

Julius Schaaf zum Gedächtnis

Phil 842/265



1

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

Zittel, Claus:

Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche / Claus Zittel. —
Würzburg : Königshausen und Neumann, 1995

(Nietzsche in der Diskussion)

ISBN 3-8260-1082-5

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1995

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Bindung: Rimpärer Industriebuchbinderei GmbH

Alle Rechte vorbehalten

Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werkes oder von Teilen daraus
(Fotokopie, Mikrokopie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags

Printed in Germany

ISBN 3-8260-1082-5

Inhalt

Einleitung. Forschungslage, Ziele und Thesen der Arbeit, Vorgehensweise und Vorausblick	9
<i>Erster Teil</i>	
Selbstaufhebungsfiguren beim frühen Nietzsche	15
Die dionysischen Varianten der Selbstaufhebungsfigur: Selbstaufhebung als Selbstvergessenheit und Selbstaufhebung des apollinischen Scheins im Tragödienausgang	19
Die apollinische Variante: Selbstaufhebung als Zerstörung des eigenen Fundaments via Verselbständigung	22
Selbstmord der Tragödie 23 – Des Euripides Rolle bei der Selbstaufhebung der Tragödie 24 – Sokrates und die Selbstauf- hebung des Griechentums 25 – Sokrates und die Selbstauf- hebung des Mythos 28 – Selbstaufhebungen des Euripides und des Sokrates 30	
Wissenschaft I: Selbstaufhebungsfiguren des Sokratismus	32
Selbstaufhebungsfiguren des Staates	38
Selbstaufhebung der griechischen Polis 39 – Der abstrakte Staat der Gegenwart 40	
<i>Zweiter Teil</i>	
Nach der Zeit der Tragödienschrift	43
Selbstaufhebungen von Staat und Kultur	45
Exkurs: Nietzsches Theorie der Selbsterstörung der Kultur durch Vertiefung der Grausamkeit seitens ihrer Mittel, mit Blick auf Freud dargestellt 51	
Selbstaufhebung der Wissenschaft II: Der Tragödienausgang der Erkenntnis	57
Aus der Optik der Kunst betrachtet 57 – Selbstaufhebung des	

Erkennens via Schwächung des Lebens 61 – Selbstaufhebung der Erkenntnis als Erkenntnis 65 – Selbstaufhebung der Frei- geisterei 70	
Selbstaufhebungsfiguren der Sprache	74
<i>Dritter Teil</i>	
Beschluß: Selbstaufhebungsfiguren der Moral	83
Die Vorgeschichte: Selbstaufhebung des Judentums 86 – Selbstaufhebung des Christentums 88 – Selbstaufhebung des christlichen Glaubens 89 – Selbstaufhebung der Moral als Mo- ral 90	
Anmerkungen	97
Literaturverzeichnis	107

Einleitung

Forschungslage, Ziele und Thesen der Arbeit, Vorgehensweise und Vorausblick

»Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung« (GM III 27).

Trotz zahlreicher, äußerst prononcierter und in Nietzsches Schriften vielfach an zentralen Punkten exponierter Aussagen über die Selbstaufhebungsfigur gibt es noch keine sich ihr eigens widmende Studie in der Nietzsche-Forschung. Obgleich gelegentlich konstatiert wurde: »Selbstaufhebung ist Terminus bei Nietzsche und eine häufig gebrauchte Figur in seinem Denken« (Stegmaier, S. 126), hat man es bei solchen Erwähnungen am Rande zumeist belassen, oder man übersah die Selbstaufhebungsfigur ganz.¹

Einzig die ungedruckte Dissertation Erich Schröders von 1953 nimmt sie in ihrem Titel: »Die Selbstaufhebung der Moral im Vollendungsstadium der Metaphysik« auf. Wenigstens dreimal wurde die Selbstaufhebungsfigur in einer Kapitelüberschrift berücksichtigt, von Grau (1958, S. 33): »Die philosophische Selbstaufhebung des Christentums im deutschen Protestantismus«², von Vattimo (S. 46): »L'auto-soppressione della morale«³ und Abel (S. 334): »Die Selbst-Auflösung der ›wahren‹ Welt und des ›wahren‹ Wesens«; – wobei zwei dieser Arbeiten gleich im Titel anzeigen, was für den ganz überwiegenden Teil aller von mir geprüften Erwähnungen gilt: daß die Selbstaufhebung eingegrenzt auf den Bereich der Moral betrachtet wird, und ohne daß sie dabei selber *als* Denkfigur thematisch würde.

Schröders Arbeit ist überdies durch starke Vorentscheidungen zugunsten von Heideggers (bzw. Volkmann-Schlucks) Nietzsche-Deutung belastet; sie läßt die Selbstaufhebung der

Moral in eine bei Nietzsche nicht vorhandene, ontologisch grundgelegte Willen-zur-Macht-Lehre münden (S. 130 ff.); — ihre Ergebnisse haben mit denen der vorliegenden Arbeit nichts zu tun.

Dem Fehlen einer eingehenden Untersuchung zu dieser Thematik ist es offenbar zuzuschreiben, daß sich in der Nietzsche-Literatur eine überaus unscharfe Terminologie einbürgern konnte. Als Synonyme für ›Selbstaufhebung‹ kursieren: Selbstauflösung (s. o.), -Zerstörung, -Verneinung, -Korrosion, -Zersetzung, -Unterdrückung, -Überwindung, -Verleugnung, Überflüssigmachung (z. B.: Kuhn, S. 247 ff., Früchtl, S. 446) usf.⁴

Bedenkt man noch die Unklarheiten, die durch ungenaue Abgrenzungen zur hegelschen als auch zur romantischen Selbstaufhebungskonzeption entstehen, so ergeben sich als Ziele für die vorliegende Studie:

1. Der Aufweis, daß die Selbstaufhebungsfigur in allen Phasen von Nietzsches Werk in den verschiedensten Themenkreisen vorkommt. Da ich mich hierbei nicht auf Vorarbeiten stützen kann, gilt es dafür möglichst viele Belegstellen zu dokumentieren.

2. Der Versuch einer Typologisierung der Selbstaufhebungsfiguren, einhergehend mit den Abgrenzungen zu Hegel und der Romantik (die im Rahmen dieser Arbeit aber nur andeutungsweise vorgeführt werden können).

3. Der Versuch, die Bedeutung der Selbstaufhebungsfigur für Nietzsches Philosophie einzuschätzen. Ich vertrete hierzu die Thesen, daß:

- die Selbstaufhebungsfigur ein Leitmotiv, mehr noch: *einen Grundzug des nietzscheanischen Denkens darstellt*;
- sie die *konsequenteste Kritikstrategie* Nietzsches ist;
- sie damit sowohl als ein *Schlüsseltheorem* für die Bewertung des Status der unterschiedlichsten Einzelaussagen Nietzsches angesehen werden kann
- als auch den entscheidenden Ansatzpunkt markiert, um jenseits von vereinfachenden Alternativen ein klärendes Licht auf die vermeintlichen Paradoxien, Selbstwidersprüche, Ambiva-

lenzen in seinem Denken werfen zu können, z. B. ob oder inwieweit Nietzsche als Moralist oder Immoralist, Idealist oder Anti-Idealist, Aufklärer oder Gegenaufklärer, letzter Metaphysiker oder Überwinder der Metaphysik anzusehen sei;

— sie überdies das sich durch alle Werkphasen ziehende *Prinzip der ›tragischen‹ Philosophie* Nietzsches darstellt, und insofern ihre Beschreibung für die Würdigung der ästhetischen Dimension seines Denkens einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag (— ich möchte somit mit der Untersuchung der Selbstaufhebungsfigur zugleich auch versuchen, einen differenzierten Überblick über die ›Wandlungen des tragischen Gedankens‹ in Nietzsches Werk zu geben).

Methodisch werde ich folgendermaßen vorgehen: [Es sollen zunächst die von Nietzsche als Selbstaufhebungen charakterisierten Denkfiguren nachgezeichnet werden. Die allgemeine Benennung: ›Figur‹, — im Unterschied zu Formulierungen, die gleichwohl von Nietzsche selbst gedeckt wären, wie: ›Logik‹ (z. B.: 13.189) oder ›Formel‹ (Mo Vorr. 4) für Selbstaufhebungsvorgänge, ist Ausdruck einer im Umgang mit Nietzsches Texten grundsätzlich gebotenen, doch selten eingehaltenen Vorsicht gegenüber dem jeweiligen Status einer Aussage (die sich entsprechend auch auf das vorangestellte globale Zitat zu erstrecken hat), erklärt doch Nietzsche prägnant:

›Wenn ich ein regelmäßiges Geschehen in eine *Formel* bringe, so habe ich mir die Bezeichnung des ganzen Phänomens erleichtert, abgekürzt usw. Aber ich habe kein ›Gesetz‹ constatirt, sondern die Frage aufgestellt, woher es kommt, daß hier sich Etwas wiederholt: es ist eine Vermuthung, daß der Formel ein Complex von zunächst unbekanntem Kräften und Kraft-Auslösungen entspricht: es ist Mythologie zu denken, daß jene Kräfte einem Gesetze gehorchen, so daß in Folge ihres Gehorsams wir jedes Mal das gleiche Phänomen haben‹ (12.299).

Außerdem erlaubt die Benennung mit: ›Figur‹, die ganze Vielfalt der in den einzelnen Themenkreisen unterschiedlich streng dargelegten Selbstaufhebungen zu erfassen.

Es ist für eine Nietzsche-Deutung die Frage, welchen Stellenwert man dem Nachlaß zumessen soll, keine Äußerlichkeit, denn es verknüpfen sich mit ihr gravierende Vorentscheidungen darüber, wie Nietzsche zu lesen sei, so daß es zwingend geboten ist, sich hierzu vorab zu erklären. Trotz der ›philologischen Degradierung‹ des Nachlasses zu Vorarbeiten für die veröffentlichten Schriften durch die Kritische Ausgabe von Colli/Montinari halten bis in die jüngste Zeit viele namhafte Interpreten⁵ den späten Nachlaß für die wichtigste Quelle, da Nietzsche dort angeblich ›aufdeckt, entwickelt, behauptet, ausspricht‹, was die publizierten Werke ›verdecken‹, ›andeuteten‹, ›annehmen‹, ›verschweigen‹ (Kuhn, S. 41). Es sei eine ›Tatsache‹, so Kuhn, Müller-Lauter zitierend, daß in den veröffentlichten Schriften Nietzsche mancher ›seiner Einsichten [...] nur in verdeckender, lediglich andeutender Weise oder auch in hypothetischer Form Ausdruck‹ verleihe (Kuhn, S. 68). Mit der Konzentration auf das unveröffentlichte Werk verbindet sich meist die ›Feststellung‹, daß ›erst in der dritten Periode alle wichtigen Gedanken der Nietzscheschen Philosophie zur Darstellung kommen‹ (Kuhn, S. 70).

