeitschrift „Praxis“ wurde Nietzsche von Danko Grlić gegen den Vorwurf des Ästhetizismus verteidigt.¹² Es schien, als würde Nietzsche ausgerechnet auf dem Rücken der Linken aus dem Dunstkreis des Faschismus ins Freie getragen. Sogar in den osteuropäischen Ländern, in Polen, Bulgarien vor allem und am frühesten in Ungarn melden sich seit den siebziger Jahren die Zeichen für eine Umwertung Nietzschescher Umwertungen.

Wenn uns die divergierenden Stellungnahmen zu Nietzsches Einfluß auf den faschistischen Mythos der Macht dennoch keine Klarheit verschaffen, dann liegt es nahe, einige zentrale Begriffe und Bilder im Kontext seiner Schriften zu untersuchen und aus dem Interpretationsbefund Schlüsse auf mögliche Wirkungen zu ziehen. Betrachten wir als Beispiele die „blonde Bestie“, den „Übermenschen“ und den „Willen zur Macht“, so werden wir uns wundern über die Spanne zwischen dem Text und seiner Rezeption. In der „Genealogie der Moral“ begegnen wir der vielzitierten „blonden Bestie“, die als Inbegriff germanischen Herrentums verstanden worden ist, wobei die ethnische — die Faschisten sagen „rassische“ — Zuordnung an dieser Stelle nur aus dem Worte „blond“ abzuleiten ist. Nietzsche erklärt in diesem Zusammenhang die Herkunft von „Gut“ und „Böse“ aus dem, was er die „Sklavenmoral“ der Eifersüchtigen nennt, die ihre Ressentiments gegen Stärke und Vornehmheit durch Verteufelung der Überlegenen abregierten. Diese dagegen stünden auf der anderen Seite, hätten einen anderen Begriff von „Gut“, den sie nicht erst als Komplementärkategorie

9 Ders.: VI, 3, S.246

10 Ders.: VI, 2, S.410

11 Ders.: VI, 3, S.33

12 Danko Grlić: L’antiesthétisme de Friedrich Nietzsche: In: Praxis 2, 1966, S.338-342. Vgl. zu diesem ganzen Komplex: Peter Pütz: Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie. In: Nietzsche-Studien 3, 1974, S.175-191

zu dem scheelsüchtigen Begriff des Schlechten bildeten, sondern den sie spontan durch ihre Taten setzten. So streng in ihrer Sitte, so selbstbeherrscht in den Schranken ihrer Kommunität, würden sie, sobald sie in die Fremde kämen, nicht viel besser als Raubtiere. Befreit vom sozialen Zwang ihrer Heimat, breche die Wildheit aus ihnen hervor und halte sie schadlos für die angestaute Begierde, die nach lange gebotener Einfriedung zur Entladung dränge, so daß es zu der scheußlichen Abfolge von Mord, Brandschatzungen und Folterungen komme, wie wir sie aus der Geschichte der Eroberungszüge kennen. Und nun kommt der entscheidende Satz: „Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Thier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildniss zurück“ — und nun folgt ein noch wichtigerer Nachsatz, der bei der faschistischen Rezeption immer unterschlagen worden ist: „römischer, arabischer, germanischer, japanischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger — in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich“¹³. Nichts deutet also auf das Privileg einer nordischen Rasse, sondern gemeint ist eine bei allen Völkern zeitweise hervortretende Schicht erobere-rungslüsterner Krieger, die wie Agamemnon und Achill Großes und zugleich Grausames vollbringen, die, indem sie ihrer Wildheit freien Lauf lassen, dafür sorgen, daß die Dichter etwas zu singen haben. Diese eher sarkastische als triumphierende Analyse historischen Heldentums wurde von den Faschisten in mehrfacher Weise verfälscht: Sie wurde erstens als eindeutige Aufforderung zur Gewalt interpretiert und zweitens als ein Vorrecht der Arier beansprucht, obwohl Nietzsche dieselben Eigenschaften den Semiten, nämlich den Arabern, attestiert. Die Blondheit der Bestie ist erst recht nicht mehr auf die Haarfarbe der Germanen zu beziehen, wenn man auch noch die genannten Japaner miteinbezieht. Mir erscheint es daher einleuchtend, „blonde Bestie“ überhaupt nicht auf eine besondere ethnische Gruppe zu beziehen, sondern einem Vorschlag Detlef Brennecks¹⁴ zu folgen und in der viel mißbrauchten Wendung eine Metapher für den Löwen zu sehen, zumal im Kontext dieser Stelle mehrfach von „Raubtier“, vom „Raubtiergewissen“ usw. die Rede ist. Die gelb-braune Mähne des männlichen Löwen wäre dann nicht mehr Sinnbild nordischer Blondheit und Bevorzugung, sondern einer allen Völkern durchbrechenden Animalität, die in Nietzsche keinesfalls nur Bewunderung, sondern ebensowohl Erschauern erweckt. Von der grundsätzlichen Bedeutung solcher Antagonismen

13 Nietzsche. VI, 2, S.289

14 Detlef Brennecke: Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts. In: Nietzsche-Studien 5, 1975, S.113-145

in Nietzsches Denken wird noch die Rede sein.

