



Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 173–91

CHRISTINE BLÄTTLER

Austreibung der Schatten?

Die fröhliche Wissenschaft gegen ihre neuen Bewunderer verteidigt

ZITIERVORGABE:

Christine Blättler, »Austreibung der Schatten?: Die fröhliche Wissenschaft gegen ihre neuen Bewunderer verteidigt«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 173–91 <https://doi.org/10.37050/ci-12_08>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)

This version is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

SCHLAGWÖRTER: Anthropozentrismus; Conatus; Foucault, Michel; Nietzsche, Friedrich - Die fröhliche Wissenschaft; Spinoza, Baruch - Ethik

AUSTREIBUNG DER SCHATTEN?

Die fröhliche Wissenschaft gegen ihre
neuen Bewunderer verteidigt

Christine Blättler

ÜBER ZWANGSOPTIMISMUS UND DESSEN KEHRSEITE

Gegenwärtig scheinen sich verschiedene medien- und techniktheoretische Diskurse darin einig zu sein, dass Anthropozentrismus zu kritisieren sei. Einst richteten sich philosophische Vorstöße, die ein »Ende des Menschen« formulierten, gegen ein reduziertes Bild vom Menschen in der Moderne, das diesen einseitig als vernünftig handelnden *homo faber* bestimmte. Zwar wird heute auch auf diese Einsprüche referiert, allerdings zugrunde gelegt, dass »der Mensch« tatsächlich die Welt unterdrücke und ausbeute. Dabei werden Unterschiede sowohl bezüglich der historischen Konfiguration wie des diskursiven Kontexts verwischt, mit denen sich eine anthropozentrismuskritische Stoßrichtung verändert hat. Handelte es sich einst darum, mit einer Spitze gegen Humanismus für sich reklamierende Positionen die Menschen dezentrierenden gesellschaftlich-strukturellen Veränderungen theoretisch entsprechend zu reflektieren,¹ soll nun gerade umgekehrt im Zeichen ökologischer Überlegungen einer menschlichen Verfügungsgewalt Einhalt geboten werden; sachlich und argumentativ schließt dies an eine Modernekritik an, die die Idee eines »freigestellten Menschen« (Blumenberg) als frevlerisch verurteilt.² In der Ökologiediskussion gilt der menschliche Faktor als Verursacher allen Übels, wie in der Anthropozän-These unterstellt wird, welche »die Menschheit als treibende Kraft hinter den planetarischen Transformationen unseres Planeten« ansieht.³ Unreflektiert bleibt hier, dass gesellschaftliche Verhältnisse mit trans-

¹ Vgl. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), bes. Kap. IX und X.

² Dieses Ansinnen lässt sich in der Tradition von Friedrich Georg Jünger verorten, vgl. Friedrich Georg Jünger, *Perfektion der Technik* [1944] (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010), S. 175–77.

³ Bernd M. Scherer u. Katrin Klingan, »Einführung«, in: *Das Anthropozän-Projekt. Eine Eröffnung* (Berlin: Matthes&Seitz, 2013), S. 2–7 (S. 3).

humanem und heteronomem Charakter lediglich verdeckt werden und sogar »ein menschliches Antlitz« bekommen,⁴ während umgekehrt Anthropozentrismuskritik als Heilsversprechen auftritt, das Überleben von Welt und Menschheit doch noch zu gewährleisten. Liegt das Problem tatsächlich in einer anthropozentrischen Perspektive oder nicht vielmehr in deren Verabsolutierung, die Bedingtheiten, seien sie speziesgemäß, individuell oder sozial, gerade nicht bedenkt? Und liegt nicht vornehmlich das Problem in lebensweltlichen Verhältnissen, die Menschen Erfahrungen machen lassen, die sie an den Rand drängen? In dieser Hinsicht setzt sich Anthropozentrismuskritik dem Verdacht aus, mit den Verhältnissen zu kollaborieren anstatt sie zu hinterfragen. Dies trifft noch einen Affirmationsdiskurs, der reale Zumutungen nicht nur aus dem Blick verliert, sondern diese nicht einmal mehr zu benennen vermag. Wäre es nicht an der Zeit, euphorische Anthropozentrismuskritik wie rezentrierenden Neohumanismus gleichermaßen daraufhin zu befragen, warum und wie sie auch heute wieder artikuliert werden? Dass »der Mensch« in die wissenschaftliche wie weitere gesellschaftliche Diskussion zurückgekehrt ist, zeigt sich nicht zuletzt am Befund einer »anthropologischen Wende«.⁵ Während ein historisch geschulter Blick diesen *turn* als neuerliche Konjunktur begreift, reflektiert ein medienanthropologischer Zugriff auf die jeweiligen Bedingtheiten in de- wie rezentrierenden Ansätzen. Wenn anthropologische Fragestellungen entsprechend als jeweils situierte verstehbar werden, lässt sich etwa auch menschliche Handlungsmacht auf ihre Bedingtheit hin medial reformulieren, anstatt an einer einseitigen kausallogischen Ursache-Wirkungs-Relation festzuhalten.

Im ökologischen Kontext wird menschliches Handeln mit einem Begriff von Überleben konfrontiert. Zunächst soll dafür an die »Spaltung«⁶ des Lebensbegriffs erinnert werden, der durch explizite oder implizite Unterscheidungen einen Begriff des Lebens in einen des Überlebens überführt. In diesem Sinne kommen jedem Überlebensbe-

⁴ So Falko Schmieder, »Urgeschichte der Nachmoderne. Zur Archäologie des Anthropozäns«, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 3.2 (2014), S. 43–48 (S. 48).

⁵ Vgl. *Die anthropologische Wende / Le tournant anthropologique*, hg. v. Anita Horn u. a. (Basel: Schwabe, 2014).

⁶ Falko Schmieder, »Überleben – Geschichte und Aktualität eines neuen Grundbegriffs«, in *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*, hg. v. Falko Schmieder (München: Fink, 2011), S. 9–29 (S. 16).