Mit dem Setzen solcher Prioritäten wird jedoch die Darstellungsform von einem vermeintlich von ihr isolierbaren ›Inhalt‹ geschieden. Derartige Herangehensweisen zeichnen sich mithin durch die Ausblendung der ästhetischen Dimension von Nietzsches Schriften aus, sie versagen sich der Frage nach dem Sinn der Hypothesenbildungen und der ›Verhüllungen‹ und tendieren zu einer systematischen ›Rekonstruktion‹ einer ›eigentlichen‹ Philosophie.

Nietzsches Denken weit angemessener erscheint mir stattdessen eine Lektüre, welche die Veränderungen befragt, die ein Text im Zuge seiner Bearbeitung für die Veröffentlichung erfährt, und auch den Zusammenhang, die Konstellation⁶ eines Textes mit einbezieht.⁷

Insbesondere für die Selbstaufhebungsfiguren ist eine Nachzeichnung ihrer Verlaufsgeschichte durch ein In-Beziehung-Setzen einzelner Stationen gefordert (– oder genauer: die

Selbstaufhebungsfiguren ermöglichen eine prozessuale Lektüre scheinbar isolierter Textstellen, insofern sie in den diversen Themengebieten einen inneren Zusammenhang stiften).

Ich werde in dieser Arbeit die synchrone mit der diachronen Betrachtung der Selbstaufhebungsfigur zu verknüpfen trachten durch eine locker an der Werkchronologie orientierte, sich jeweils in Richtung einer Typologisierung verdichtende Untersuchungsweise, wobei mich die Frage leiten wird, wann und in welchem Sachzusammenhang eine Selbstaufhebungsfigur zuerst auftaucht und welche Wandlungen und/oder Verlagerungen ihrer in den verschiedenen Phasen von Nietzsches Denken zu bemerken sind.

Ich habe mich daher entschlossen, nicht von der Muster-Selbstaufhebungsfigur der Moral auszugehen, sondern von den faktisch ersten Formulierungsversuchen einer Selbstaufhebungsfigur an deren weitere Entwicklungsgeschichte vorzuführen, und beginne daher mit der Schrift ›Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹, in welcher sich bereits einige der wichtigsten Selbstaufhebungsfiguren finden, analysiere diese sowie die der anderen Frühschriften vorläufig, um dann im Durchgang durch die folgenden Schriften diese Bestimmungen immer mehr anzureichern, bzw. weitere hinzuzufügen.

Erster Teil

Selbstaufhebungsfiguren beim
frühen Nietzsche

»Es braucht viel Zeit, bis eine Welt untergeht – weiter aber auch nichts« sagt Gibbon« (7.693).

Im Frühwerk werden von Nietzsche Selbstaufhebungsvorgänge überwiegend als Verfallsprozesse der Kultur im allgemeinen und ihrer Teilbereiche, der Tragödie, des Staates, der Bildung und Historie im besonderen beschrieben. Gemeinsames Fundament dieser Gebiete ist der Mythos, mit dessen Zersetzung durch die Wissenschaft alle auf ihm ruhenden menschlichen Einrichtungen und Selbstverhältnisse ebenfalls untergehen müssen. Es ist daher nötig, zunächst das metaphysische Gerüst von Nietzsches früher Philosophie zu skizzieren, um von da aus zu begreifen, warum die Aufhebungen des Mythos und der Kultur *Selbstaufhebungen* sind, welche unterschiedlichen Weisen von Selbstaufhebungen zu unterscheiden sind, und in welcher Abhängigkeit bzw. Abfolge sie stehen.

In Nietzsches Frühschrift »Die Geburt der Tragödie« wie auch in ihrem thematischen Umkreis finden sich bereits zahlreiche Formulierungen der Selbstaufhebungsfigur. Betroffen sind Wissenschaft, Tragödie, Erscheinungswelt, der Mensch und das Griechentum überhaupt.⁸ Sie alle sind eingebettet in die metaphysische Grundstruktur der »Geburt der Tragödie«. Nietzsche sieht sich angesichts des Traumphänomens »zu der metaphysischen Annahme gedrängt«, daß es ein jenseitiges wahrhaft-seiendes »Ur-Eines« gebe, welches sich aus der Not innerer Zerrissenheit vermöge der Naturkräfte des Dionysischen und Apollinischen zu seiner Erlösung jene Welt der Erscheinungen erschaffe, die wir »als empirische Realität zu empfinden genötigt sind« und innerhalb derer der Traum wie auch die Kunst als potenziertes Schein, als »Schein des Scheins« ihm eine nochmals gesteigerte Befriedigung ermöglichen (GT 4).

Die Hauptkennzeichen des Dionysischen und Apollinischen setze ich als bekannt voraus, zu erinnern aber ist an die Doppelbedeutung des Dionysischen, das zum einen den mythi-

schen Urgrund charakterisiert, zum andern die dem Apollinischen korrespondierende Naturkraft des Dionysischen meint. Als Gegenpol zum dionysischen Urgrund ist die Erscheinungswelt, obwohl von beiden Kräften gleichermaßen erzeugt, als *Erscheinung* in ihrer Gesamtwirkung primär apollinisch. Kommt es innerhalb ihrer zu einer Rückwendung zum Ur-Einen (z. B. im Ausgang der – noch intakten – Tragödie), ergibt sich ein dionysisches Übergewicht.

Das Apollinische ist die ständig gefährdete Bändigung und Bannung des dionysischen Auflösungsbestrebens. Ihr Zusammenspiel vermochte nur während einer kurzen Epoche des Griechentums, bis zum Siegeszug des Sokratismus, zu einem wohl austarierten Kräftegleichgewicht gelangen. Nimmt eines der Prinzipien überhand, ist die Balance gestört und eine Selbstzerstörungsdynamik eingeleitet.

Ich möchte dazu analog die Unterscheidung zwischen einer dionysischen und einer apollinischen Variante der Selbstaufhebungsfigur einführen.

Die dionysischen Varianten der Selbstaufhebungsfigur:

Selbstaufhebung als Selbstvergessenheit und
Selbstaufhebung des apollinischen Scheins im
Tragödienausgang

Weil »wir als Wissende mit jenem Wesen nicht eins und identisch sind« (GT 5), das sich die Welt zu seinem ewigen Genuß geschaffen hat – da der Mensch als Projektion dieses Ur-Einen gänzlich als Schein definiert ist –, müssen die Einzelnen, um mit dem wahren Urgrund wieder verschmelzen zu können, die Schranken ihrer empirischen Existenz, ihr principium individuationis, in einer »orgiastischen Selbstvernichtung« (GT 21) selbst aufheben.

Eine solche unmittelbare Rückwendung von der Scheinwelt zum wahren Urgrund vollzog sich nach Nietzsche bei den griechischen Dionysosfeiern und den S. Johannis- und Veitstänzern im Mittelalter während Rauschzuständen, unter dem Einfluß von Narcotica oder des Geschlechtstriebes, »in deren Steigerungen das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet« (GT 1; vgl.: GT 4). Aus der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände sei der Mensch nicht wieder vom »Außer sich Sein«, der Ekstase, in sich zurückgekehrt, sondern habe in einem weiteren Schritt sein Bewußtsein gänzlich dahingegeben, sich selbst im bacchantischen Taumel verloren, um mit dem Kollektiv zu verschmelzen und in der Natur aufzugehen (GMD S. 521 f. u. GT 1): »Jetzt [...] fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere« (ebd.); heute hingegen drohe eine solche »Verneinung der Individualexistenz« von der Wirkung einer Musik

wie die der Oper »Tristan und Isolde«, – wäre diese Musik nicht durch Wort und Bild apollinisch gebändigt, der Mensch müßte durch sie »jählings zerbrechen« und »sich seiner Urheimat unaufhaltsam zuflüchten« (GT 21).

Komplexer als dieses Modell psychischer Regression ist die dionysische Selbstaufhebung der apollinischen Täuschung im Drama, die nicht mit dem später zu behandelnden Selbstmord der Tragödie zu verwechseln ist. Obgleich die Tragödie von Nietzsche als Synthese beider Kunsttriebe bestimmt wurde, schränkt er diese Bestimmung entscheidend ein: »In dem allerwesentlichsten Punkte ist jene apollinische Täuschung durchbrochen und vernichtet. Das Drama [...] erreicht als Ganzes eine Wirkung, die *jenseits aller apollinischen Kunstwirkungen* liegt. In der Gesamtwirkung der Tragödie erlangt das Dionysische wieder das Übergewicht« (GT 21), es sei mächtig, »am Schluss das apollinische Drama selbst in eine Sphäre zu drängen, wo es mit dionysischer Weisheit zu reden beginnt und wo es sich selbst und seine apollinische Sichtbarkeit verneint« (ebd.). Der Betrachter der Tragödie ahne beim Untergang des Helden eine »höhere, viel übermächtigere Lust« (GT 22). Stellvertretend bekomme der Zuschauer am Ende der Tragödie die Scheinhaftigkeit seiner eigenen Existenz vorgeführt,⁹ der »*tragische Mythos* [...] führt die Welt der Erscheinungen an die Grenzen, wo sie sich selbst verneint und wieder in den Schooss der wahren und einzigen Realität zurückzuflüchten sucht« (ebd.).

Die dionysischen Selbstaufhebungen, die aus der Perspektive des »Kunstwerks« Mensch (GT 1) Selbstvernichtung bedeuten und damit das tragische Leitmotiv der »Tödllichkeit der Wahrheit«, bzw. »Wahrheit contra Selbsterhaltung« anschlagen, sind zugleich, vom Schöpfer her gesehen, Selbstbejahungen des hinter den Erscheinungen wirkenden Ur-Einen, das sich auch in der Vernichtungslust in seinem Urkünstlertum bestätigt (GT 1; GT 22). Die »Zerreissung des principii individuationis [ist] ein künstlerisches Phänomen« (GT 2), und die Figur der dionysischen Selbstaufhebung damit in der ästhetischen Werte-

welt von Nietzsches Frühschrift klar positiv besetzt. Sie vollzieht sich zu Zeiten, da der Mythos noch lebendig, die Balance beider Kunsttriebe grundsätzlich ausgewogen ist, als *gelegentliche* Rückwendung zum Urgrund, ohne das Gleichgewicht nachhaltig zu erschüttern.