Sie sind auch nicht zu übersehen, wenn wir uns einem zweiten Begriff zuwenden, der zu einem Reizwort für angemäßte Superiorität geworden ist: Gemeint ist der Übermensch. Er bildet das zentrale Thema aller Lehren Zarathustras, spielt auch in den Spätschriften Nietzsches eine wichtige Rolle - und dennoch ist es schwer, wenn nicht gar aussichtslos, seine Züge oder wenigstens seine Umrisse zu konturieren. Am ehesten ist er noch durch Negationen, wenn nicht zu bestimmen, so doch von falschen Fixierungen zu befreien: Der Übermensch dient keinem Ideal, huldigt keinem Gott, bekämpft in sich keine Triebe und Neigungen, überläßt sich aber auch nicht den hemmungslosen Begierden eines machthungrigen Autokraten. Er ist weder keusch noch brünstig, sondern hat eine Art von Unschuld der Sinne. Statt christlicher Nächstenliebe empfindet er Freundschaft zu denen, die er selbst auswählt, er segnet nur, aber verdammt nicht. Er wird mehrfach ein „aus sich rollendes Rad“ oder „Kind“ genannt. Er kennt keine Diskrepanz zwischen Gebot und Neigung und gleicht damit eher der schönen Seele im Sinne der Klassiker als dem gleichnamigen Übermenschen, der in Goethes „Faust“ aufgrund des klaffenden Widerspruchs zwischen seinem Titanismus und seiner Erbärmlichkeit vom Erdgeist in die Schranken verwiesen wird. Der Übermensch im Sinne Nietzsche ist niemand, der strebend sich bemüht, der zerrissen wird vom Willen zur Tat und trostlosester Zerknirschung, sondern Zarathustras utopischer Entwurf ist ein Mensch, der nichts ausschließt, sich nicht an die nur partielle Gültigkeit einer philosophischen, moralischen oder politischen Doktrin verliert, sondern der die Totalität seiner Möglichkeiten in sich bewahrt und sich weder durch Askese noch durch Libertinage an irgendeine Partikularität verliert. Er soll herrschende und erstrebte Ideale und Werte immer nur überwinden, er soll nichts erreichen oder sich verfestigen. Die Konzeption des Nietzsche'schen Übermenschen trägt weniger das Merkmal des „Über“ im Sinne des lateinischen „super“ oder „supra“ als das des „Hinüber“ im Sinne von lateinisch „trans“. So wie Zarathustra über die Werte und Wahrheiten hinaussteigt, so will er im Bild des Übermenschen auch seinen eigenen Standpunkt und seine menschlich-allzumenschliche Sehnsucht nach dem rettenden Ufer überwinden. Ausdruck dieses „über“ im Sinne von „hinüber“ sind die bei Nietzsche ständig wiederkehrenden Motive und Metaphern der Überfahrt, des Meeres, der Boote und Schiffe, deren Ankunft immer wieder zu einem neuen Aufbruch wird. Die angelsächsische Übersetzung des „Übermenschen“ in „superman“ ist die falscheste aller nur denkbaren, und die Identifikation Hitlers und Himmlers mit Zarathustras Utopie ist das absurdeste Mißverständnis; denn wann hätten diese Herren sich je für überwindenswert gehalten?

Wir kommen zum dritten wirkungsmächtigen Zentralbegriff, zum „Willen zur Macht“. Alfred Bäumler — sein schon genanntes Buch erschien 1931 — sieht im Willen zur Macht den Kerngedanken Nietzschescher Metaphysik, die als geschlossenes System im letzten, unvollendeten Werke vorliege. Wille zur Macht sei die Formel für das Grundgesetz des Werdens, das in einem unaufhörlichen Kampfe jedem das Seine zuweise, dem Starken die Herrschaft, dem Schwachen das Sklaventum. Wer über den stärksten Willen verfüge, habe den gerechtesten Anspruch, sei im Besitz der tiefsten Wahrheit, betreibe die beste Politik. In der letztgenannten glaubt Bäumler Nietzsches teutonischen Angriff auf die Urbanität der westeuropäischen Länder zu erkennen, durch den ein neuer Staat des nordischen Menschen etabliert werden solle. Nietzsches unübersehbare Hochschätzung Frankreichs deutet Bäumler als provokatorische Geste, mit der er sich im Reiche lediglich habe Gehör verschaffen wollen.