griff »Momente (bio-)politischen (Sprach-)Handelns« zu,⁷ die besonders die begrifflichen Zäsuren und die mit ihnen kulturhistorisch vermittelten Deutungsmuster betreffen. Im historischen Verlauf als auch im zeitgleichen Auftreten lassen sich verschiedene Problembereiche unterscheiden; Falko Schmieder hebt vier historische Zäsuren hervor, die alle einer anthropologischen Wesensbestimmung von Überleben entgegenstehen: Im späteren 18. Jahrhundert tritt Überleben als Merkmal von Verzeitlichung auf und kennzeichnet eine Rhetorik von alt und neu dahingehend, dass etwas veraltet ist und sich überlebt hat. Eine zweite Zäsur wird daran ersichtlich, wie der Begriff in Theorien eines historischen Wandels von Natur und Gesellschaft verwendet wird, besonders mit Darwins Einsatz der Formel »survival of the fittest« in der 5. Auflage seines *On the Origins of Species* von 1869. Eine dritte historische Zäsur markiert den Begriff von Überleben nach der Shoah. Die bereits erwähnte Ökologiedebatte zeigt eine vierte begriffliche Zäsur an, die nicht nur mit einer »extreme[n] Ausweitung«⁸ der Wortverwendung einhergeht, sondern sich auch nicht mehr auf vergangene, vielmehr zukünftige Katastrophen bezieht. Schmieder stellt hier eine »als begriffliche Zäsur zu fassende ver-rückte Wiederkehr des Überlebensbegriffs auf dem Feld der Ökologiediskussion« fest, die »auf ein grundsätzlich prekär gewordenes Verhältnis von Mensch und Natur, Vergangenheit und Zukunft, gegenwärtigen und kommenden Geschlechtern« hindeutet.⁹ Damit verbundene Ängste drücken sich in Weltuntergangsszenarien aus und imaginieren auch literarisch »Zukunft als Katastrophe«.¹⁰ In den Wissenschaften versuchen computerbasierte Klimasimulationen, unverfügbare und eben auch unberechenbare Eigendynamiken wenigstens im Modell zu beherrschen, und Ökophilosophien bieten positive Weltanschauungen an. Ein historisch geschärftes Sensorium hört in apokalyptischen Narrationen jeder Couleur einen »vornehmen Ton«¹¹ wiederkehren und diagnostiziert prognostische wie prophetische Visio-

⁷ Ebd.

⁸ Schmieder, *Überleben*, S. 17; zu den vier Zäsuren vgl. S. 16–18.

⁹ Ebd., S. 11.

¹⁰ Eva Horn, *Zukunft als Katastrophe* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2014).

¹¹ Vgl. Immanuel Kant, »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« [1796], in *Akademie-Ausgabe* (Berlin: Reimer, 1900 ff.), Bd. XXII, S. 387–406; Jaques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* [1983] (Paris: Galilée, 2005).

nen als »neue[] Hybrid-Religionen«,¹² die sich ihre eigenen Geschichten zurechtlegen.

Gerade die einst programmatisch als große Erzählung verabschiedete und so oft geschmähte klassische deutsche Geschichtsphilosophie zeugt von einem Problembewusstsein, das sie aktuell bedenkenswert macht. Sie konzeptualisierte nämlich den Widerspruch zwischen aktiv, bewusst und selbstbestimmt konzipierten Subjekten und der Unverfügbarkeit der Geschichte, d. h. der Erfahrung, dass Menschen auch in der Moderne die Geschichte nicht machen können. In heutigen Theoriedebatten scheint dies jedoch vergessen zu sein. Derzeit dominante Ökophilosophien, wie etwa prominent von Rosi Braidotti, verfolgen eine Strategie des Empowering: Wir brauchen schöne und starke, prophetische und visionäre Erzählungen, die imstande sind, es mit der Religion des Kapitalismus aufzunehmen, damit wir die Gegenwart gestalten können.¹³ Problematisch ist nicht allein, dass diese selbsternannt »post-säkulare [...] Spiritualität«¹⁴ sich als Theorie anbietet und sozusagen nicht bei ihren Leisten als Weltanschauung bleibt, sondern überdies eine Programmatik vertritt, die sich positivem Denken verschreibt. Derartige Ökophilosophien kommen dem florierenden Markt selbstoptimierender wie esoterischer *positive thinking* Programme auch sprachlich sehr nahe, aber in ihrem affirmativen Gestus finden sich weder Parodie noch Ironie und vor allem keine Negativität. Umgekehrt wird Negatives en bloc diskreditiert und eine Missstände beanstandende Kritik tendenziell zu einem Schimpfwort.¹⁵ »Melancholie« steht bei Braidotti als Überbegriff für alle negativen Gefühle, jeglichen Mangel, aber auch für Krankheit und Trauma. Diese Melancholie, die passiv, untätig und leidend mache, solle verabschiedet und in positive produktive Energie umgeformt werden,¹⁶ die Aufforderung dazu lautet: Transformier die Wunde und geh aus deiner melancholischen Starre hinaus. Treffend hat

¹² Heinz Dieter Kittsteiner, *Out of control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses* (Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2004), S. 307.

¹³ Vgl. Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge u. a.: Polity Press, 2006), S. 258, S. 273.

¹⁴ Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), S. 48.

¹⁵ Vgl. Braidotti, zuletzt: *The Posthuman*.

¹⁶ Vgl. Braidotti, *Transposition*, S. 201.

Judith Butler dies als »compulsory optimism«¹⁷ bezeichnet, der es unmöglich, reales Leiden zu avisieren und zu benennen.

Folgerichtig wird alles Negative aus entsprechenden konzeptuellen Ansätzen vertrieben. Als Stichwortgeber Nummer eins dient dafür Gilles Deleuze. Schon vor zehn Jahren bezeichnete Slavoj Žižek Deleuze – mit Blick auf dessen Fangemeinde – als »Ideologen des Spätkapitalismus«¹⁸ und machte den aktuell begeisterten Deleuze-Leser im Yuppie aus. Dieser Befund benennt ein Rezeptionsproblem in einer Zeit, in der gouvernementale Strukturen längst diversifiziert, flach, kreativ, selbstorganisiert, segmentiert und mannigfaltig funktionieren. Selbsternannt widerständiges Denken¹⁹ harmoniert mit gegenwärtigen Regierungsweisen, und ein Begehren nach kreativer Selbstverwirklichung assoziiert sich mit dem ökonomischen Kreativitätsimperativ.²⁰ Beide setzen auf ein idealisiertes freiheitliches Spiel von Kräften und Individuen, das für Kritik keine Begriffe hat und damit auch die kritikwürdigen Gegenstände theoretisch nicht fassen kann. Die Nivellierung suggeriert geradezu, dass aktivere Partizipation möglich und Kritik entsprechend überflüssig würde.

Als Stichwortgeber fungieren ebenso, vermittelt über Deleuze und seine listigen Lektüren, Spinoza und Nietzsche. Schon in Deleuzes Spinoza-Buch werden die positiven Affekte hochgehalten und mit Nietzsches Selbststeigerung zusammengedacht – eine Lesart, die sich bis heute findet. Gerade deshalb lohnt es, sich Nietzsche selbst und seiner *Fröhlichen Wissenschaft* zuzuwenden, einer Schrift, die sich weder mit Zwangsoptimismus identifizieren noch – trotz der Polemik – zu Parolen kristallisieren lässt. Diesen aktuellen Usancen gegenüber soll hier eine andere Lektüre greifen. Den Titel dafür regte Walter Benjamins kleine Schrift *Hebel gegen einen neuen Bewunderer verteidigt* an, die mit den

¹⁷ Siehe Ingrid M. Hoofd, »Between Baudrillard, Braidotti and Butler: Rethinking Left-Wing Feminist Theory in Light of Neoliberal Acceleration«, *International Journal for Baudrillard Studies*, 7.2 (July 2010), S. 1–24.