Dies gilt nicht von der negativ konnotierten apollinischen Variante der Selbstaufhebung, zu der jetzt überzugehen ist. Es ist dabei gleich festzuhalten, daß dies ein endgültiger Übergang ist, denn die dionysische Selbstaufhebungsfigur wird in Nietzsches späterem Werk, nach der Aufgabe seiner »*Artistenmetaphysik*«, nicht mehr vorkommen,¹⁰ – die apollinische Variante hingegen für alle weiteren Selbstaufhebungsfiguren das Paradigma abgeben.

Die apollinische Variante:

Selbstaufhebung als Zerstörung des eigenen Fundaments via Verselbständigung

»Der Weg zu den Anfängen führt überall zu der Barbarei; und wer sich mit den Griechen abgiebt, soll sich immer vorhalten, daß der ungebändigte Wissenstrieb an sich zu allen Zeiten ebenso barbarisirt als der Wissenshaß...« (PHG 1)

Während die Selbstvernichtung des Individuums im Orgiasmus oder durch den tragischen Einblick jeweils aufgrund einer *direkten* Berührung mit dem fürchterlichen Urgrund erfolgt (– an bestimmten Stellen, zu bestimmten Zeiten gibt es Risse in der Erscheinungswelt, die gleichsam einen Durchstieg in die Tiefe zulassen), resultiert hingegen die apollinische Selbstaufhebung gerade aus dem Vermeidenwollen einer solchen Berührung durch ausschließliches Operieren in der Oberflächenwelt der Erscheinungen.

Es sei bei dieser Gelegenheit zwischenbemerkt, daß Nietzsche mit der Alternative: Erkenntnis des (Ur-)Willens und Untergang, oder Verkennen des Willens und (vorläufiges) Weiterleben, sich deutlich von scheinbar ähnlichen Konzeptionen *Schopenhauers* absetzt. Dieser sieht zwar ebenfalls die Vernichtung der Individualexistenz (z. B. durch Selbstmord) nicht als Negation des Lebenswillens überhaupt, sondern nur der Erscheinungsformen, denen er unterworfen ist, an, erkennt aber in der sich darin ausdrückenden »Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich« einen »metaphysischen Trost« (WWV II Kap. 41), dessen resignativer Grundton Nietzsches tragischer Auffassung ebenso fern steht wie auch die Annahme eines möglichen »Quietiv[s], welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt« (WWV I § 56). Durch das Sich-Selbst-Erkennen des Willens in der menschlichen Erkenntnis höchsten Grades er-

gebe sich, so Schopenhauer, »daß durch die selbe Erkenntniß, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben in seiner völligen Erscheinung möglich ist: so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fort dauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt« (WWV I § 55).

Wie sich zeigen wird, kann Nietzsche zufolge eine solche Abkoppelung vom Urwillen nie gänzlich gelingen, das wäre schon allein energetisch undenkbar. Die Selbstverleugnung des Willens ist noch keine Befreiung vom Willen, sie führt nicht über den Willen hinaus. Bei den nun darzustellenden Verabsolutierungsprozessen apollinischer Prägung ist daher die doppelte Optik von subjektiv empfundener Loslösung bei tatsächlicher Verfangenheit stets zu beachten. Die scheinbar vom Willen befreiten Positionen erweisen sich letztlich als nur andere Manifestationsformen seiner.

Daher sind auch die »Phänomene der Heiligkeit« beim Menschen nicht von dessen Natur abzuseiden: »Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich. Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität, in Regungen Thaten und Werken hervorzuwachsen kann« (CV 5).

Selbstmord der Tragödie

Es ist nun gerade die dem Apollinischen eigene Verklärungstendenz, welche dieses Prinzip sich immer weiter radikalisieren läßt, bis es sich im »logischen Schematismus [...] verpuppt«

(GT 14), dessen »optimistische[s] Element im Wesen der Dialektik« nicht zu verkennen sei, da es »in jedem Schlusse sein Jubelfest feiert« (ebd.). In dieser Mutation erlangt das Apollinische das Übergewicht über seinen dionysischen Widerpart und zerstört damit die Tragödie, was, da diese ja vom apollinischen Prinzip mitkonstituiert war, eine Selbstaufhebung ihrer ist: »das optimistische Element, das, einmal in die Tragödie eingedrungen, ihre dionysischen Regionen allmählich überwuchern und sie notwendig zur Selbstvernichtung treiben muss« (ebd.). Es ist interessant, daß Nietzsche diese Selbstaufhebung als sukzessive Überwucherung, als inwendigen Auflösungsprozeß durch Isolierung einzelner Teilbereiche und deren Verselbständigung faßt, die die einheitsstiftende Gesamtanlage unvermerkt aus den Fugen geraten und zugrunde gehen läßt. Scheinbar kleine Änderungen, z. B. in der Bestimmung des Chores durch Sophokles, und schon beginnt »bei ihm der dionysische Boden der Tragödie zu zerbröckeln« (ebd.). Es ist dies der »erste Schritt zur Vernichtung des Chors«, dem weitere schnell folgen, bis durch die optimistische Dialektik »mit der Geißel ihrer Syllogismen« die Musik gänzlich aus der Tragödie getrieben und »das Wesen der Tragödie« (ebd.) zerstört ist.

Des Euripides Rolle bei der Selbstaufhebung der Tragödie

»Wenn die Götter etwas Häßliches tun, sind es keine Götter« (Euripides, *Bellorophontes*).

Es bedurfte nach Nietzsche einer »finstere[n] Entschlossenheit [...], um das dramatische Kunstwerk geradewegs dem Abgrund zuzuführen« (7.180), denn die griechische Tragödie »starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Conflictes, also tragisch« (GT 11; s. a.: 7.180 u. SGT S. 603). Diesen »Todeskampf der Tragödie kämpfte *Euripides*« (ebd.), welcher in seiner Person dichterische Kraft und sokratischen Scharfsinn vereinigte und diese in sich einen »düsteren Conflict« austragen

lasse. Nietzsche spricht gar von einer »orgiastischen Selbsterfleischungslust in Euripides« (7.180).¹¹

Euripides schleuse das »mörderische Prinzip« des »ästhetischen Sokratismus« in die Tragödie ein, dessen oberstes Gesetz laute: »alles muss verständig sein, um schön zu sein [...] Mit diesem Kanon in der Hand maass Euripides alles Einzelne und rectificirte es gemäss diesem Prinzip« (GT 12). Diese »radikale Tendenz« (GT 11), die sokratische Tendenz, drängte Euripides dazu, die Tragödie dem Publikum anzunähern, indem er sie als für die Zuschauer rational nachvollziehbar gestaltete. Dieser verstandesmäßige Brückenschlag zum Publikum vollzöge sich nun folgerichtig als ein Ausscheiden der rational nicht vermittelbaren, dem begrifflichen Urteil nicht kommensurablen, d. h. der dionysisch-sinnlichen Elemente des Dramas. (Es ist hier, nebenbei bemerkt, deutlich Nietzsches kritisches Leitmotiv der »Gleichsetzung von Ungleichen« auszumachen.)

Der Preis dafür ist hoch, denn der Bezug zum dionysischen Lebensgrund der Tragödie wird mit der Tilgung der dionysischen Elemente gekappt und die Herkunft aus dem Dionysoskult verleugnet; die Tragödie in ihrer euripideischen Form schneidet sich infolge *falscher Idealbildung* selber die eigenen Wurzeln ab.

Dieser Selbstmord ist nicht einfach auf verhängnisvolle Privatansichten des Euripides zurückzuführen, sondern er ist Ausdruck und Sinnbild einer allgemeinen Krise der griechischen Kultur, die durch das Auftreten des Sokrates, dessen »Maske« Euripides nur sei (GT 12), ihre entscheidende Zuspitzung erfährt.

Sokrates und die Selbstaufhebung des Griechentums

Der Tragödienselbstmord ist somit das Gleichnis auf die Selbstaufhebung des Griechentums durch Sokrates, über den es heißt: »gerade wie bei der Tragödie [...] in ihm vollzieht sich die Selbstzerstörung der Griechen« (8.107).¹²

Sokrates setzt den Kampf der Vorsokratiker gegen den Mythos fort. Diese hatten ihn zunächst verloren, denn durch die Tragödie des Aischylos wurde der Mythos nochmals gerettet und kam gar zu »seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form« (GT 10); doch einmal angezweifelt, ist sein Ende nicht mehr aufzuhalten. Jetzt erwächst ihm ein um so stärkerer Gegner: »Socrates wirft das Ganze um, in einem Augenblick, wo es sich der Wahrheit am meisten genähert hatte; das ist besonders ironisch« (8.99). Er »schlug die Auktorität des herrlichen Mythos in Griechenland todt« (8.102). Sein Wissenschaftsideal, das nur noch gelten lassen kann, was dem Prüfstein der Vernunft entspricht, wendet sich gegen das Wesen der griechischen Kultur, gegen ihren dionysischen Urgrund.

Ohne Mythos aber »geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig« (GT 23). »Nur wohin der Strahl des Mythos fällt, da leuchtet das Leben des Griechen; sonst ist es düster« (8.99; vgl. MA I 261). »Im Mythos gesehen sieht ein Ereigniss anders aus«; Mythos und Religion »haben ihre Kraft darin, dass sie Werthmesser sind, Maassstäbe«, – und zwar dem Menschen angemessene. »Dies alles kennt die Wissenschaft nicht«, sie »ergründet den Naturverlauf, kann aber niemals dem Menschen befehlen« (8.113).