Sprechen gegen die faschistische Adaption der „blonden Bestie“ und des „Übermenschen“ Argumente, die aus einer genaueren Textinterpretation zu gewinnen waren, so läßt sich die Usurpation des „Willens zur Macht“ bereits durch den Nachweis editorischer Fehlleistungen entlarven, Fehlleistungen allerdings, die nicht von ungefähr geschahen, sondern die Interessen und Intentionen der Herausgeber und Interpreten verraten. Unter dem Titel „Der Wille zur Macht. Studien und Fragmente“ erschien 1901 im XV. Band der sog. Großoktavausgabe erstmals eine Zusammenstellung von knapp 500 Aphorismen aus dem Nachlaß der 80-er Jahre. In der 1906 erschienenen Krönerschen Taschenausgabe schwoll der „Wille zur Macht“ bereits auf über 1 000 Bruchstücke an. Herausgeber waren Peter Gast und Nietzsches Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche, die als militante Verfechterin imperialistischer und antisemitischer Ideen bereits auf vehementeste Kritik ihres Bruders gestoßen war. Es ist vor allem Karl Schlechtas Verdienst, die absichtsvolle Komposition des Nachlasses unter dem einen Zentralbegriff als Fälschung erwiesen zu haben, denn nur ein geringer Bruchteil des im Nachlaß Gefundenen ist von Nietzsche für den vorübergehenden Plan eines „Willens zur Macht“ konzipiert worden. Die Masse der übrigen Fragmente gehört in ganz andere Zusammenhänge, die dann Colli und Montinari in ihrer Kritischen Gesamtausgabe sondiert und publiziert haben. Heute wissen wir, daß Nietzsche zwar an einem Werk mit dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte“ arbeitete, daß er aber in einem Brief an Peter Gast vom 26. Februar 1888 die Publikation einer solchen Schrift bereits nachdrücklich ausschloß und im September desselben Jahres auf das ganze Vorhaben verzichtete. Der Nachlaß der Jahre 1888 / 89 endet nicht mit einer Propagierung des Willens zur Macht und einem, wie Bäumler meinte,

teutonischen Angriff des Reiches auf den Westen, sondern mit dem Entwurf einer „großen Politik“ und mit Proklamationen gegen das Haus Hohenzollern — einem Pamphlet übrigens von derart vernichtender Verachtung, daß sich, daran gemessen, der „Antichrist“ geradezu wie ein Gebet ausnimmt.

Nicht nur die philologische Korrektur der Nachlaßedition, sondern auch die Intention des Nietzscheschen Philosophierens verbietet es, den „Willen zur Macht“ zum dominierenden Prinzip seines Denkens zu erklären. Daß er nicht die alleinherrschende Instanz bleibt, sondern eine gleichrangige Partnerin, ja Gegenspielerin erhält, hat Karl Löwith gezeigt.¹⁵ Gemeint ist die von Nietzsche so enthusiastisch begrüßte Idee der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“. Somit zeigt sich abermals ein fundamentaler Widerspruch: Einerseits regiert im Menschen der Drang zur Selbstüberwindung und Steigerung, also Wille zur Macht; andererseits kennt alles Werden mit seinem Gesetz von der Erhaltung der Kräfte nur die unabänderliche Wiederholung des ewig Gleichen. Wie kann der Wille zur Macht über das Bestehende hinausgelangen, wenn der Kreis der dauernden Wiederkehr immer nur dasselbe bringt? Wie ist der von Nietzsche erhoffte „neue Mensch“ denkbar, wenn die „ewige Wiederkunft“ doch nur die Perpetuierung des alten Menschen zuläßt? Auch hier stoßen wir auf unversöhnlich scheinende Gegensätze.

Die wenigen, aber paradigmatischen Textproben aus dem Umkreis des Problems von Macht und Gewalt haben erwiesen, wie weit der überprüfbare Sinn eines Textes und seine Rezeption auseinanderklaffen. Nietzsches Adaption erscheint aus der Sicht philologischer Interpretation als ein Bündel von Mißverständnissen. Doch der Vergleich zwischen Text und Wirkung hat die Kluft zwischen beiden nur gezeigt, nicht aber erklärt, wie es trotzdem zu einer solchen Wirkung kommen konnte. Damit stehen wir vor dem grundsätzlichen Problem der Deutung und Fehldeutung überlieferter Worte und Gedanken. Generell gilt, daß jeder Text funktional mißbräuchlich ist. Auf Kants kategorischen Imperativ haben sich die Widerstandskämpfer gegen Hitler, aber auch Leiter von Konzentrationslagern berufen; im Zeichen von Christi Kreuz sind viele gesegnet, aber auch viele gefoltert worden. Kein Satz ist gegen Ursurpation gefeit, keiner ist gegen seine Verkehrung immun. Wenn schon feststeht, daß jedes Wort funktional mißbräuchlich ist, so stellt sich im Falle Nietzsches die zusätzliche Frage, ob seine Worte nicht bereits intentional den Mißbrauch provozieren, ob sie nicht gleichsam einen besonders niedrigen Erhitzungsgrad haben und daher rascher als andere in Flammen des Hasses und der Gewaltsamkeit auflodern.

15 Karl Löwith: Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Berlin 1935, 21956

Daraus könnte folgen, daß die Usurpation seiner Vorstellungen gar nicht auf Mißverständnissen, sondern auf konsequenter Erfüllung ihres Sinnes beruhte.