¹⁸ Slavoj Žižek, *Die politische Suspension des Ethischen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), S. 128.

¹⁹ Vgl. Braidotti, *Transpositions*, S. 141.

²⁰ Siehe dazu *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, hg. v. Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann u. Thomas Lemke (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000); *Kritik der Kreativität*, hg. v. Gerald Raunig u. Ulf Wuggenig (Wien: Turia+Kant, 2007); Andreas Reckwitz, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung* (Berlin: Suhrkamp, 2012).

Sätzen beginnt: »Da hat sich an Hebel wieder einmal eine Null angehängt. Und so wenig der unermessliche Wert dieses Autors davon berührt wird, darf man das zum Anlaß nehmen, ihn von neuem sich schätzungsweise vor Augen zu führen.«²¹ Es geht hier nicht darum, Nullen zu verteilen, wiewohl Nietzsche schon von allen und für alles reklamiert wurde. Im »Bergwerk dieses Denkers ist jedes Metall zu finden: Nietzsche hat alles gesagt und das Gegenteil von allem«, so dass sein italienischer Herausgeber Giorgio Colli forderte: »Zitieren verboten.«²² Der folgende Text verzichtet nicht ganz auf Nietzsches Original-Ton, es geht indes vor allem darum, ein paar Punkte in Erinnerung zu bringen und damit – gegenläufig zum affirmativen Stichwortgeber, zu dem er gegenwärtig gerne gemacht wird – »dunkle Seiten« Nietzsches zu markieren. Die Überlegungen organisieren sich entlang der Stichworte Schatten, Leiden, Negativität.

SCHATTEN

In einem ersten Schritt lässt sich mit Schatten alles Dunkle, Unbewusste, Passive, Leidende und Erleidende adressieren, das unter die erwähnte Kategorie der Melancholie fällt. Wenn man sich nun den verschiedenen Schattenfiguren bei Nietzsche zuwendet, wird rasch ersichtlich, wie sie sich nicht mit einer klassischen hell-dunklen Aufklärungsmetaphorik fassen lassen, vielmehr Perspektiven und Prozesse thematisieren und Spannungen exponieren. Man mag zuerst an den Schatten Gottes aus dem berühmten Aphorismus um »Gott ist tot«²³ denken, in dem befürchtet wird, dass Gottes Schatten wohl noch Jahrtausende gezeigt werden wird und deshalb auch sein Schatten noch besiegt werden müsse. Im nachfolgenden Aphorismus nennt Nietzsche entsprechend verschiedene Schatten Gottes, vor denen sich zu hüten sei: die vermenschlichende Vorstellung der Welt als organisches, lebendiges

²¹ Walter Benjamin, »Hebel gegen einen neuen Bewunderer verteidigt«, in *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. III (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972), S. 203–06 (S. 203). Die Stelle bezieht sich auf Hanns Bürgisser, *Hebel als Erzähler* von 1929.

²² Giorgio Colli, *Nach Nietzsche* [1974] (Frankfurt a.M.: EVA, 1983), S. 209.

²³ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (München: dtv, 1980), III: *Fröhliche Wissenschaft* (FW), III, Nr. 108, S. 467. Werke Nietzsches werden im Folgenden mit der Sigle KSA, Bandnummer, Werktitel und Seitenzahl zitiert.

Wesen, die teleologische Vorstellung des Weltalls als Maschine, die ästhetische Vorstellung eines geordneten Kosmos, die normative Vorstellung von einer gesetzmäßigen Natur. Der Schatten zielt hier auf ein »Nachleben«²⁴ Gottes, und obgleich jeweils nur ein Schatten, lassen sich die Menschen weiterhin von ihm in Bann ziehen und halten mit »irrthümliche[n] Glaubenssätze[n]«²⁵ an ihm fest. Eine Austreibung der Schatten erledigt das in Rede stehende Problem allerdings nicht, sondern verdrängt es lediglich und befördert gerade dadurch seine Wiederkehr.

Eine weitere Schattenfigur begleitet Nietzsches Wanderer, der das Licht liebt und sich bewusst ist, dass mit dem Schatten auch das Licht verschwindet.²⁶ Der Schatten wiederum, den es nur von etwas Materiellem wie hier dem Körper gibt, ist dem Wanderer kein unterwürfiger Knecht, sondern ein geistreicher Gefährte, der mit ihm nur so weit geht, wie dieser das Licht nicht scheut.²⁷ Im Gespräch tritt der menschliche Schatten als eine Art Doppeltgänger auf, der das Ich befragt, an sich zweifeln lässt und sich erkennen hilft. Er beruhigt als trauer Begleiter, und beunruhigt, ohne unheimlich werden zu müssen,²⁸ etwa durch Necken, was den Wanderer sagen lässt: »Sei ernsthaft, lieber Narr!«²⁹ Das Spiel nicht nur mit dem eigenen Schatten als Soliloquium, auch das Zwiegespräch mit Geistern aus dem Schattenreich des Hades, toten Philosophen und ihren Gedanken, die keine eigenen Schatten mehr werfen, sondern selber Schatten sind, schärft den eigenen Geist und dient dem Erkenntnisprozess. Philosophische Traditionen werden so nicht direkt, nämlich als Dogmen übernommen, die Unterwerfung verlangen, sondern können eigene Denkwege eröffnen – im besten Fall sind es »Gedanken von der Art, welche Gedanken macht.«³⁰ Dafür braucht man viele Dinge »nicht aus ihrem Schatten-Dasein erlösen« zu »wollen,

²⁴ Vgl. *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, hg. v. Martin Treml u. Daniel Weidner (Paderborn: Wilhelm Fink, 2007).

²⁵ Nietzsche, KSA, III: FW, Nr. 110, S. 469.

²⁶ Vgl. Nietzsche, KSA, II: *Menschliches, Allzumenschliches II. 2. Der Wanderer und sein Schatten* (1880) (WS), S. 535–704 (S. 538).

²⁷ Vgl. ebd., S. 703.

²⁸ Vgl. Sigmund Freud, »Das Unheimliche«, in *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1999), Bd. XII, S. 227–68 (S. 246–49).

²⁹ Nietzsche, KSA, II: WS, S. 539.

³⁰ Ebd., Nr. 214, S. 647.

sonst werden sie, als Gedanke und Wort, unsere dämonischen Herrn«,³¹ und allzu Ungeduldige leisten ihnen lediglich »Frondienste« und bleiben »Parteilgänger«. ³² Im Schattenzwiegespräch lässt sich etwas »doppelt aus[]drücken«, erhält »einen rechten und einen linken Fuß«, was Erkenntnis als einen Prozess veranschaulicht: »Auf Einem Bein kann die Wahrheit zwar stehen; mit zweien aber wird sie gehen und herumkommen.«³³ Verstärkt wird diese Beweglichkeit dadurch, dass sich je nach Lichteinfall der Schatten verändert, er größer oder kleiner wird.