Der Grieche Sokrates, »der es wagen darf, als ein Einzelner das griechische Wesen« (und damit natürlich sein eigenes mit) »zu verneinen« (GT 13), ist von Nietzsche als Ergebnis einer »Hypertrophierung« des apollinischen Prinzips charakterisiert worden (dies muß gegen die verbreitete Einschätzung klargestellt werden, die, sich auf die Formulierung stützend, mit ihm träte »ein ganz neugeborener Dämon« (GT 12) als neue Gegenmacht zum Dionysischen auf, annimmt, er ersetze das Apollinische; vgl.: GT 14, 7.134, 154, 157, 158).¹³

In der Person des Sokrates hat das apollinische Prinzip, wie in der Tragödie, ein einseitiges Übergewicht erlangt und sich verabsolutiert. Sokrates wird als »eine wahre Monstrosität per defectum« bezeichnet, denn in ihm habe sich »die logische Natur durch eine Superfötation [...] excessiv entwickelt«

(GT 13), so daß sie, unfähig »sich gegen sich selbst zu kehren« (im Sinne von sich mäßigen), in einem »fessellosen Dahinströmen« einen die »Instincte auflösenden Einfluss« (GT Vorr. 1) ausübe. Dies bedeutet, daß ein entarteter und dann dominant gewordener Instinkt unter der »Tarnkappe« der Rationalität alle anderen Instinkte mitentwurzelt und die Instinktsicherheit überhaupt zerstört (– kurz am Rande erläutert: »Instinkt« ist nur die säkularisierte Namens-Version zu den mythischen Triebkräften, in der »Geburt der Tragödie« noch gemeinsam, später alleinig, aufgrund der dann strikt antimetaphysischen Haltung verwendet).

Daß Sokrates möglich ist, schreibt Nietzsche in seiner später entstandenen Vorrede, sei bereits ein »Zeichen der anarchisch sich lösenden Instincte« (GT Vorr. 1) innerhalb einer griechischen Kultur, die sich allgemein im »Zeitalter der Auflösung« (GT Vorr. 4) befinde, – denn der Mythos verlor, einmal in Frage gestellt, seine einheitsstiftende Wirkmacht. Die Anarchie der Instinkte bedeutet, daß die Instinkte sich nun ungezügelt bis zur gegenseitigen Vernichtung bekämpfen, was, da ja die Zerstörung des fesselnden Bandes, des Mythos, auf das Konto eines Instinkts geht, der damit auch seinen eigenen Schutz preisgibt, einer Selbstaufhebung der Instinktbasis der Kultur gleichkommt. Eine von der Kultur selbst großgezogene Kraft wendet sich gegen deren Grundlagen. Die Kultur hat durch Sokrates selber ihren Untergang herbeigeführt.

Im Forcieren der Auflösung gelingt es dem Sokratismus zugleich, sich immer unentbehrlicher zu machen, denn nach dessen vernichtender Kritik am Mythos konzentriert sich das Bedürfnis nach Sicherheit nunmehr auf ihn und verleiht ihm eine verhängnisvolle Schubkraft. Die Griechen seien jetzt »immer optimistischer [...] auch nach Logik und Logisierung der Welt brünstiger« (GT Vorr. 4) geworden.

Der Sokratismus ist daher innerhalb der Selbstaufhebung der griechischen Kultur ein zunächst retardierendes Moment, denn die Auflösung wird scheinbar aufgehalten, – dann aber, gerade infolge der durch ihn immer weiter getriebenen Vertie-

fung der Kluft zwischen Oberfläche und Urgrund, die den Untergang endgültig besiegelnde Macht.¹⁴ Diese Vertiefung verdankt sich fatalerweise den bewahren-wollenden Tendenzen der Kultur, die durch den Sokratismus in die Unausweichlichkeit einer sich selbst beschleunigenden Untergangsdynamik gezogen wurden.

Sokrates und die Selbstaufhebung des Mythos

»Alles auf dem Hintergrund des Mythos aufzumalen« (8.99).

Inwiefern die sokratische Position zu Selbstwidersprüchen führt, soll weiter unten im einzelnen unter dem Stichwort »Selbstaufhebung des Sokratismus« expliziert werden. Jetzt sei zunächst aus der Perspektive des Mythos auf die Bedeutung des apollinischen Sokrates eingegangen.

Zitko (S. 19) bemerkt dazu treffend: »Seinem ihm immanenten Anspruch zuwider, von den irrationalen und heterogenen Mächten rein sich zu halten und nur der Kausalität der Gründe zu folgen, ist der logische Begriff Äußerung derjenigen Kraft, die, repräsentiert durch die Figur des Apollo, eine der kämpfenden Instanzen der mythischen Welt bildet.« Der Begriff überwinde Nietzsche zufolge nicht den Mythos oder schlösse ihn aus, sondern »er ist selbst nur eine seiner verdichteten Gestalten« (ebd.).¹⁵

Diese Bestimmung muß aber, mit Blick auf die Gespaltenheit des Mythos, weiter differenziert werden, denn es fragt sich nun, wenn der Mythos durch den Sokratismus nur scheinbar immer mehr ausgeschlossen, – »in Wahrheit« jedoch »immer tiefsinniger und großartiger« (7.133; vgl. 7.77) wird, ob, analog zur dionysischen Selbstbejahung des Mythischen via Selbstaufhebung des Scheins, hier nicht ebenfalls nach dem Durchschauen der sokratischen Selbsttäuschung ein Sichvergewissern des mythischen Ursprungs einsetzt. Weshalb wird aber, wenn der Mythos als transformierter weiterlebt, und sich sogar steigert, der Verlust des Mythos und das Auftreten des Sokratismus von Nietzsche beklagt?

Offenkundig geht in dieser Verdichtung die sinnliche Dimension des Mythos verloren. Die Gewichtungen haben sich verschoben: das *Sokratisch*-Apollinische bändigt nicht mehr das Dionysische, – es verleugnet und verdrängt es und behauptet sich als alleinig wirklich.

Diese Verabsolutierung ist weit mehr als bloß eine hybride szientifische Selbstverkenning, die wieder zu korrigieren wäre. Sie setzt sich vielmehr nachhaltig durch (– Nietzsche wird später sagen, sie wird einverleibt), und das mythische Fundament bleibt davon nicht unberührt. Die schöpferischen Kräfte werden zum einen in die unfruchtbaren Regionen des Bewußtseins geleitet, zum andern wird durch die sukzessive Abdichtung gegen den dionysischen Bereich die eigene Kraftquelle so lange verstopft, bis sie am Ende versiegt und die (griechische) Kultur endgültig vernichtet ist.

Die Logifizierung der Welt entspricht des weiteren dem Versuch, einen Traum in begrifflicher Form zu fassen, wonach er erstens keiner mehr wäre und zweitens die Empfindung seiner Irrealität und damit sein Verweisungscharakter auf eine wahrere Welt verloren ginge. Man behält ein leeres, verabsolutiertes Konstrukt übrig, an dem aber kein Genügen sein kann: »aus den Ruinen der zerstörten Kunst blüht die Mystik [...] Man wird zur mystischen Conception gedrängt« (7.133). »Bei der allgemeiner werdenden hellenischen Aufklärung bekommen die alten Götter einen *spukhaften* Charakter« (7.123). Der apollinische Trieb führte in seiner sokratischen Verklärungsform »nur zu einem fieberhaften Suchen, das sich allmählich in ein Pandämonium überallher zusammengehäufter Mythen und Superstitionen verlor: in dessen Mitte der Hellene dennoch ungestillten Herzens sass ...« (GT 23).

Diese »Wiederkehr des Verdrängten« nach dem Untergang der griechischen Kultur stellt, das ist nicht genug zu betonen, keine Repristinatio des Mythos dar. Die Einseitigkeit theoretischer Rationalität, »die Wucht des logischen Denkens«, drängt vielmehr zum Ausgleich eine neue »Gegenmacht hervor, die dann mitunter auf Jahrtausende die Logik in Bande schließt« (7.133).¹⁶

↳ Dieser neue Irrationalismus ist demnach nur ein *reaktives Kompensat* und hat nichts gemein mit der gleichursprünglichen Duplizität des Dionysischen und Apollinischen. Er ist daher keine Wiederherstellung des Mythos, sondern eine weitere Eskalationsstufe seiner Selbsterstörung (s. u.).¹⁷

Der ganze Vorgang kann entsprechend als ein Sich-selbst-Aufheben des Mythos expliziert werden, insofern er in der Gestalt des Sokrates durch seine eigene apollinische Teilkraft getötet wird, und diese Mutation des Apollinischen in dessen eigener Anlage grundgelegt war. Es wird durch die sokratische Vernünftigkeit gerade die ihm genuine Tendenz zum Schein so sehr radikalisiert, daß dabei der Grund, dessen Erscheinung sie ist, verloren wird, und die Verabsolutierung sich in dieser Hinsicht als notwendige Konsequenz des eigenen Wesens entpuppt, – notwendig auch, weil die dynamische und agonale Natur beider Grundprinzipien eine Synthese nur für eine kurze Zeitspanne kulturellen Höhepunkts gelingen läßt.

Selbstaufhebungen des Euripides und des Sokrates

Nietzsche zufolge kam es bei Euripides und Sokrates jeweils zu einem späten Widerruf der eigenen Prinzipien. Euripides hätte mit seinem Spätwerk »Die Bacchen« seine Einseitigkeit eingestanden. Durch seine letzte Tragödie endige er mit »einer Glorification seines Gegners« Dionysos und einem symbolischen »Selbstmorde seine Laufbahn« (GT 12).¹⁸

Zu Sokrates trat ausgerechnet im Traum, der Domäne des Apollinischen, oftmals »ein und dieselbe Traumerscheinung, die immer dasselbe sagte: »Socrates, treibe Musik!« (GT 14), als »einziges Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur« (ebd.).

Sokrates zog überdies die Konsequenz einer »praktischen« Selbstaufhebung, denn nach Nietzsches Auffassung führte er sein Todesurteil willentlich selbst herbei (GT 13, vgl. a. MA II 94 u. GD, S. 73: »Sokrates wollte sterben«).

Ihr Widerruf kam jedoch für die griechische Kultur zu spät. Der Selbstmord der Tragödie war nicht mehr abzuwenden, und er war endgültig: »der Tod des Musikdramas ist schrecklich: es hat keine edle Nachkommenschaft« (7.60). Das gleiche gilt für die griechische Kultur überhaupt: »Ein einziger mächtiger Querkopf wie Sokrates – da war der Riss unheilbar« (8.107). Die Griechen »verlieren durch Socrates die Unbefangenheit« (ebd.).

Die Entwicklung ist irreversibel, – ein unabhängig von seinen Urhebern weiterlaufender, objektiver Prozeß. Nietzsche nennt ihn das »ungeheure Triebrad des logischen Sokratismus«, das »gleichsam hinter Sokrates in Bewegung ist« (GT 13). Jedoch nehmen Euripides und Sokrates auch dessen Ende mit ihrer Selbstaufhebung exemplarisch vorweg. Zunächst aber werden derartige Anfechtungen zu verunmöglichen gesucht. Die sokratische Position wird zum platonischen System ausgebaut, Aristoteles konzipiert seine Logik, die Wissenschaft wird die Selbsterstörung der griechischen Kultur besiegeln, aber auch überleben: sie wird zum neuen Mythos des nachfolgenden, alexandrinischen Zeitalters und sich erst lange Zeit später aufheben.