Dagegen ist allerdings einzuwenden, daß Nietzsches Intention gerade nicht auf ein Beim-Wort-nehmen einzelner Sätze zielt, daß Zarathustra vielmehr ein Befolgen seiner Lehren unnachlässig bekämpft und nichts ärger fürchtet, als Jünger zu haben. Seine Sprüche bilden, insgesamt gesehen, alles andere als ein System eindeutiger oder auch nur tendenziell gleichgerichteter Anweisungen. Damit stehen wir vor der mehrfach angedeuteten grundsätzlichen Divergenz, ja Widersprüchlichkeit in Nietzsches Philosophieren, das sich aus seinem innersten Kern intentional gegen Ursurpation sperrt. Um diesen Gedanken zu vertiefen, müssen wir seinen Denkansatz in gebotener Knappheit skizzieren. Das führt uns, vordergründig betrachtet, vom Thema der Gewalt und seiner Rezeption für eine Weile fort, bringt aber das notwendige Fundament für die Frage, ob und wie Nietzsche verstanden oder mißverstanden werden kann.

*

Widersprüchliche Äußerungen Nietzsches finden sich im Bereich der Ästhetik, zur Frage nach der wechselnden Einschätzung von Kunst und Erkenntnis, zu Problemen der Moral, Religion und Psychologie sowie zu den bedeutenden Repräsentanten der Kunst und Philosophie. Autoritäten werden verworfen, wieder anerkannt, abermals abgelehnt usw. So ergeht es Sokrates, Epikur, Schopenhauer, Wagner — um nur wenige Namen zu nennen. Sie alle gewinnen und verlieren Nietzsches Wertschätzung mehrfach, entweder in einem Atemzug oder im Laufe der Zeit. Kaum einer der Großen kann vor dem wechselhaft und widersprüchlich Urteilenden bestehen; zu den wenigen beständigen Autoritäten gehören Goethe und, abgesehen von ihrer Lehre und Wirkung, auch die Person Jesu, mit dessen Passion sich Nietzsche als Märtyrer der Erkenntnis noch im geistigen Zusammenbruch identifiziert, wenn er an Peter Gast und Georg Brandes mit „Der Gekreuzigte“¹⁶ unterschreibt. Die Mehrdeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit in Nietzsches Urteilen über Fragen der Philosophie, Kunst und Wissenschaft sowie über Künstler und Denker ist derart irritierend, daß dem Interpreten jeder Faden entgleitet, bevor er ihn mit einem anderen, quer- oder entgegenlaufenden, verknüpft hat. Alle Versuche einer Systematisierung, einer Fundierung des Gesamtwerkes auf einen Grundgedanken oder ein einheitliches Denkprinzip sind

16 Nietzsche: In: Ders.: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. München 1954–56, Bd. 3, S.1350

bisher gescheitert. Kompetente Interpreten haben daher die innere Widersprüchlichkeit in Nietzsches Werk erkannt und nicht zu harmonisieren versucht: hierzu gehören so verschiedene Autoren wie Bertram, Löwith, Jaspers, Horkheimer, Adorno und Heidegger. Andere haben die Widersprüchlichkeit durch vereinseitigende Hervorhebung einzelner Aspekte beseitigen wollen: Alfred Bäumler, indem er den „Willen zur Macht“ zum dominierenden Prinzip erhob, und Georg Lukács, indem er Nietzsches aufklärerische Komponente verleugnete und bei ihm nur die Zerstörung der Vernunft zu erkennen meinte.

Außer den genannten Deutungen lassen sich andere Möglichkeiten erwägen, mit denen die Widersprüchlichkeit in Nietzsches Werk beseitigt oder wenigstens erklärt werden könnte. Biographische Untersuchungen weisen auf pathologische Züge des Verfassers hin, die im Spätwerk zunehmend krasser werden, den geistigen Zusammenbruch des Kranken ankündigen oder diesen gar in Form logischer Unordentlichkeit vorwegnehmen, so daß bereits vor 1889 keine konzise philosophische Konzeption habe entstehen können. Abgesehen davon, daß eine solche Argumentation wenig für das Werk und noch weniger für dessen Wirkung erschließt, mißversteht sie Widersprüchlichkeit von vornherein als Depravation philosophischen Denkens und reagiert auf Abweichung von eingefahrenen Bahnen gedanklicher Operationen mit ärztlichem Ratschlag. Nietzsches Versuch, erstarrte Normalität durch Destruktion ihrer Mechanismen aufzubrechen, wird dadurch vereitelt, daß ebendiese Normalität zum Maßstab gesetzt wird, der über wahr (gesund) und unwahr (krank) zu befinden hat, obwohl man gerade von Nietzsche hätte erfahren können, welche erkenntnisschärfende Funktion die Krankheit hat.

Außer der pathologischen Erklärung der Widersprüchlichkeit bietet sich eine historisch-philologische an. Sie unternimmt es, die divergierenden Äußerungen Nietzsches verschiedenen Phasen zuzuordnen und damit in eine Entwicklungsreihe einzugliedern. Doch abgesehen von immanenten Schwierigkeiten, die einer säuberlichen Einteilung des Gesamtwerkes im Wege stehen, gibt es noch weitere Bedenken gegen die Auflösung der Widersprüche durch ein Phasen-Modell. Zeigt uns schon der Text das Nebeneinander divergierender Urteile, so verstärkt sich die Wirkung dieses Nebeneinander in der Geschichte der Nietzsche-Rezeption. Hierbei zeigt sich (z.B. im Falle Th. Manns, Robert Musils, Gottfried Benns u.a.), daß die Rezipienten Nietzsches Schriften nicht allein durch das Filter des Phasenschemas lesen. Sie finden vielmehr eine fundamentale Zwiespältigkeit vor, die sich nach ihrer Auffassung durch das Gesamtwerk zieht. Widersprüchliche Positionen werden nicht als historisch auseinanderliegende, sondern als miteinander rivalisierende aufgefaßt. Die eine Erkenntnis ist nicht wahrer oder

unwahrer als die andere, nur weil sie von Nietzsche zeitlich früher oder später registriert worden ist. Nur das Zusammendenken der Widersprüche kann dem Problembewußtsein Nietzsches gerecht werden, nicht aber die einebnende Verteilung einander widerstreitender Äußerungen auf bestimmte Phasen.