Licht wird hier ganz konventionell als Leitmetapher für Aufklärung und Erkenntnis aufgenommen, jedoch weder seinem traditionellen Gegensatz, der Dunkelheit, gegenübergestellt, noch der damit tradierten Wertung. Umgekehrt dient der Schatten keineswegs einer Apologie des Obskurantismus. Vielmehr markiert er als epistemologische Metapher eine eigene Art von Dialektik der Aufklärung,³⁴ die einer entsprechenden Erkenntnistheorie aufträgt, Licht und Schatten zugleich zu bedenken und das Zusammenspiel von Materialität und Perspektive, Lichteinfall und Schattenwurf als wesentlich zu berücksichtigen. Deutlich zeigt sich dies auch am Bild des Mittags: Beim südlichen Mittagsstand der Sonne fallen keine Schatten, für einen Moment steht die Szenerie in steilem Licht still und reglos, mit einem »Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte«, »ein Tod mit wachen Augen«. ³⁵ Die direkt und schattenlos ausgeleuchtete Szenerie veranschaulicht ein zeitloses Jetzt, stillgestelltes Leben, »schweres Glück«. Für einen Moment setzt das Mittagsbild Kontingenz außer Kraft und glänzt mit Ewigkeit, gerade so, wie Generationen von Philosophen sich ihre unveränderliche Ideenwelt imaginiert haben. Wenngleich »nicht unangenehm«, ³⁶ ein willkommenes Ruhekissen, markiert hier Nietzsche deutlich das Problem einer Erkenntnistheorie, die sich aufs gleißende schattenlose Licht kapriziert und darüber das wechselhafte Leben verliert.

Demgegenüber zeugt ein Wissen des Schattens von Nietzsches Umdrehung des Platonismus. Schattenfiguren kennt die Philosophie

³¹ Nietzsche, KSA, II: *Menschliches, Allzumenschliches II. 1. Vermischte Meinungen und Sprüche*, Nr. 374, S. 526.

³² Nietzsche, KSA, II: WS, Nr. 266, S. 667.

³³ Ebd., Nr. 13, S. 548.

³⁴ Vgl. ebd., Nr. 221, S. 654.

³⁵ Ebd., Nr. 308, S. 690.

³⁶ Ebd.

besonders aus Platons Höhle, der damit eine nicht nur erkenntnistheoretische, genauso ästhetische und ethische Urszene befestigte. So bildwie wirkmächtig bestimmt das Gleichnis die Schatten als Trugbilder, lediglich Abbilder von Abbildern, und lokalisiert sie topographisch, epistemologisch und normativ zuunterst in der Hierarchie. Nietzsche prägte die Formel vom »umgedrehte[n] Platonismus«,³⁷ die Deleuze auf seiner eigenen philosophischen Bühne in Szene setzte. Platonismus umkehren heißt nicht etwa, dass die Erscheinungen an die Stelle der Ideen treten. Vielmehr setzt der Philosoph hier auf die Schatten, um einen »Diskurs über die Stofflichkeit der körperlosen Dinge: der Phantasmen, Idole und Trugbilder« zu stiften.³⁸ Diese Schatten sind damit nicht mehr als Produkte einer Nachahmung bestimmt, sondern werden als Ergebnisse komplexer Akte begreifbar. Platons Darstellung vom Lichtspiel der Schatten macht die Höhle als hervorragenden »Ort der Künstlichkeit«³⁹ deutlich und legt kinematographische Lesarten nahe; auch als »Gehäuse der Reflexion«⁴⁰ wirft sie Bilder und Töne einfach oder mehrfach zurück, bricht sie und setzt sie wieder zusammen.

LEIDEN

In der Affirmationseuphorie wird gerne übersehen, dass Nietzsche nicht das Leiden anklagte, sondern das Mitleid. Im Mitleid als christlichem Tugendimperativ machte er das exemplarisch reaktive, nämlich Lebenskräfte schwächende und ressentimentgeladene Verhalten aus, das weder den Bemitleideten, und im Selbstmitleid auch nicht sich selbst helfe, noch etwas an den Bedingungen, die Leiden machen, ändere. Vielmehr zeuge es von Verachtung gegenüber einem leidenden Menschen und Selbst wie dem Leben insgesamt und sei letztlich Ausdruck von Nihilismus. Im *Antichrist* heißt es: »durch das Mit<leid> wird das Leben verneint, *verneinungswü<rdiger>* gemacht, – Mitleiden ist die *Praxis* des

³⁷ Nietzsche, KSA, VII: *Nachgelassene Fragmente* (NF) (Ende 1870–April 1871), S. 199. Siehe auch Gilles Deleuze, »Platon et le simulacre«, in *Logique du sens* (Paris: Editions de minuit, 1969), S. 292–307.

³⁸ Michel Foucault, »Theatrum philosophicum« [1970], in *Dits et Ecrits*, übers. v. Reiner Ansén u. a., hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, II: 1970–1975 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), S. 98.

³⁹ Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996), S. 37.

⁴⁰ Ebd., S. 417.

Nihilismus.«⁴¹ Ebenso ist es »als *Multiplikator* des Elends wie als *Conservator* alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der *décadence* – Mitleiden überredet zum *Nichts!*«⁴²

Demgegenüber war Nietzsche gerade Krankheit philosophisch wertvoll und machte ihn »am Leitfaden des Leibes«⁴³ denken. Sie war es, die ihn »erst zur Vernunft« »brachte« und ihn die »Grund-Unvernunft«, die »Unwissenheit in physiologicis – de[n] verfluchte[n] ›Idealismus« infrage stellen ließ.⁴⁴ Bei kranken Denkern sah er »die Nothstände Philosophie treiben« und fragte sich: »was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den *Druck* der Krankheit gebracht wird?«⁴⁵ Krankheit hat bei ihm den Stellenwert eines Experiments, und analog zum naturwissenschaftlichen wird ihm dieses zu einem Erkenntnismedium. »So ergeben wir Philosophen, gesetzt, dass wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit – wir machen gleichsam vor uns die Augen zu«, und wissen,

dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird, – dass dann Etwas hervorspringt und den Geist *auf der That* ertappt, ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heissen, welche in gesunden Tagen den *Stolz* des Geistes wider sich haben [...]. Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehn.⁴⁶

Nietzsche verfasste *Die Fröhliche Wissenschaft* nach längerer Krankheit mit der »Dankbarkeit eines Genesenden«,⁴⁷ das Buch sei eine »Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft«. ⁴⁸

⁴¹ Nietzsche, KSA, VI: *Der Antichrist*, S. 173.

⁴² Ebd.

⁴³ Nietzsche, KSA, XI: NF (Sommer–Herbst 1984), S. 249.

⁴⁴ Nietzsche, KSA, VI: *Ecce homo* (EH), S. 283.

⁴⁵ Nietzsche, KSA, III: FW, Nr. 2, S. 347.