Wissenschaft I: Selbstaufhebungsfiguren des Sokratismus

»Ohne Unwahrheit weder Gesellschaft noch Kultur. Der tragische Conflict. Alles Gute und Schöne hängt an der Täuschung: Wahrheit tödtet – ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist)« (7.623).

Der Sokratismus gerät gerade infolge seines einseitigen Erkenntnisideals in Schwierigkeiten. Nietzsche attestiert ihm eine »tiefsinnige *Wahnvorstellung*«: – »jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *corrigieren* imstande sei« (GT 15). Darin steckt ein Widerspruch. Mit der Logik soll das »unlogische Centrum der Welt« erkannt werden. Die Logik ist aber »die reine Wissenschaft der Erscheinung und bezieht sich nur auf den Schein« (7.131). Es ist daher »das bloss logische Kriterium der Wahrheit« unzureichend, da die Logik nur, wie Kant Nietzsche zufolge lehre, die »Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft« überprüfe und daher »den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, [...] durch keinen Probirstein entdecken« könne (PHG 11).

Zu glauben, dies dennoch zu vermögen, darin besteht der zunächst so erfolgreiche »metaphysische Wahn«, der dann selber den »Geist der Wissenschaft bis an seine Grenze« führt, wo »sein Anspruch auf universale Gültigkeit durch den Nachweis jener Grenzen vernichtet ist« (GT 17) und der in der Logik verborgene Optimismus scheitert (GT 15). Hier muß der Sokratiker »zu seinem Schrecken« sehen, »wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich in den Schwanz beisst« (ebd.). Die Logik erweist sich ihrerseits »als

künstlerische Anlage, sie beisst sich in den Schwanz und läßt die Welt des Mythos offen« (7.224). Nietzsche faßt zusammen: »Mechanismus, wie Wissenschaft in Kunst umschlägt – 1/ an den Grenzen der Erkenntnis, 2, aus der Logik heraus« (ebd.). In dieser Situation beginnt der Mensch »seine eigenen Konsequenzen zu ahnen« (GT 18).

Um diese auf sich zu nehmen, bedarf es allerdings »großer allgemein angelegter Naturen« wie Kant und Schopenhauer, die erst nach einem zweitausendjährigen Siegeszug der Wissenschaft den Heroismus aufbrachten, ihr eigenes Wissenskonzept selbst aufzuheben, indem sie »das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benützen gewusst [haben], um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke entscheidend zu leugnen« (GT 18).

Da jetzt offenbar wird, daß es der Wissenschaft nicht um objektive Erkenntnis gegangen war, erhebt sich die Frage, »warum dieser Sprung ins Bodenlose« (7.183) im Zuge ihrer Verabsolutierung sich tatsächlich ereignete, – es erfolgt eine Selbstaufklärung über die eigenen Motive und das eigene Verhalten, die in eine vollständige Selbst-Desavouierung des bisherigen Erkenntniskonzeptes mündet, einschließlich seiner Selbstkritik.

Denn nach Nietzsche hebt das Wissen um das Irren das Irren nicht auf. Ein Glaube, der als Glaube durchschaut ist, wird dadurch nicht zu einem Wissen, sondern bleibt Glaube und vernichtet so die Glaubwürdigkeit des Wissens überhaupt.

Durch die folgenschwere Verirrung, zu meinen, einzig in den Mitteln und Werkzeugen der Erkenntnis das Kriterium der Wahrheit bzw. der Realität zu haben, hat man sich im Reich der Logik wie in einem »paradis artificiel« eingerichtet, dessen Wahncharakter nun hervortritt.

Es folgt eine dreistufige Selbstaufhebung, zunächst die der absoluten Erkenntnis, dann des Erkennens überhaupt, schließlich die der Kultur, die sich auf diesem Erkenntniskonzept gegründet hat.

Die »neue Daseinsform« des theoretischen Menschen führt sich in ihrem »grenzenlosen Apollinismus«, d. h. in »maßloser Erkenntnißsucht« (7.134) selbst ad absurdum, wenn sie in ihrem Erkenntnisstreben das ganze Reich der Logik endlich durchmessen hat, ohne dabei je an ein Ziel gelangt zu sein, und die Vergeblichkeit ihrer Bemühungen schließlich einsehen muß.

Die nun sichtbar werdende »Voraussetzung der Ziele des Denkens und der Ziele des Guten und Schönen« ist der »Glaube daß der Begriff das Wesen des Dings trifft«; das antimetaphysische Selbstverständnis der Wissenschaft beruht auf der »Metaphysik der Logik: Identität von Denken und Sein« (ebd.), und diese wird damit nicht nur desillusioniert, sondern sie muß auch noch erkennen, daß sie gerade die Kluft zwischen Denken und Sein durch ihre immer weitergeführte Verselbständigung vertieft hat. Die Erkenntnis endet damit, daß sie erkennt, nichts erkannt zu haben, und auch diese Erkenntnis bringt nichts mehr ein, insofern die kategoriale Getrenntheit vom Sein durch sie nicht aufgehoben, sondern nochmals bestätigt wird. Die Leistung Kants wird demnach von Nietzsche nur hinsichtlich seiner Kritik einer *intentio recta* anerkannt, nicht aber dessen positive Refundierung der wissenschaftlichen Erkenntnis als transzendentaler. Die Selbstaufhebung der Erkenntnis ist ein tragisches Ereignis und keine neue Selbstvergewisserung.

In einem Rückblick von 1883 auf seine Frühschrift spricht Nietzsche von einer »sich selbst verzehrenden Erkenntniß« und erläutert weiter: »Die Selbstvernichtung der *Erkenntniß* und Einsicht in ihre letzten Grenzen war das, was mich für Kant und Schopenhauer begeisterte [...] Ich empfand das Resultat der Philosophie als ein *tragisches Ereignis*: wie aushalten!« (10.239).

Auf die tragische Komponente werde ich weiter unten zurückkommen; zunächst soll die Erkenntnisproblematik näher ausgeführt werden.

Ist das Wahrheitsideal als Trug durchschaut, fragt es sich, was denn nun das tatsächliche Motiv der Erkenntnis sei: »Das

Leben unterstützen – zum Leben verführen, ist demnach die jeder Erkenntniß zu Grunde liegende Absicht, das unlogische Element, welches als der Vater jeder Erkenntniß auch die Grenzen derselben bestimmt« (7.183).

Aber auch mit ihrem eigentlichen Motiv gerät die sokratische Wissenskonzeption in Konflikt, insofern sie als eine dem Mythos zunächst überlegene, langfristig aber vollkommen verfehlte Selbsterhaltungsstrategie sich erweist, die kurzsichtig, durch ihren Erfolg geblendet, sich auf verhängnisvolle Abwege locken ließ. Gerade durch ihr Bestreben, die Mittel der Selbsterhaltung zu perfektionieren, entfernt sich die Wissenschaft fatalerweise auf ihrem Abweg einseitiger Rationalität vom Leben immer weiter, wird diesem damit immer inadäquater, tendenziell bis sie gänzlich untauglich geworden ist, die Selbsterhaltung zu gewährleisten. Die Mittel der Selbsterhaltung verselbständigen sich und wenden sich gegen ihren Zweck.

Nietzsche denkt demnach die Selbstaufhebungsfigur sowohl systematisch als auch historisch. Systematisch als Folge der durch Selbstreflexion des Erkennens entlarvten Unvereinbarkeit zwischen Erkenntnisanspruch und Erkenntnisprämissen, historisch als Ausdruck und Verstärkung physiologischer Schwäche.

Im Willen zum Wissen hat sich bereits in den Augen des frühen Nietzsche ein Wille zum Tode versteckt. »Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung« (7.62; vgl. 7.623). »Die Menschheit hat an der Erkenntniß ein schönes Mittel zum Untergang« (7.476). Diese »furchtbare Möglichkeit« trete zutage, »wenn man den Gang der Wissenschaft seit dem 15ten Jahrhundert sieht«, und auch »in Griechenland« hätte sich dieser »Prozess im Kleinen schon vollzogen [...] obwohl diese griechische Wissenschaft nur wenig bedeutet« (7.482).

Daß das Erkennen der Natur nur um den Preis der Selbstaufhebung der eigenen Natur möglich sei, scheinere bereits die tragische Weisheit der Oedipustragödie gelehrt zu haben, »denn wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich

widerstrebt, d. h. durch das Unnatürliche?« (GT 9). In Oedipus sieht Nietzsche daher »das Symbol der Wissenschaft« (7.141, 228, vgl. a. JGB 230); »derselbe, der das Räthsel der Natur [...] löst, muss auch [...] die heiligsten Naturordnungen zerbrechen«, und er habe daher, weil »sein Wissen die Natur in den Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren [...] »Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen: Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur« (GT 9).

Schon die Idee einer »vollkommenen Erkenntniß« ist ein unmögliches Ideal, sie offenbart einen lebensfeindlichen Zug und hebt sich selbst auf, denn sie »tödtet das Handeln: ja wenn sie sich auf sich selbst bezieht, so tödtet sie sich selbst. Man kann kein Glied rühren, wenn man erst erkennen will, was zur Rührung eines Glieds gehört. Nun ist die vollkommene Erkenntniß unmöglich und deshalb ist auch das Handeln möglich. Die Erkenntniß ist eine Schraube ohne Ende: in jedem Moment, wo sie eingesetzt wird, beginnt eine neue Unendlichkeit: deshalb kann es nie zum Handeln kommen« (7.61). Würde der Mensch überdies einen »wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan« haben, wie Hamlet, überfiele ihn lähmendes Entsetzen und Ekel. »Die Erkenntniß tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion« (GT 7).