Immer noch stehen wir beim Problem divergierender Urteile und sind noch keinen Schritt vorwärts gekommen. Wir haben allerdings einige Irrwege und Sackgassen kennengelernt, die uns nicht weiterführen: Weder Nietzsches Pathologie noch die Phaseneinteilung seiner Schriften erklärt oder überwindet die irritierende Widersprüchlichkeit seines Denkens. Eine dritte Möglichkeit bietet sich an, die grundsätzlichen Positionen miteinander zu verbinden, indem antinomisches Denken selbst als Nietzsches methodisches Prinzip anerkannt wird. Eine Reihe gegensätzlicher Begriffe und Bilder in Nietzsches Sprache scheinen auf eine fundamental antinomische Denk- und Vorstellungsstruktur hinzuweisen. Schon in der „Geburt der Tragödie“ steht dem hellen Kunst- und Naturelement des Apollinischen das dunkle des Dionysischen gegenüber. Jenes begrenzt und vereinfacht, dieses überströmt die Grenzen und drängt zu einer alle Gegensätze umfassenden Einheit. Den Bildern vom Apollinischen und Dionysischen korrespondiert eine Fülle von Duplizitäten und Antagonismen. Apoll verkörpert das Prinzip der Individuation und Vielheit, Dionysos dagegen die Aufhebung der Individuation im quasi mystischen Einheitserlebnis. Polaritäten nach demselben Schema bilden Traum und Rausch, Optimismus und Pessimismus, Heiterkeit und lustvolles Entsetzen, und auch das Prinzip der Gewalt oder Macht bleibt nicht ohne seinen Gegensatz. Wie dem Dionysischen das Apollinische entgegensteht, so dem gewalttätigen Drang nach Expansion das gewaltlose Spiel des aus sich rollenden Rades. Es geht hier nicht darum, das Moment der Macht aus Nietzsches Denken zu eskamotieren, seiner offensichtlichen Gefährlichkeit den Zahn zu ziehen, um ihn partout politisch zu verklären. Wohl aber geht es darum, den Willen zur Macht nicht in einer von seinem Autor ungewollten Alleinherrschaft zu belassen.

Die Antagonismen von Apollinischem und Dionysischem, von Machtsteigerung und spielerischer Gewaltlosigkeit scheinen denen recht zu geben, die den Gegensatz für Nietzsches letztes, irreduzibles Denkprinzip halten. Demgegenüber gibt es jedoch genügend Äußerungen von ihm, die sich gegen den Widerspruch als Instrument der Wahrheitsfindung wenden. Nur einige, besonders signifikante, sollen hier zur Sprache kommen: „Die Antithese ist die enge Pforte, durch welche sich am liebsten der Irrthum zur Wahrheit schleicht“¹⁷ oder: „Es giebt keine

17 Nietzsche: IV, 2, S.165

Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes — und von denen aus fälschlich in die Dinge übertragen“.¹⁸ (Nachlaß, Herbst 1887) Aufgrund dieser Einwände ist es nicht mehr zulässig, eine antithetische Denkstruktur als Grundprinzip des Nietzscheschen Philosophierens anzusetzen: denn sogar dem des *Widerspruchs* wird nun *widersprochen*. Die Antithese hat damit ihre Geltung als notwendiges oder gar einziges Instrument der Erkenntnis verloren, denn sie wird von Nietzsche als bloß bewußtseinsimmanente Mechanik durchschaut. Sie hat keine ontologische Verbindlichkeit, sondern ist nur logische Konstruktion.