⁴⁶ Ebd., S. 347–48.

⁴⁷ Ebd., Nr. 1, S. 345.

⁴⁸ Ebd., S. 346.

Lebensnot bei Nietzsche nun ausschließlich von innen, als Zumutung der Krankheit zu verstehen, wäre einseitig, denn genauso registrierte er krankmachende gesellschaftliche Zumutungen der Zeit; so beanstandet er die »*Ausbeutung* des Arbeiters« als »Raub-Bau auf Kosten der Zukunft« und »Gefährdung der Gesellschaft«,⁴⁹ und identifiziert den Preis der in Aussicht gestellten Arbeitserleichterung in einer neuen Form von Sklaverei. Diesen Befund bindet er an die Produktionsbedingungen arbeitsteiliger Maschinenarbeit, die er ebenso in der Bildung ausmacht, und verknüpft die Zeitdiagnose gezielt mit dem Problem der Geschichtsschreibung. So benennt er »falsche[] Ökonomie« und durch Arbeitsteilung »entmentschte[s] Räderwerk«,⁵⁰ die Menschen »keuchend und mühevoll«⁵¹ zu ihren Zielen laufen und sich nach »Abschirrung« sehnen lassen. Im Zeitalter der »möglichst nutzbaren Arbeit«,⁵² in dem die Menschen »zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen«,⁵³ ist auch die Bildung nicht davon ausgenommen. Wissenschaft sei zu einer Fabrik geworden und ruiniere neben den darin als Sklaven gehaltenen Menschen genauso das Unternehmen Wissenschaft selbst. Um die »jüngste Generation der Gelehrten« zu beschreiben, drängten sich Nietzsche widerwillig »die Worte ›Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung« auf; die auf Produktivität hin forcierte Wissenschaftsförderung lasse Gelehrte wie von »allzuschnelle[m] Eierlegen« »erschöpfte[] Hennen« aussehen.⁵⁴ In diesem Kontext kommt den Betrachtungen über die Historie, ihren Nutzen und Nachteil für das Leben ein zentraler Stellenwert zu. Nietzsche kritisiert hier einen Begriff von Geschichte, den der Historismus seiner Zeit besetzt. Jungen Menschen werde aus kurzfristigen Nutzenerwägungen keine Zeit mehr gelassen, sich selbst durch eigene Erfahrungen in Lebenswelt und Lektüren zu bilden und damit einen historischen Sinn selbst zu entwickeln. An dieser Stelle greift rückblickend der epistemologische Wert der Schattenfigur, denn die historische Blendung der jungen Menschen mit »*allzu helle[m], allzu*

⁴⁹ Nietzsche, KSA, II: WS, Nr. 286, S. 682; siehe auch Nr. 288, S. 682–83.

⁵⁰ Nietzsche, KSA, VI: EH, S. 316.

⁵¹ Nietzsche, KSA, I: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV. Richard Wagner in Bayreuth* (WB) (1876), S. 429–510 (S. 444).

⁵² Nietzsche, KSA, I: *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (HL) (1874), S. 299.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., S. 300–01.

*plötzliche[m], allzu wechselnde[m] Licht*⁵⁵ verhindert Zwiegespräche mit sich selbst und anderen, die der individuellen Reifung auch im Erkennen dienen.

Stattdessen werden, wie Nietzsche beanstandet, die jungen Menschen durch die historische Bildung der Zeit im Eiltempo normiert und »durch alle Jahrtausende gepeitscht«,⁵⁶ abgesegnet durch eine objektiv genannte Methode, die zu positivistischem »Götzendienste des Thatsächlichen«⁵⁷ führe. Im Namen des einen historischen Sinns gehe es darum, das »Gefühl der Befremdung immer mehr zu verlieren, über nichts mehr übermässig zu erstaunen, endlich alles sich gefallen lassen«.⁵⁸ Wie später Walter Benjamin dem Historismus vorwirft, Siegesgeschichte zu betreiben, und stattdessen versucht, diese philosophisch »gegen den Strich zu bürsten«,⁵⁹ identifiziert Nietzsche im Historismus eine Geschichtsschreibung, die sich zur Komplizin der Sieger macht, und setzt ihm seine Arbeit am Begriff von Geschichte entgegen; damit expliziert auch er die politische Brisanz des Nachdenkens über Geschichte: Wer aber erst gelernt hat, vor der »Macht der Geschichte« den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein »Ja« zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine »Macht« am Faden zieht.⁶⁰ Offensichtlich lebt auch hier ein Schatten Gottes weiter.

NEGATIVITÄT

Zumutungen waren Nietzsche genauso bestimmte Personen und ihre Werke als Verkörperungen des Zeitgeistes, und aufmerksam notierte er, wie er sie als Krankheiten psychophysisch erfuhr und durchlebte. Zwei Persönlichkeiten, denen er sich aussetzte, mit denen er sich auseinander-

⁵⁵ Ebd., S. 299.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 309.

⁵⁸ Ebd., S. 299.

⁵⁹ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte« [ca. 1940], These VII, in *Gesammelte Schriften*, I.2, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hg. v. Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991), S. 697.

⁶⁰ Nietzsche, KSA, I: HL, S. 309.

setzte und an denen er sich abarbeitete – um sie dann als durchgestandene Krankheiten, als Umweg auf seinem eigenen Weg zurück zu lassen – sind Arthur Schopenhauer und Richard Wagner. Schopenhauers »tapfere[r] Pessimismus«⁶¹ war ihm einst Remedium gegen »idealistische[] Verlogenheit«,⁶² bis ihm dessen auch am eigenen Leib durchlebte Verneinung zum Inbegriff von Dekadenz und Nihilismus wurde: »das *verarmte* Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit«⁶³ – sie wurden ihm zu Symptomen seiner Zeit, die er aus eigener Erfahrung kannte, nur dass er es, wie er schreibt, begriff und sich »dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.«⁶⁴

Décadence und Nihilismus fand er genauso in Wagner zunehmend am Werk. Nach dessen anfänglichem revolutionärem Optimismus sah er ihn Untergangserzählungen frönen (Ring) und auf Erlösung hoffen (Parsifal). Dennoch war Nietzsche, gerade als Philosoph, auch gegenüber den Krankheiten mit den Namen Schopenhauer und Wagner dankbar; für die »*Diagnostik der modernen Seele*«⁶⁵ sind sie dem Philosophen unverzichtbar. An diesem Lehrstück ersieht man, wie sich der Begriff des Nihilismus bei Nietzsche konturiert. Er selber wird noch heute gelegentlich Nihilist gescholten, und zwar in dem Sinne, dass ihm nichts heilig sei und er alle Werte mit Füßen treten würde. Tatsächlich sagte er der geltenden, insbesondere christlichen Moral den Kampf an und demaskierte vermeintlich ewige moralische Werte als menschengemachte und vergängliche. Nihilistisch war ihm das, was er als lebensfeindlich und -verneinend in der herrschenden Moral diagnostizierte. Dazu gehört auch das Ressentiment – das Verhalten, etwas anderes herabzusetzen, um sich selbst besser zu fühlen. Diese geltende scheinheilige Moral suchte er zu überwinden. Erst an diesem Punkt greift Affirmation, sozusagen durch die spezifisch historische oder zeitgemäße, die dem Zeitgeist gemäße Erfahrung der Verneinung hindurch.