Es gibt jedoch auch einen zum Leben verführenden Anteil der Erkenntnis. Dieser ist aber gerade insofern wichtig, als vermöge seiner die Erkenntnis bis zu ihrer letzten lebensverneinenden Konsequenz durchgehalten wird. Nietzsche unterscheidet daher zwischen der Lust, die die Förderung der Wissenschaft bereitet, und ihren Resultaten, die denjenigen, die sie empfangen müssen, »sehr wenig« Lust mache (8.374). »Dabei geschieht es allerdings so, dass die nächste Wirkung die von kleinen Dosen Opium ist: Steigerung der Weltbejahung«, mittels derer die fernere Wirkung: »Weltvernichtung« ermöglicht werde (7.62). Nietzsche wird dies später als »Leidenschaft der Erkenntniß« bezeichnen. Die der griechischen Kultur nachfol-

gende, »alexandrinische« Kultur, in deren »Netz« »unsere ganze moderne Welt« befangen sei (GT 18), muß, als eine »Cultur, die auf dem Princip der Wissenschaft aufgebaut ist, zugrunde gehen [...], wenn sie anfängt unlogisch zu werden« (GT 19). Auch diese Kultur hebt sich selbst auf, wenn ihr eigenes Prinzip sich einmal selbst in Frage zu stellen begonnen hat; – auch die heutigen Menschen verlieren ihre Unbefangtheit, die sokratische Kultur ist »selbst von der ewigen Gültigkeit ihres Fundaments nicht mehr mit dem früheren naiven Zutrauen überzeugt« (GT 18). Diejenigen, die es wagen, die Fiktionen der eigenen Kultur zu entzaubern und dafür den Preis ihrer eigenen Vernichtung in Kauf nehmen, werden von Nietzsche als tragische Heroen bezeichnet¹⁹, sie leiten eine neue Kultur der tragischen Weisheit ein, in der der sinnlose Urgrund wieder bejaht werden soll. Sowohl durch ihr Resultat als auch durch ihren Verlauf (Zugrundegehen am eigenen Prinzip) ist die Selbstaufhebung der Wissenschaft als tragisches Ereignis zu qualifizieren. Daher sind es die Helden der Tragödie, Oedipus und Hamlet (s. o.), die die Wissenschaft symbolisieren. Überdies plante Nietzsche ein »Empedokles-Drama«, das in seinem Kern die Tragödie sich selbst aufhebender Wissenschaft veranschaulichen sollte: »Die tragische Wissenschaft, die sich wie Empedocles in den Ätna stürzt« (7.161). »Empedocles, der durch alle Stufen, Religion Kunst Wissenschaft getrieben wird und die letzte auflösend gegen sich selbst richtet« (7.126).

Selbstaufhebungsfiguren des Staates

»Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer [...] Staat nenne ich's, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo Alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme: Staat, wo der langsame Selbstmord Aller »das Leben« heisst« (Za I; S. 61f.).

Eine weitere verhängnisvolle Folge des hypertrophierten apollinischen Prinzips ist die Selbstaufhebung des Staates.

Auch der Staat entsprang, in der Deutung des frühen Nietzsche, aus dem mythischen Urgrund; er ist das »grausame Werkzeug«, das sich »die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen« schmiedet, um dann »durch die Gesellschaft zu ihrer Erlösung im Scheine« (CV 3) zu gelangen. Diese »Erlösung« realisiert sich, wie in der Tragödie, im günstigsten Fall im Innern als Gleichgewicht zwischen der apollinischen Bändigung in Gestalt der »eiserne[n] Klammer des Staates« und den unterdrückten und verblendeten Massen, dem Sklavenstand; – und nach Außen hin in einer Balance relativ gleich mächtiger Einzel-Staaten (7.345).

Insofern ist der »politische Trieb« ebenfalls eine Äußerungsmöglichkeit des apollinischen Prinzips, der, wenn er sich verselbständigt, zur Selbstaufhebung seiner Ausdrucksform Staat führt. Auch hier droht wiederum die Selbstaufhebung, wenn eines seiner Prinzipien entfesselt wird und sich zu einseitiger Dominanz aufschwingt. So entweder, wenn der politische Trieb sich in maßlosem Apollinismus verabsolutiert, oder wenn der unterdrückte Stand infolge »falscher« (= sokratischer) Idealbildung seine Verblendung durchschaut und sich zu befreien trachtet, was, da zum »Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre« (CV 3), zu deren Selbstvernichtung führt.

Die erste Variante geht der zweiten zeitlich und ursächlich voraus. Sie ist wieder als Selbstaufhebung des Mythos zu beschreiben.

Selbstaufhebung der griechischen Polis

»Wenn ein Volk auf bestimmten moralischen Urtheilen stehen bleibt, so wird es dadurch beschränkt, verknöchert, isolirt, alt und geht endlich daran zu Grunde« (9.19).

Das tragische Dilemma der Griechen bestand in Nietzsches Sicht darin, daß einerseits ihr »Staat keine mächtigeren und ungeschriebnen Gesetze als das mythische Fundament« (GT 23) kannte, andererseits ihr Mythos aber fatalerweise untrennbar mit der Polisstruktur verknüpft war: »War die Polis der Brennpunkt des hellenischen Willens und beruhte sie auf dem Mythos, so heißt den Mythos aufgeben, soviel wie den alten Polisbegriff aufgeben« (8.118). In diesem Polisbegriff lag aber die »ungeheure Gefahr Griechenlands, wenn diese isolierende Macht des Mythos die Städte getrennt hielt« (ebd.). Hier führt gerade der Mythos zu einer Zersplitterung der Kräfte, die zum einen die Perserkriege heraufbeschwor, zum andern die Vorherrschaft Athens ermöglichte. Der allgemeingriechische, staatenbildende apollinische Trieb ist so exzessiv ausgeprägt, daß er viele kleine Staaten bildet, die sich untereinander in kurzzeitigem Egoismus bis zur gegenseitigen Vernichtung bekämpfen (– wieder nach dem Muster: Atomismus der Teile, Krieg, Auflösung).

»Die Griechen aber haben wir uns [...] schon a priori als »die politischen Menschen an sich« zu construieren: und wirklich kennt die Geschichte kein zweites Beispiel einer so furchtbaren Entfesselung des politischen Triebes, eine so unbedingte Hingopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staateninstinktes [...] So überladen ist bei den Griechen jener Trieb, daß er immer von neuem wieder gegen sich selbst zu wüthen anfängt und die Zähne ins eigene Fleisch schlägt« (7.343; vgl. 7.143 u. CV 3).

Jetzt tritt, um den allgemeinen Untergang abzuwenden, die griechische Aufklärung auf den Plan, die über eine Kritik des Mythos den Polisbegriff zu verändern sucht, um eine panhellenische Gesinnung für die Einrichtung von Städtebünden durch-

zusetzen (– was folglich bedeutet, die Ungleichen gleich zu setzen).

Thales sei laut Nietzsche der erste gewesen, den gerade sein *politisches* Interesse zu Wissenschaft und Weisheit zwang, um den Mythos bekämpfen zu können. Dies sei das »einzige Mittel« gewesen, »das Hellenische zu schützen« (8.118). Dieses Mittel aber tendiert seinerseits zur Verselbständigung; mit ihm ist das Abstraktionsprinzip, das Gleichheitsdenken als »Vernichtungskeim« (GT 17) in die Welt gesetzt, welcher zwar bei Thales noch nicht zur Entfaltung zu gelangen vermochte, aber später um so mehr, wenn mit Sokrates »die tragische Geschwindigkeit der Griechen« einsetzt (8.119), denn dieser schaffte es (wie, wurde bereits gezeigt), seinen Prinzipien zur Wirkung zu verhelfen.

Es ist demnach wiederum das apollinische Prinzip selber, welches im Bereich des Politischen mit der vorsokratischen Aufklärung eine neue Variante seiner Selbsterhaltung aus Notwendigkeit hervorbrachte: einen politischen Sondertrieb, der zunächst eine Retardierung der Auflösungsbewegung darstellt, dann aber, wenn er sich mit Erfolg gegen sein eigenes mythisches Fundament richtet, eine um so beschleunigtere Unterdynamik entfesselt (vgl. GT 23).

Der abstrakte Staat der Gegenwart

»Deshalb dürfen wir auch die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt« (7.340).

Dringt das sokratische Gleichheitsprinzip als politisches Ideal in die Gesellschaft ein, äußert sich der »unumschränkt sich wahnende Optimismus« als »Glaube an das Erdenglück Aller« (GT 18).

Da jedoch die gesellschaftliche Ungleichheit die Voraussetzung für die griechische Kulturleistung gewesen sei, liege hier der »Quell des Ingrimms, den die Kommunisten und Sociali-

sten und auch ihre blässeren Abkömmlinge, die weisse Race der »Liberalen« jeder Zeit gegen die Künste, aber auch gegen das klassische Alterthum genährt haben« (CV 3). Während die griechische Kultur die Notwendigkeit des Sklavenstands nicht angezweifelt habe, ruhe hingegen der moderne Staat auf einer Selbsttäuschung: »Solche Phantome, wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst verbergenden Sklaventhums. Unselige Zeit, in der der Sklave zum Nachdenken über sich und über sich hinaus gereizt worden ist! Unselige Verführer, die den Unschuldstand des Sklaven durch die Frucht vom Baum der Erkenntniß vernichtet haben! Jetzt müssen diese, um nur leben zu können, sich mit solchen durchsichtigen Lügen hinhalten, wie sie in der angeblichen »Gleichberechtigung Aller«, in den »Grundrechten des Menschen«, des Gattungswesens Mensch« (7.337 f.) zu erkennen seien. Die Rede von der »Würde der Arbeit« und der »Würde des Menschen« verkläre die tatsächliche Situation: »Alles quält sich, um ein elendes Leben elend weiter zu perpetuieren; diese furchtbare Noth zwingt zur verzehrenden Arbeit [...] Was dürfen wir Anderes in der Arbeitsnoth aller der Millionen finden als den Trieb, um jeden Preis weiter zu vegetieren« (7.336 f.).

Ein würdevolles Leben hingegen könnte nur darin bestehen, wenn man das eigene Dasein im Staate als Mittel für überindividuelle Ziele begreife, für die Erzeugung des künstlerischen oder militärischen Genius; – das setzte aber den intakten Mythos voraus. Die »Trostmittel« (ebd.) hingegen, mit denen die im Elend lebenden Massen heute im »abstracten Staat« (GT 23) abgespeist werden, haben gerade den gegenteiligen Effekt. Mit der Rede von der »Würde der Arbeit« werde nur schlecht bemäntelt, daß Arbeit gerade »die Vernichtung von »würdevollen« Menschen zum Zweck hat«, womit aber »jener Begriff als ein in sich widerspruchsvoller sich selbst aufhebt« (7.348).