Divergenzen und Widersprüche häufen sich und scheinen sich bis zur völligen Sinnauflösung zu überschlagen. Wollen wir es nicht bei der Resignation vor Nietzsches purer Anhäufung diffuser Behauptungen belassen und können wir auch kein antithetisches Denkprinzip als Grundlage eines Systems erkennen, so gilt es, über die Widersprüche hinaus nach Anhaltspunkten zu suchen, die die Gegensätze zwar nicht versöhnen, wohl aber in Gegensatz zum Prinzip der Gegensätzlichkeit treten können. Als äußeres Zeichen und erster Anhaltspunkt hierfür bietet sich an, was Schlechta die „merkwürdige Monotonie in der Gesamtaussage“ nennt.¹⁹ Bei aller Divergenz und Widersprüchlichkeit durchzieht ein gleichsam denkstilistischer Gleichklang Nietzsches Gesamtwerk. Er resultiert zum Teil aus der Verwandtschaft der in immer neuen Variationen behandelten Grundthemen. Gleiche oder ähnliche Phänomene werden in ständig wiederkehrenden oder nur wenig abgewandelten Formulierungen umkreist, ohne daß in einem systematischen Zusammenhang logisch nachprüfbarer Erkenntnisfortschritte erzielt werden. Die im Spätwerk immer häufiger auftretenden und immer ausführlicher werdenden Selbstzitate aus früheren Schriften bekunden trotz aller Wandlungen und Brüche den Willen zu strikter Kontinuität. „Ecce homo“ und die Vorrede zur „Genealogie der Moral“ zeigen, daß Nietzsche bestrebt ist, seine Werke als eine Einheit gedeutet zu wissen. Wiederholt spricht er von der „gemeinsamen Wurzel“, vom „Grundwillen der Erkenntnis“, vom „Einswerden“. Die Widersprüchlichkeit der Einzelurteile finden ihren Widerpart in der „Monotonie“ als Ausdruck erstrebter Einheit. Damit kann antithetisches Denken nicht mehr als alleiniges Grundprinzip des Werkes aufgefaßt werden: „Wenn irgend etwas unsre *Vermenschlichung*, einen wahren thatsächlichen *Fortschritt* bedeutet, so ist es, daß wir keine excessiven Gegensätze, überhaupt keine Gegen-

18 Ders.: VIII, 2, S.48

19 Karl Schlechta: In: Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. München 1954-56, Bd. 3, S.1435

sätze mehr brauchen . . . “.²⁰ (Nachlaß, Frühjahr 1888) Nietzsche knüpft die Beseitigung der Antithesen an einen geschichtlichen Prozeß, der entweder bereits zu seinem Ziel gelangt sein sollte oder in Zukunft gelangen wird. In beiden Fällen liegt seiner Erwartung eine utopische Vorstellung zugrunde, denn faktisch bewegt sich sein Denken ständig in Widersprüchen. Das Streben nach ihrer Aufhebung steht also im Kontrast zu ihrer vorerst weiter bestehenden Herrschaft. Der Gedanke eines die Gegensätze umfassenden Ganzen artikuliert sich zwar nur als Desiderat, doch als solches stemmt es sich den massiv andrängenden Widersprüchen entgegen. *Tatsächliche* Zerrissenheit und *ersehnte* Einheit sind getrennte, aber komplementäre Momente in Nietzsches Philosophieren.

Damit kommen nach den Antagonismen die Fragen nach Ganzheit und Einheit in den Blick, denen wir uns im folgenden zuwenden. Schon die Kulturkritik in Nietzsches frühen Schriften, insbesondere der „Geburt der Tragödie“ und der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, richtet sich gegen die Aufsplitterung in viele Einzelbegriffe und wissenschaftliche Disziplinen, gegen die Arbeitsteilung und den Mangel einer geistigen Einheit Deutschlands, der in scharfem Kontrast zur nationalen Neugründung des deutschen Reiches steht. In seinen Frühschriften verherrlicht Nietzsche den antiken Mythos als verlorenen Garanten eines universalen Zusammenhangs aller Erscheinungen, ohne sich dem mythoszerstörenden Bann moderner Bewußtheit zu entziehen. Auch in seinen späteren Schriften gibt er inmitten aller Antagonismen die Bemühungen um ein umfassendes Ganzes nicht auf. Was aber verbirgt sich nun hinter diesem übergreifenden Zusammenhang, nachdem er ihn nicht mehr allein im Bild des antiken Mythos darstellt, und der dennoch alle Fragen nach Wahrheit und Lüge, Kunst und Erkenntnis umfaßt und entscheidet? Die Antwort scheint, zumindest terminologisch, einfach zu sein, da sich ein ständig beschworenes Wort aus Nietzsches Schriften aufdrängt: Das „Leben“ ist Grund und Zusammenhang, der alles Seiende bedingt und umgreift. Die Nietzsche-Literatur ist voller Unbehagen über die Unbestimmtheit dieses Begriffs, wenn überhaupt von „Chiffre“ die Rede sein sollte. Auch die vor allem im Nachlaß der 80-er Jahre oftmals wiederholte Beteuerung, die Formel für das „Leben“ sei „Wille zur Macht“, hat keine bleibende Geltung, da sie durch die Idee von der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, wie wir gesehen haben, konterkariert wird (vgl. Löwith); denn wie kann der „Wille zur Macht“ den Menschen über seine bisher gesetzten Grenzen hinausführen, wenn das eherne Fatum des Kreises den Fortgang allen Geschehens bestimmt? Aus der Unbeantwortbarkeit dieser Frage ergibt sich, daß jede spezifizierende Deutung des

20 Nietzsche: VIII, 3, S.241

intendierten Ganzen, d.h. des „Lebens“, die Totalität dieses Prinzips einengt und dem Widerspruch zugänglich macht; die Bestimmung des Ganzen führt zum Verlust seiner Universalität. Nietzsche kann das „Leben“ nur begreifen als die durch fortschreitende Negation von Bestimmtheiten zu erstrebende und offen zu haltende Totalität. Dieser Begriff ist der vorerst einzig dem „Leben“ angemessene, seiner Regellosigkeit und Widersprüchlichkeit standhaltende, und zwar nicht im Hegelschen Sinne der *Versöhnung*, sondern der *Duldung* der Gegensätze. Zur Totalität des „Lebens“, die Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ noch in den Mythos der Griechen projiziert, gehört die radikale Offenheit und die Bejahung selbstzerstörerischer Antagonismen, auch noch des Nichts als eines komplementären Momentes der Totalität. Nicht das Erkennen und Anerkennen des *Nichts*, sondern dessen Vertuschung und Verstellung durch Christentum und Moralität wird von Nietzsche als *Nihilismus* gebrandmarkt.