Das Herzstück von Nietzsches Affirmation bildet die ewige Wiederkehr, die er im Rückblick selbst die »höchste Formel der Bejahung« nannte.⁶⁶ Eine erste öffentliche Formulierung dieses Gedankens findet

⁶¹ Nietzsche, KSA, VI: *Nietzsche contra Wagner* (1894), S. 432.

⁶² Ebd.

⁶³ Nietzsche, KSA, VI: *Der Fall Wagner* (1888), S. 12.

⁶⁴ Ebd., S. 11.

⁶⁵ Ebd., S. 53.

⁶⁶ Nietzsche, KSA, VI: EH, S. 335.

sich in der *Fröhlichen Wissenschaft*.⁶⁷ Die Idee der ewigen Wiederkehr wird bis heute unterschiedlich interpretiert, etwa als existentieller Imperativ aufgefasst.⁶⁸ Argumentieren lässt sich auch für einen ethischen Imperativ, und mit und gegen Kant sogar für einen kategorischen Imperativ. Analog zu dessen Grundformel »Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde«,⁶⁹ lässt sich Nietzsches ewige Wiederkehr entsprechend so verstehen: Handle nur so, dass du es immer wieder wollen kannst.⁷⁰ Diese Lesart referiert nicht auf eine geschichtsphilosophische Großnarration eines mythischen Immergleichen, sondern bestimmt die ewige Wiederkehr als Möglichkeit einer formalen, nicht materialen Ethik. Ein derart formalethischer Anspruch orientiert sich nicht mehr an säkularen Ideen von Fortschritt und Vervollkommnung, folgt also keiner teleologischen Narration, sondern lässt sich als eine endlose, immer wieder anzugehende Aufgabe verstehen. Darin trifft sich Nietzsche mit dem Berufsrevolutionär Louis Auguste Blanqui, der die Idee der ewigen Wiederkehr zehn Jahre vor Nietzsche formulierte und auf dessen Werk *L'éternité par les astres* von 1872 sich in Nietzsches Nachlass ein Hinweis findet.⁷¹ Beide folgen der Formel: »Wer der Vorsehung absagt, begrüßt die Wiederholung«. ⁷² In diesem Sinne lässt sich nun Nietzsches Umwertungsprojekt lesen. Was er als Umwertung der Werte oder als Umstellung der Perspektiven artikuliert,⁷³ ist nicht inhaltlich definiert, sondern hat methodischen, formalen Charakter; dies gilt auch für die vielzitierte Bejahung.

⁶⁷ Vgl. Nietzsche, KSA, III: FW, Nr. 285, 341, S. 528, 570.

⁶⁸ Vgl. Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative* (Bloomington/London: Indiana University Press, 1978).

⁶⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Akademie-Ausgabe* (Berlin: Reimer, 1900 ff.), Bd. IV, S. 421.

⁷⁰ Vgl. Christine Blättler, »Der Philosoph der Zukunft ist Gesetzgeber. Zur Ethik Nietzsches«, in *Nietzsche und Frankreich*, hg. v. Clemens Pornschlegel u. Martin Stingelin (Berlin, New York: de Gruyter, 2008), S. 275–89.

⁷¹ Vgl. Nietzsche, KSA, X: NF (Herbst 1883), S. 560.

⁷² Christine Blättler, »Gesellschaftliche Phantasmagorie der Moderne. Zum Problem des Fortschritts und zur Unverfügbarkeit der Geschichte«, in *StaatsSachen / Matters of State. Fiktionen der Gemeinschaft im langen 19. Jahrhundert*, hg. v. Arne de Winde, Sintje Maes u. Bart Philipsen (Heidelberg: Synchro, 2014) S. 225–37 (S. 235).

⁷³ Vgl. z.B. Nietzsche, KSA, VI: EH, S. 266.

Bejaht wird nicht ein bestimmtes positiv formuliertes Programm, bejaht wird auch nicht aus Prinzip, sozusagen apriorisch, sondern nach Auseinandersetzungen und Kämpfen, nach einem Kräftemessen; Bejahung wird damit zu einer bestimmten Kritik an bestimmten Verhältnissen. So wird im *amor fati* die Bedingtheit und Kontingenz von menschlichem Leben in seiner »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Georg Lukács) bejaht, und zwar gegen seine frühere Herabsetzung. Keineswegs jedoch löst Bejahung jegliche negativ formulierte Kritik ab oder erübrigt sie. Die *Fröhliche Wissenschaft* bezeichnet Nietzsche als »jasagendes Buch«,⁷⁴ obwohl es viel detaillierte Polemik und anklagende Kritiken enthält. Rückblickend schreibt er:

damals führte ich mit mir einen langwierig-geduldigen Feldzug gegen den unwissenschaftlichen Grundhang jedes romantischen Pessimismus, einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urtheilen, ja Welt-Verurtheilungen aufzubauschen, auszudeuten... kurz, damals drehte ich meinen Blick *herum*. Optimismus, zum Zweck der Wiederherstellung, um irgend wann einmal wieder Pessimist sein zu *dürfen*.⁷⁵

Diese Umkehrung kommt einem Experiment gleich, das Nietzsche »als Arzt und Kranker in Einer Person«⁷⁶ an sich selbst durchführte, indem er sich zu »einem umgekehrten unerprobten *Klima der Seele*« zwang.⁷⁷ Und später unterstreicht er: »Nachdem der jasagende Theil« seiner »Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, *neinthuende* Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst«, was er auch den »grosse[n] Krieg« nennt.⁷⁸ Nietzsche wurde keineswegs altersmilde, im Gegenteil. Seine Kritik hörte nicht auf, und immer wieder zerstörte sie auch beruhigende Bilder von Welt und Mensch, die einen metaphysischen und moralischen Trost bieten. Aus diesem Grund, und ganz im Sinne der epistemologischen Schattenfigur, zählt Yirmiyahu Yovel Nietzsche zusammen mit Spinoza, Freud und anderen zu den »Philosophen der dunklen Aufklärung«;⁷⁹ sie alle haben »Grundlegen-

⁷⁴ Ebd., S. 333.

⁷⁵ Nietzsche, KSA II: *Menschliches Allzumenschliches. Zweiter Band*, S. 374–75.

⁷⁶ Ebd., S. 375.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Nietzsche, KSA, VI: EH, S. 350, mit Blick zurück auf *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*.