Obwohl sie nichts als leere Worte sind, können sich diese Trostmittel verselbständigen und eine verheerende Wirkung

entfalten: wenn die Sklaven den Lügen ernsthaft Glauben schenken, müssen sie eines Tages die Differenz von Sein und Schein bemerken und sich dann berechtigt fühlen, Anspruch auf die Einlösung der Versprechungen zu erheben. Ihr Glaube an die Ideale schlägt allmählich um in die »drohende Forderung eines [...] alexandrinischen Erdenglücks« (GT 8) für alle Menschen:

»Man soll es merken: die alexandrinische Cultur braucht einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können: aber sie leugnet, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Notwendigkeit eines solchen Standes und geht deshalb, wenn der Effect ihrer schönen Verführungs- und Beruhigungsworte von der »Würde des Menschen« und der »Würde der Arbeit« verbraucht ist, allmählich einer grauenvollen Vernichtung entgegen. Es giebt nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt hat und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen« (ebd.).

Die alexandrinische Kultur geht an sich selber zugrunde, insofern sie als Mittel der Täuschung über ihr grausames Fundament gerade jene Ideale nötig hat, die dazu angetan sind, sowohl ihren Widerspruch offenbar werden zu lassen, als auch die »eiserne Klammer« des Staates zu lockern, mit der Folge, daß das Fundament nicht mehr gebändigt werden kann. Wie beim bereits dargestellten zweiphasigen Niedergang der Kultur als apollinischer, und sokratisch-apollinischer, gibt es im Bereich des Staates zunächst bei den Griechen noch eine Bändigung und Einbindung des Unterdrückten, dann aber verschiebt sich das Gleichgewicht entscheidend in der alexandrinischen Kultur zugunsten ihres abstrakten Charakters, womit sich ein Verleugnungs- und Verdrängungsverhältnis ohne Entlastungsmöglichkeit konstituiert, das zur unkontrollierbaren Entladung lang aufgestauter Kräfte und damit zum Untergang führen muß.

Zweiter Teil Nach der Zeit der Tragödienschrift

Selbstaufhebungen von Staat und Kultur

»Die Wissenschaft und die Demokratie gehören zusammen« (13.347).

Im weiteren Fortgang seines Werkes unternimmt es Nietzsche, den Selbstaufhebungsprozeß der Kultur ohne die metaphysischen Voraussetzungen seiner Frühschrift zu denken. Betont wird jetzt das Trennende zwischen moderner und griechischer Kultur, der Zerfall der Alten Welt ist nicht mehr das Vorstadium zum Niedergang des heutigen Zeitalters, als vielmehr ein Spiegel, der zeigen soll, »wie alle Cultur auf Vorstellungen ruht, die hinfällig sind« (8.83).

Demnach geht es Nietzsche keineswegs um eine neue Sicht auf das Griechentum, schon gar nicht um den Versuch einer Wiederherstellung der alten Zustände, denn es ist »ihre Grundlage durch und durch für uns *hinfällig* geworden.« Die neue Aufgabe besteht jetzt vielmehr darin, »das *Griechentum als unwiederbringlich zu kennzeichnen* und *damit auch das Christentum und die bisherigen Fundamente unserer Societät und Politik*« (8.83; vgl. 8.348).

Nietzsche will nun den Auflösungs Vorgang der griechischen Kultur nach dem Verlust des Mythos als Sinnbild für einen analogen Prozeß nach dem Ende der Vorherrschaft des Christentums verstanden wissen, welches ebenfalls, wie ehemals der Mythos, einen kulturellen Zusammenhang zu stiften vermocht hatte.

Der Blick auf die Griechen erlaube auch in der Gegenwart die »Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur« wahrzunehmen: »die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, [...] das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität [...] Die Gewässer der Religionen fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich

zu zerfleischen. Die Wissenschaften im blinden *laissez faire* betrieben, zersplittern und lösen alles Festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer grossartig verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen« (UB III 4).

Wie das Ganze, so seine Teile. Dort zeige sich der Niedergang am egoistischen Streben der Einzelnen nach sofortigem Befriedigen ihrer Bedürfnisse: »sie denken mit einer Hast und Ausschließlichkeit an sich, wie noch nie Menschen an sich gedacht haben, sie bauen und pflanzen für ihren Tag [...] Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos. Die feindseligen Kräfte wurden im Mittelalter durch die Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den starken Druck, welchen sie ausübte, einigermaassen einander assimilirt. Als das Band zerreisst, der Druck nachlässt, empört sich eines wider das andre.« (ebd.). Staat und Ökonomie (»der Egoismus der Erwerbenden«) versuchten vergeblich das Chaos nach ihren Prinzipien zu organisieren: »wir befinden uns auch jetzt noch im eistreibenden Strome des Mittelalters; es ist aufgethaut und in gewaltige verheerende Bewegung gerathen. Scholle türmt sich auf Scholle, alle Ufer sind überschwemmt und gefährdet. Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische« (ebd.).²⁰

Die atomistische Situation der Kultur wurde von deren eigenen Tendenzen verursacht, durch die Verwissenschaftlichung, die Geldwirtschaft (– auch das Tauschprinzip ist eine Variante sokratischen Gleichmachens von Ungleichem), durch Demokratisierung und Bildungsunwesen etc., die eine Aufstauung der ins Unterirdische verbannten Gegen-Kräfte solange erzwingen, bis die Schutzdämme brechen mußten.

Die »Schutzdämme« schwächen sich zudem selbst; – die sich verselbständigenden Maßnahmen der kulturellen Festigung tendieren aus sich heraus zu ihrer Selbstaufhebung, so daß man auch von einer Selbstaufhebung der Kultur via (Binnen-)Selbstaufhebung ihrer Mittel – gemeint sind die Institutionen – sprechen kann: »Wir leben in einer Cultur, welche an den Mitteln der Cultur zu Grunde geht« (8.345).

Nietzsche führt dies exemplarisch am *Bildungswesen*, der *Geschichtswissenschaft*, der *Demokratisierung* und an der *Justiz* vor.

In den Bildungsanstalten werden ihm zufolge bei der Behandlung der Schüler jene Fehler begangen, die bereits im Umgang mit dem Sklaventum zu beklagen gewesen seien. Über eine falsche Idealbildung, welche aus der nach dem Verlust des substantiellen Zusammenhangs »abstrakt« gewordenen Erziehung (GT 23) resultiere, wird das Potential jeder Kultur, ihre Jugend, durch deren eigene Institution zerstört. Die Kultur vergiftet sich ihren eigenen Nährboden. »Alle öffentlichen Schulen sind auf die mittelmässigen Naturen eingerichtet [...] Ihnen werden die höheren Geister und Gemüther zum Opfer gebracht, auf deren Reifwerden und Fruchtetragen eigentlich Alles ankommt« (8.314).

Der Staat will sich durch die »Ausbeutung« der Jugendjahre »möglichst bald brauchbare Beamte heranziehn« (BA 1) und zerstört sich, im Bemühen um seine Konsolidierung, sein Fundament.

Mit dem allgemeinen Bildungsideal hat sich der Begriff der Bildung selbst aufgehoben, der »Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich« (UB III 4). Ergreift das allgemeine Streben nach Bildung auch noch die Arbeiterklasse, so kann diese infolge ihrer »Verfeinerung« die notwendige Arbeit nicht mehr tun, »ohne unverhältnismässig zu leiden« (8.481).

Eine Hauptgefahr gehe von der historischen Bildung aus, in ihr werde »jenes philosophische Erstaunen« der Jugend, »auf dem allein, als auf einem fruchtbaren Untergrunde, eine tiefere und edlere Bildung wachsen kann« (BA 5) paralytisch. Insbesondere hätte das Hegelsche System die »Formel für diese Selbstvernichtung der Philosophie ausfindig gemacht« (ebd.).

Die Historie hebe sich jedoch ihrerseits selber auf, »denn der Ursprung der historischen Bildung [...] *muss* selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie *muss* das Problem der

Historie selbst auflösen, das Wissen *muss* seinen Stachel gegen sich selbst kehren« (UB II 8). Die Historie entlarvt sich als »verkappte Theologie« (ebd.), als solche hat sie die Tendenz, sich mit ihrem Forschungsgegenstand gleich mit aufzuheben: »Sobald sie ihr Ziel erkennen, verurtheilen sie sich selbst zu Tode: denn ihr Ziel ist die alte Cultur selbst als eine zu vernichtende zu beschreiben« (8.84). In diesem Bestreben sammeln die Altertumsforscher die Daten, die Aufschluß auch über ihr eigenes Fundament geben. »Die christliche [Cultur] ist mit verneint [...] so ist die Aufgabe der Wissenschaft der *Geschichte* gelöst und sie selber ist überflüssig geworden« (ebd.). Überdies ist sie eine »Art angeborener Grauhaarigkeit«, sie macht »ihre Diener passiv und retrospektiv« (UB II 8) und somit lebensuntüchtig.

Auch die demokratischen Einrichtungen sowie die sozialistische Utopie widersprechen sich immanent, würden sich begrifflich und physiologisch – als Folge falscher Idealbildung – selbst aufheben. Nietzsche belegt (v. a. in: FW und JGB) den atomistischen Untergang-Zustand der Gesellschaft mit dem Begriff der »Corruption«. Entweder erwachse aus diesen »Herbstzeiten eines Volkes« eine »Erschlaffung«, oder die allgemeine Anarchie fördere wieder neue Sieger zutage (FW 23). Im letzten Fall würde sich das Projekt der »Demokratisierung Europas« selbst aufheben, denn es wäre »zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen« (JGB 242). Im ersten Fall würde, denke man sich das Gleichheitsprinzip als »Grundprinzip der Gesellschaft [...] es sich sofort erweisen als Das, was es ist: als Wille zur Verneinung des Lebens, als Auflösungs- und Verfallsprinzip« (JGB 259). Ebenso hebe sich im sozialistischen Ideal, »als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmden«, das Leben selber auf: »In der Lehre des Socialismus versteckt sich schlecht ein »Wille zur Verneinung des Lebens«, das als solches eben Wachstum, »Haben und mehr haben wollen« sei. Nietzsche wünscht sich daher, »es würde durch einige grosse Versuche bewiesen daß in einer socialistischen Gesellschaft das

Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet« (11.586 f.).

Auch im Bereich der *Rechtsprechung* grassieren die Selbstaufhebungstendenzen, denn die Justiz fußt auf zwei Selbsttäuschungen: zum einen glaubt sie, es ginge ihr um Gerechtigkeit, zum andern glaubt sie an ihren Nutzen. Angesichts der Ungleichheit der Verbrecher und ihrer Verbrechen kann eine Strafgerechtigkeit, die nach dem Prinzip »Gleiches Recht für alle« verfährt, aber nur a priori ungerecht sein (vgl. z. B. 12.77; 8.607).