Die Totalität als begriffliche Hilfskonstruktion für Nietzsches Vorstellungen vom antiken Mythos und für seinen späteren Entwurf des „Lebens“-Mythos führt jedoch nicht zu einer parareligiösen Anbetung, zur Beschwörung eines mythischen Urgrundes, sondern ist verbunden mit modernen Bestrebungen nach exakter Erkenntnis und mehr noch mit dem Bewußtsein der Erkenntnisproblematik. Sie zeigt sich bereits in der Unzulänglichkeit der Sprache: „Jedes Wort ist ein Vorurtheil“.²¹ heißt es, oder: „Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge untereinander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit“.²² Die Worte sind nicht nur unzureichende, sondern auch falsche, weil verfälschende Instrumente; einerseits sind wir auf sie angewiesen, andererseits dienen sie uns nicht nur nicht, sondern liegen uns im Wege. Die sprachlich-begriffliche Fixierung eines Phänomens erfaßt dieses nicht in seiner Totalität, sondern nur in Teilaspekten und verführt dazu, beim Partikulären beruhigt zu verweilen. Sie unterschlägt die Vielseitigkeit und Vielsinnigkeit des zu Erkennenden und damit seine intendierte Ganzheit: „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘“.²³ Damit ist der Begriff genannt, mit dem sich die Methode des Nietzscheschen Denkens am zutreffendsten bezeichnen läßt. Das ständig erneuerte Bemühen, die Totalität des „Lebens“ zu begreifen, scheitert und sieht sich zurückgeworfen auf relative Einzelurteile, die sich untereinander anfechten. Durch dauernden Wechsel des Standpunktes, wie Nietzsche ihn sein ganzes Werk hindurch praktiziert, erscheint

21 Ders.: IV, 3, S.215

22 Ders.: III, 2, S.340

23 Ders.: VIII, 1, S.323

das intendierte Totum in stets neuen Abschattungen, die sich gegenseitig widersprechen, neutralisieren und andere Blickpunkte suchen lassen. Eine solche perspektivische Betrachtungsweise relativiert einerseits die Einzelurteile, bewahrt sie jedoch andererseits vor einseitiger Verfestigung und hält den Blick frei für die als Feld offener Möglichkeiten zu bewahrende Totalität. Die andauernde Vereinzelung einer Perspektive zur universal gültigen These würde ein Ideal und damit ein lebensfeindliches Prinzip etablieren.

Im Horizont der wechselnden Perspektiven erhalten Gegensätze und Widersprüche eine neue Funktion. Da die vielfältigen Aspekte des Ganzen niemals vollzählig und erst recht nicht gleichzeitig zur Geltung kommen können, fixiert die perspektivische Betrachtung zunächst die Extreme, so daß der Anschein einer eindeutigen Antinomie entsteht. In Wirklichkeit jedoch fungieren die Gegensätze als Pole, die das Totum durch Extreme markieren, zwischen denen unendlich viele andere Perspektiven möglich sind. Da die Antithese das denkbar Weiteste umgreift, ist sie am ehesten geeignet, die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten zu umfassen. Die Pole sind daher keine absoluten Gegensätze, sondern extreme Korrelate, die auf eine — wenn auch letztlich nicht fixierbare — Totalität bezogen bleiben. Die Widersprüche haben damit nicht nur eine auflösende und relativierende Funktion, sondern sie sind notwendige Mittel eines modernen Perspektivismus, der zum unumgänglichen Erkenntnis- und Darstellungsinstrument geworden ist. Ob die intendierte Totalität vom frühen Nietzsche als „Mythus“ oder vom späteren als „Leben“ bezeichnet wird, sie hat zum Inhalt seinen eigenen mythischen Entwurf; die Methode seines Erkennens ist dagegen der Perspektivismus. Das Erkenntnisziel ist der *Mythos* des Propheten, der Erkenntnisweg der *Perspektivismus* des Skeptikers. Mir scheint übrigens, daß manche sog. Dekonstruktivisten dieses erstrebte Ziel des Zusammenhangs bei Nietzsche unterschlagen, sein Denken bei alleiniger Anerkennung einer puren Vernetzung von einander widersprechenden Signifikanten verkürzen und damit hinter seinen Reflexionsstand zurückfallen.