⁷⁹ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz* [1989], übers. v. Brigitte Flickinger (Göttingen: Steidl, 1996), S. 421, siehe auch S. 390.

des und Revolutionäres« über Menschen und ihre Welt »ans Licht gebracht[...], das oft als dunkel und erschreckend empfunden wird.«⁸⁰ Während nach Spinozas optimistischem Rationalismus Erkenntnis überhaupt die Lebenskraft direkt verstärkt, bindet Nietzsche Erkenntnis primär an Desillusionierung und Kritik, und er präsentiert weder eine neue Doktrin noch eine feststehende positive Wahrheit: Seine Erkenntnis will weh tun und sie tut weh, und sie setzt sich der Gefahr des Nihilismus aus, nämlich der Gefahr zu verzweifeln. Entsprechend befreit seine Erkenntnis das Individuum von tradierten Zwängen und Vorurteilen, aber auch von Trost, und zugleich konfrontiert sie es mit seinen Bedingtheiten und bereitet es auf den *amor fati* vor.

Für Nietzsche war jedoch Erkenntnis nicht allein Kritik, genauso betrieb er Kritik der Erkenntnis und überbot darin Kants Erkenntnis-kritik, indem er die apriorischen Verstandeskategorien selbst auf ihre Bedingungen befragte. So erkundete er die Grenzen menschlicher Vernunft von sprachlicher, historischer und physiologischer Seite her und brachte dafür seine philologische Kompetenz mit physiologischem Buchwissen zusammen. Physiologie wurde ihm zu einem »Mittel der Kritik«,⁸¹ wenn er mit Friedrich Albert Langes sinnesphysiologischer Umwandlung der Erkenntnisbedingungen von Kants kritischem Ansatz⁸² die »Reflexion der organischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis«⁸³ einfordert, was auch die Sprache als Reflexionsmedium einschließt.⁸⁴ Genauso zeitigt seine historische Kritik epistemologische Konsequenzen: Erkenntnis ist eben nicht durch ein metaphysisches Kontingenzprinzip bedingt, sondern neben physiologischen auch durch spezifisch historische Prozesse. In diesem Sinne expliziert er einen gerade heute wieder bedenkenswerten Unterschied zwischen Definition und Begriff: »alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch

⁸⁰ Ebd., S. 421; vgl. S. 422.

⁸¹ Bettina Wahrig-Schmidt, »Irgendwie – jedenfalls physiologisch«. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888«, *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), S. 434–64 (S. 449).

⁸² Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* [1866] (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), bes. S. 571–73.

⁸³ Martin Stingelin, »Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie«, in *Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert: ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik*, Preprint Nr. 120 (1999) des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, S. 33–43 (S. 37).

⁸⁴ Vgl. Nietzsche, KSA, I: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), bes. S. 875–90.

zusammenfasst, entziehen sich der Definition, definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat«. ⁸⁵ Es wird keine bestimmte Art der Kritik verabsolutiert, mag sie jeweils noch so emphatisch, pathetisch oder absolut formuliert sein. Es geht nicht um »eine Philosophie als *Dogma*, sondern als vorläufige Regulative der *Forschung*«. ⁸⁶ Jedem allgemeinen Geltungsanspruch wird gleich mit einer anderen Perspektive, einer anderen Form der Kritik begegnet. ⁸⁷ Darin artikuliert sich neben der einer Lebenssteigerung verschriebenen Formel vom »Willen zur Macht« genauso eine Kritik an der Macht des Wissens.

DER PHILOSOPH ALS SYMPTOMATOLOGE

Wenn heute positives Denken Nietzsche zu einem seiner Väter macht, dann wird ein spezifischer und situierter Inhalt von seinem besonderen Zusammenhang und seiner systematischen Stellung getrennt und verabsolutiert. Dagegen sprechen Nietzsches Arbeit am Begriff der Geschichte, sein historischer Sinn und sein Verfahren der Genealogie. Auch bei Nietzsche bricht die Geschichte ins Denken ein, und dieses Denken nimmt nicht nur in der Zeit veränderliche Zustände und Verhältnisse in den Blick, es ist seinerseits Geschichte unterworfen. Entsprechend begegnet man hier keinem absoluten Wissen, sei dies im Sinne von Definitionen, Normen oder ewigen Wesenheiten, vielmehr trifft man auf jeweils in Zeit und Materie lokalisiertes Wissen, dessen Wahrheitsanspruch keineswegs beliebig ist, sondern je beurteilt und bewertet wird und dies genauso den Lektüren aufträgt. Demgegenüber bleibt programmatische Affirmation, die sich emphatisch auf menschliche Kreativität bezieht, dem Zerrbild eines modernen, bewusst und handlungsmächtig gefassten Subjekts verhaftet, auch wenn dieses mit »diversity«, »floating identities« und »becomings« erweitert wird.

Mag sein, dass in der positiven Selbstbegeisterung die Spinozas Philosophie inhärente weltliche Erlösung durchdrückt, die als Heilsbotschaft, als neue Religion willkommen geheißen wird – anstatt dass auch sie als Schatten Gottes identifiziert würde. Gott ist tot heißt, sich

⁸⁵ Nietzsche, KSA, V: *Zur Genealogie der Moral* (1887), II, Nr. 13, S. 317.

⁸⁶ Nietzsche, KSA, XI: NF (Sommer–Herbst 1884), S. 266.

⁸⁷ Vgl. Christine Blättler, »Chemie der Begriffe« und »historischer Sinn«. Überlegungen zur philosophischen Begriffsbildung«, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 38 (2015), S. 152–68.

Unverfügbarkeiten und menschlicher Ohnmacht in der Welt zu stellen, ohne nach metaphysischen Kompensationen und Rechtfertigungen zu suchen. Dass dies nicht einfach ist, sondern konfliktreich, demonstrierte Nietzsche vielfach selber. Und dass dies keineswegs identisch ist mit fatalistischer Resignation, vielmehr eine ethische Dimension eröffnet, die nicht in einem bestimmten Ethos aufgeht – das teilt Nietzsche mit Freud: jener mit einem pathetischen *amor fati*, dieser mit einer nüchternen *ananke*. Diese Notwendigkeit ist nicht identisch mit der altgriechischen *moira* der Tragödie, dem von Geburt an zugeteilten Schicksal und ihren Göttinnen, die den Lebensfaden spinnen, knüpfen und durchschneiden. Diese Notwendigkeit betrifft die körperlichen und gesellschaftlichen Zumutungen. Die Einsicht in menschliche Bedingtheit und Irrationalität nimmt Konflikte in den Blick und benennt sie – und das betrifft auch das Verständnis einer historisch gefassten Subjektivität. Diese steht emphatischer Willensfreiheit und absoluter Handlungsmacht entgegen, ohne jedoch auf die Möglichkeit von Freiheit zu verzichten und diese stattdessen durch kategorische Unfreiheit zu ersetzen.

Jede noch so brachiale Äußerung Nietzsches, jeder Hammerschlag wendet sich gegen etwas, das Geltung beansprucht, ideell wie materiell, körperlich wie sozial, bezieht seine Energie also aus einem Widerstand. Schon Spinozas *Conatus* weist einen »negative[n] Aspekt« auf:⁸⁸ Das Streben, im Sein zu beharren, artikuliert sich gegen äußere Ursachen, die eine Entität bedrohen und gefährden, und denen sie widerstehen muss.⁸⁹ Fast scheint dies auf die berühmte Definition von Leben vorauszuweisen, die der Arzt Xavier Bichat vorlegte. Dieser identifizierte nicht ein positiv-vitalistisches Prinzip, sei dies die Seele, eine *arché* oder ein *principe vital*,⁹⁰ sondern verortete Lebensfunktionen dezentral und in allen Organen des Körpers verteilt,⁹¹ er fasste Leben schon um 1800 als

⁸⁸ Yovel, *Spinoza*, S. 391.

⁸⁹ Vgl. Spinoza, *Ethica, pars III, propositio VI, demonstratio*: »sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur«, Baruch de Spinoza, *Sämtliche Werke*, hg. v. Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner, 1995–2005), Bd. 2: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (1999), S. 238.

⁹⁰ Siehe Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire* (Oxford: Voltaire Foundation, 2000).

⁹¹ Vgl. Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et au végétaux*, I, [1878], (Paris: Baillière, 1883), S. 8.

etwas Prekäres und formulierte es negativ: Leben als das Ensemble der Funktionen, die dem Tod widerstehen.⁹²

Als selbsternannter »Arzt der Cultur«⁹³ war Nietzsche ein so begnadeter wie gnadenloser Symptomologe.⁹⁴ Abschließend soll er mit einer berühmten Zeile selbst zu Wort kommen, die, ohne inhaltlich determiniert zu sein, ins systematische Herz trifft, und rein formal, ohne eu- oder dystopisches Ausgreifen, in der Gegenwart die Dimension der Zukunft offen hält: »unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken«.⁹⁵

⁹² Gleich im ersten Satz schreibt Bichat: »la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort«; Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1800] (Paris: Victor Masson/Charpentier, 1852), S. 1.

⁹³ Nietzsche, KSA, VII: NF (Winter 1872–1873), 23 (15), S. 545.

⁹⁴ Vgl. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), S. 85: »Le philosophe est symptomatologue, typologue, généalogue.«

⁹⁵ Nietzsche, KSA, I: HL, S. 247.

Christine Blättler, »Austreibung der Schatten?: Die fröhliche Wissenschaft gegen ihre neuen Bewunderer verteidigt«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 173–91 <https://doi.org/10.37050/ci-12_08>

QUELLENANGABEN

- Benjamin, Walter, »Hebel gegen einen neuen Bewunderer verteidigt«, in *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. III (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972), S. 203–06
- »Über den Begriff der Geschichte« [ca. 1940], These VII, in *Gesammelte Schriften*, I.2, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hg. v. Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991), Bd. I.2
- Bernard, Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et au végétaux*, I, [1878], (Paris: Baillière, 1883)
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1800] (Paris: Victor Masson/Charpentier, 1852)
- Blumenberg, Hans, *Höhlenausgänge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996)
- Blättler, Christine, »Gesellschaftliche Phantasmagorie der Moderne. Zum Problem des Fortschritts und zur Unverfügbarkeit der Geschichte«, in *StaatsSachen / Matters of State. Fiktionen der Gemeinschaft im langen 19. Jahrhundert*, hg. v. Arne de Winde, Sintje Maes u. Bart Philipsen (Heidelberg: Synchron, 2014) S. 225–37 <<https://doi.org/10.1002/bewi.201501726>>
- »Der Philosoph der Zukunft ist Gesetzgeber. Zur Ethik Nietzsches«, in *Nietzsche und Frankreich*, hg. v. Clemens Porschlegel u. Martin Stingelin (Berlin, New York: de Gruyter, 2008), S. 275–89
- »>Chemie der Begriffe< und >historischer Sinn<. Überlegungen zur philosophischen Begriffsbildung«, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 38 (2015), S. 152–68
- Braidotti, Rosi, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013)
- *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge u.a.: Polity Press, 2006)
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann u. Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000)
- Colli, Giorgio, *Nach Nietzsche* [1974] (Frankfurt a.M.: EVA, 1983)
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966)
- »Theatrum philosophicum« [1970], in *Dits et Ecrits*, übers. v. Reiner Ansén u. a., hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, II: 1970–1975 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), S. 98
- Hoofd, Ingrid M., »Between Baudrillard, Braidotti and Butler: Rethinking Left-Wing Feminist Theory in Light of Neoliberal Acceleration«, *International Journal for Baudrillard Studies*, 7.2 (July 2010), S.1–24
- Horn, Anita, *Die anthropologische Wende / Le tournant anthropologique* (Basel: Schwabe, 2014)
- Horn, Eva, *Zukunft als Katastrophe* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2014)
- Žižek, Slavoj, *Die politische Suspension des Ethischen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005)
- Jünger, Friedrich Georg, *Perfektion der Technik* [1944] (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010)
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Akademie-Ausgabe* (Berlin: Reimer, 1900 ff.)

- »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« [1796], in *Akademie-Ausgabe* (Berlin: Reimer, 1900 ff.), Bd. XXII, S. 387–406; Jaques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* [1983] (Paris: Galilée, 2005)
- Kittsteiner, Heinz Dieter, *Out of control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses* (Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2004)
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus* [1866] (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974)
- Magnus, Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative* (Bloomington/London: Indiana University Press, 1978)
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (München: dtv, 1980)
- Raunig, Gerald u. Ulf Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität* (Wien: Turia+Kant, 2007)
- Reckwitz, Andreas, *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung* (Berlin: Suhrkamp, 2012)
- Rey, Roselyne, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire* (Oxford: Voltaire Foundation, 2000)
- Scherer, Bernd M. u. Katrin Klingan, »Einführung«, in: *Das Anthropozän-Projekt. Eine Eröffnung* (Berlin: Matthes&Seitz, 2013), S. 2–7
- Schmieder, Falko, »Urgeschichte der Nachmoderne. Zur Archäologie des Anthropozäns«, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 3.2 (2014), S. 43–48 <https://doi.org/10.30965/9783846749975_002>
- »Überleben – Geschichte und Aktualität eines neuen Grundbegriffs«, in *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*, hg. v. Falko Schmieder (München: Fink, 2011), S. 9–29 <https://doi.org/10.30965/9783846749975_002>
- Stingelin, Martin, »Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie«, in *Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert: ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik*, Preprint Nr. 120 (1999) des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte, S. 33–43
- Treml, Martin u. Daniel Weidner (Hg.), *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2007)
- Wahrig-Schmidt, Bettina, » »Irgendwie – jedenfalls physiologisch«. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888«, *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), S. 434–64
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz* [1989], übers. v. Brigitte Flickinger (Göttingen: Steidl, 1996), S. 421