Beide Intentionen, Weg und Ziel, bleiben immer getrennt und sind doch aufeinander bezogen: der alleinige Wille zur mythischen Erneuerung müßte sich in grundlose Spekulation verirren, die den Exaktheitsansprüchen moderner Wissenschaftlichkeit nicht standhalten könnte; die jeweilige Festlegung auf wechselnde Perspektiven dagegen verlöre den umfassenden Zusammenhang aus den Augen und reduzierte die Suche nach dem Ganzen auf losgelöste Partikel, auf Einzeldisziplinen und singuläre Wahrheiten. Der tiefere und letztlich unauflösbare Widerspruch in Nietzsches Werk liegt darin, daß sich Widersprüchlichkeit und Totalität als Gegensätze feindlich gegenüberstehen und dennoch

zusammenwirken müssen. Diese sich ständig als Antagonismus auswirkende Duplizität bestimmt sämtlich Fragen der Erkenntnis, Kunst und Politik, die einerseits alle ihren Ursprung in der quasi mythischen Totalität des „Lebens“ haben, andererseits aber den perspektivischen Vereinzelnungen durch die Skepsis der Moderne ausgesetzt sind.

*

Wir kommen nach diesen grundsätzlichen Überlegungen zurück zu unserer Frage, ob Nietzsches Texte nicht nur funktional mißbräuchlich sind, sondern auch intentional einer gewalttätigen Anwendung durch Wort und Tat Vorschub leisten. Aufgrund seiner hier dargelegten prinzipiellen Verweigerung von Einsinnigkeit kann diese Frage verneint werden. Ein Denken, der den Willen zur Macht mit der Idee der ewigen Wiederkunft konterkariert, der die große Gesundheit preist und sich selbst als *décadent* erkennt, der kein Ebenbild des alten Gottes mehr sein *will* und kein Ebenbild des neuen sein *kann*, der wie Dionysos, mit dem er sich in seinen letzten Briefen identifiziert, zwar nicht von den Mänaden, wohl aber von seinen inneren Gegensätzen zerrissen wird, ein solcher ist nicht geeignet, das intellektuelle Substrat zu Hitlers „Mein Kampf“ zu liefern.

Wenn das Fehlen einer intendierten Gewaltsamkeit feststeht, wenn Nietzsche ihr sogar mit unaufhörlichen Widerrufeln entgegenarbeitet, dann erhebt sich allerdings ein neuer Einwand, ob nicht gerade der Mangel an *intentionaler* Eindeutigkeit den Grad der *funktionalen* Mißbräuchlichkeit erhöht. Wenn das Werk eines so wirkungsvollen Philosophen derart divergierende, ja widersprüchliche Ansätze und Tendenzen enthält, läßt es aus ebendiesem Grunde die verschiedensten Rezipienten ein, das ihnen Gemäße aus dem Gesamtzusammenhang herauszulösen, zu isolieren und aufgrund der so erreichten Einsinnigkeit damit zu agitieren. Diesem Einwand muß stattgegeben werden. Zugleich jedoch eröffnet er folgende Überlegung: Ein Werk von derart ausbeutbarer Vieldeutigkeit läßt sich nicht nur zum Zwecke der Machtverherrlichung usurpieren, sondern kann in einer veränderten historischen Situation ebenso zum Kampf *gegen* Herrschaft und Gewalt herangezogen werden, was sich in gleichem Maße von einer systematisierten Ideologie nicht sagen läßt. Obwohl einst Bäumler, Rosenberg und Hitler Nietzsches Namen im Munde führten, ist seine Hinterlassenschaft zwar kein geschlossenes Gebäude, das gegen Mißbrauch gefeit wäre, wohl aber ein noch längst nicht erschöpfter Steinbruch für den Bau einer intellektuell zwar radikalen, aber potentiell freieren Welt. Auch der Fall Nietzsche lehrt uns, daß Erkenntnis allein noch nicht gut oder böse ist, sondern daß sie es wird, je nachdem wo und

wie ihr Geist weht. Dieser wird erst wertig durch die Verbindung mit seinem Widerpart: der Macht. An ihr hat er seine Bewährungsprobe, ob er zum Vehikel der Unterdrückung degeneriert oder die Entfaltung der Freiheit befördert. Unsere verantwortungsbewußte Wachsamkeit gebührt daher weniger der vermeintlichen Gefährlichkeit der Erkenntnis als den Trägern der Macht und denen, die ihnen dazu verhelfen.

Nietzsche-Zitate nach: Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1967 ff. (Die römische Ziffer kennzeichnet die Abteilung, die arabische deren Bandzahl).

ニーチェの危険性

ペーター・ピュッツ

ニーチェと彼の読者における Gewalt の問題は、なによりもまず彼のテキストの意図と受容とのあいだに明らかな食い違いをもたらす。たとえば《ブロンドの野獣》、《超人》、《力への意志》といった破壊的効果の著しい中心的な形象や概念にそれははっきりと現れる。さらにニーチェの場合には一意的であるかに思われたどんな意図も彼の認識論的遠近法主義によって徹底的に疑問視されることで、解釈学的アポリアは一層先鋭なものとなる。しかも撤回や否認でさえいぜん最終的な言葉たりえず、それどころか矛盾の原理さえもが最後には論駁される。たとえそれがたんに要請として呼び出された統一性のためにすぎないにせよ。