Beim Akt des Richtens muß der Richter, wenn er sich am eigenen Ideal mißt, selbst entdecken, daß er in Wahrheit auf Vernichtung seines Gegenübers aus ist (11.134). Je »gerechter« er ist, um so mehr gesteht er sich ein, nicht frei zu sein von den seinen Ansprüchen widerstreitenden, vorrationalen Motiven, die wesentlich grausame sind, und er muß einsehen: »– der Richter ist ein sublimirter Henker« (9.477). Erkennend, daß mit dem Strafen weder ein Besserungseffekt gewollt noch erreicht wird – im Gegenteil: das Strafen macht den Verbrecher kälter und härter –, gerät er in Widerspruch mit seinen Prinzipien und hebt sich auf. Der »Glaube an die Strafe [...] wackelt« (GM II 14).

Gerade durch die vor seinen Augen ablaufenden Prozeßprozeduren selber wird der Verbrecher dazu veranlaßt, seine Taten nicht »an sich als verwerflich zu empfinden: denn er sieht genau die gleiche Art von Handlungen im Dienst der Gerechtigkeit verübt und dann gutgeheissen, mit gutem Gewissen verübt: also Spionage, Überlistung, Bestechung, Fallenstellen, [...] sodann das grundsätzliche, selbst nicht durch den Affekt entschuldigte Berauben, Überwältigen, Beschimpfen, Gefangennehmen, Foltern, Morden« (ebd.).

Das Gerechtigkeitsideal »humaner Rechtsprechung« leisten sich die Gemeinwesen zu Zeiten erstarkender Macht als Luxus (GM II 10). »Die Gerechtigkeit, welche damit anhub »alles ist abzählbar, alles muss abgezahlt werden« endet damit, durch die Finger zu sehen und die Zahlungsunfähigen laufen zu las-

sen – sie endet wie jedes gute Ding, *sich selbst aufhebend*« (ebd.).

Überblickt man die lebensschwächenden, instinktauflösenden Wirkungen der Mittel der Kultur insgesamt, zeigt sich als Ursache, daß mit der Etablierung von Institutionen die Menschen ihre instinktiven Fähigkeiten eingebüßt haben. Indem sie ihre Aufgaben an abstrakte Einrichtungen delegierten, machten sie sich selber immer mehr von diesen abhängig, bis ihnen endlich die Befähigung für die eigene Lebensbewältigung gänzlich verloren gegangen ist. Heben sich die Institutionen auf, hebt sich der Mensch dabei selber mit auf. Gerade die Entlastungsfunktion der Institutionen führt zum Degenerieren der Selbsterhaltungsinстинkte, sie sind damit Zeichen und Verstärkung von Schwäche.

Als – letztlich verfehlt – Mittel der Selbsterhaltung eingesetzt, entwickeln die Institutionen eine Eigendynamik, sie werden zu Selbstzwecken und zerstören nach und nach ihre eigene Instinktgrundlage: »Unsre Institutionen taugen nichts mehr [...] Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an *uns*. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen die Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil wir nicht mehr zu ihnen taugen« (GD, 6.140). Jetzt werde gerade das »verachtet«, »was aus Institutionen Institutionen *macht*«: die »Autorität« (ebd.). Die depravierten Instinkte, die »Werth-Instinkte« der Politik »ziehen *instinktiv* vor, was auflöst, was das Ende beschleunigt« (ebd.).

Nun ist es gerade Nietzsche selber, der im Aufklären über die verhängnisvollen Folgen und Selbsttäuschungen heutiger Institutionen deren letzte Wirk- und Schutzfunktionen zerstört. In und durch seine Kritik vollendet sich der Selbstaufhebungsprozeß der Kultur.

Dies hat Arnold Gehlen genau erkannt, wenn er aus seiner bewahren wollenden Perspektive polemisiert gegen die Art von »vorsätzliche[m] und geduldige[m] Abbau eines anständigen Menschenbildes«, wie er durch Nietzsches und Freuds Psychologie betrieben werde. Wenn ihre Entzauberungen der Fik-

tionen sich verbreiteten, würde »in den Köpfen kleinerer Geister die Selbstauffassung des Menschen sich herabbilden [...] und in einen Zustand geraten, an dem man ein wesentliches Interesse nicht mehr hat [...] Ein wesentlicher Inhalt der Kultur«, so Gehlen weiter, »ist aber stets der Schutz des Menschen gegen seine eigene Natur gewesen, gerade dieser Damm wurde von den Liquidatoren gesprengt. Das letzte Motiv ist schwer zu erraten, vielleicht muß man es in dem Selbstmorddrang einer Kultur suchen, die in ihren Ausforschungen und Eigenverarbeitungen ans Ende gekommen war« (Gehlen, S. 116).

Der Frage, wie dieser »Selbstmorddrang« näher zu beleuchten sei, wie er gerade als unabwendbare Folge jener Schutzmaßnahmen sich entpuppt, möchte ich im folgenden innerhalb eines Exkurses nachgehen, wobei ich die Nietzsche erstaunlich verwandten kulturtheoretischen Gedanken Freuds mit einflechten werde, um über eine wechselseitige Erhellung beider zu einer präziseren psychologisch-physiologischen Nachzeichnung der Selbstaufhebung der Kultur, d. h. ihrer Mechanismen der Schwächung des Lebens, ihrer Prozeduren der Verinnerlichung abstrakter Forderungen, gelangen zu können.

Exkurs: Nietzsches Theorie der Selbstzerstörung der Kultur durch Vertiefung der Grausamkeit seitens ihrer Mittel, mit Blick auf Freud dargestellt

»Fast Alles, was wir »höhere Cultur« nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit« (JGB 229).

Grundlegender gemeinsamer Ausgangspunkt bei Nietzsche und Freud ist der Antagonismus zwischen Natur und Kultur, und damit die Frage, wie der Prozeß der zum Zwecke der Selbsterhaltung kulturell notwendigen Disziplinierung ehemals ungehemmter Triebausübung zu erklären ist.

Nietzsche stellt gleich zu Beginn der zweiten Abhandlung der »Genealogie der Moral« das im Laufe der Kulturentwick-

lung zu bewältigende Problem heraus: »Ein Tier heranzüchten, das *versprechen darf*« (GM II 1), d. h. das »berechenbar, regelmäßig, notwendig geworden ist« (ebd.), das Verantwortung übernehmen kann, das gegen die gesunde Kraft des Vergessenmachens einen dominierenden Instinkt aufbietet: das Gewissen (GM II 2).

Freuds Ausgangsfrage des siebten Kapitels von »Das Unbehagen in der Kultur« lautet entsprechend: »Welcher Mittel bedient sich die Kultur, um die ihr entgegenstehende Aggression zu hemmen, unschädlich zu machen, vielleicht auszuschalten?« (SA 250). Er antwortet bekanntlich: »Die Aggression wird introjeziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegenstellt und nun als »Gewissen« gegen das Ich dieselbe Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte. Die Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich heißen wir Schuldbewußtsein; sie äußert sich als Strafbedürfnis« (ebd.).

Nietzsche legt exakt die gleichen Hypothesen vor: »Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine »Seele« nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häuten eingespant, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich *gegen den Menschen selbst* wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die

Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des »schlechten Gewissens« (GM II 16).

Wie Freud, der die Wendung der Aggression nach Innen als »direkt ungesund« (SA 282; »Warum Krieg?«) bezeichnet und den Kulturfortschritt mit einer Einbuße an Glück und Erhöhung des Schuldgefühls einhergehen sieht (UK, SA 260) – wodurch er zu pessimistischen Visionen hinsichtlich der weiteren Entwicklung der Kultur gelangt, die sich insofern selbst aufhebe als sie aufgrund ihrer Sexualmoral ihre eigenen Wurzeln zerstöre²¹ – konstatiert auch Nietzsche, da die alten Instinkte nach ihrer Einbindung in die »sociale Zwangsjacke« (GM II 2) ihre Forderungen nicht aufhörten zu stellen, ein Unbehagen in der Kultur. Er stellt fest, daß »niemals auf Erden ein solch Elends-Gefühl und bleierne Mißbehagen dagewesen ist« (GM II 16), und sieht in den Folgen der Abtrennung des Menschen von seiner tierischen Vergangenheit durch das schlechte Gewissen »die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet [...], das Leiden des Menschen *am Menschen an sich*« (ebd.).

Es ist interessant, die Argumentation Nietzsches im Detail zu verfolgen. Zur Gewissensbildung bedarf es als Voraussetzung eines Gedächtnisses: »Wie macht man dem Menschen-Tiere ein Gedächtnis?« (GM II 3). Die Schwierigkeit dieser Frage liegt darin begründet, daß Nietzsche zuvor die »vergessen machende Kraft«, die Vergeßlichkeit als ein »aktives, im strengsten Sinn positives Hemmungsvermögen« (GM II 1) – also keineswegs als Unfähigkeit sich zu erinnern – bestimmt hat. Mit ihrer Hilfe wird das Bewußtsein entlastet. Daher lautet das Problem: »Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?« (GM II 3).

Nietzsche ist der Ansicht, es sei in der Vorgeschichte des Menschen dazu regelrecht eine »Mnemotechnik« notwendig gewesen, als deren wichtigstes Hilfsmittel der Schmerz fungierte: »Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört *weh zu thun*, bleibt im Gedächtnis«

(ebd.). Ihre Entstehung sei im vormoralischen Schuldverhältnis zu suchen, das er als ökonomische Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner beschreibt, welche ein Versprechen-Können und Sich-Verpflichten erfordert (GM II 8). Moralische Schuld resultiere aus einer nicht eingehaltenen Verpflichtung. Wesentlich sei der Tauschcharakter einer solchen Beziehung. »Der Schuldner, um Vertrauen für sein Versprechen der Rückzahlung einzuflößen, um eine Bürgschaft für den Ernst und die Heiligkeit seines Versprechens zu geben, um bei sich selbst die Zurückzahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzuschärfen, verpfändet Kraft eines Vertrages dem Gläubiger für den Fall, dass er nicht zahlt, Etwas, das er sonst noch ›besitzt‹, [...] seinen Leib oder sein Weib oder seine Freiheit oder auch sein Leben« (GM II 5). Die Schuld wird statt mit Geld durch Leiden beglichen. Für den Gläubiger sei es ein »außerordentlicher Gegengenuss« (GM II 6), wenn ihm als Äquivalent eine »Art Wohlgefühl als Rückzahlung zugestanden wird, – das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen«, was er mittels grausamer Strafen verwirklicht. »Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit« (GM II 5).

Dies ist die Ausgangssituation für die nun einsetzende Wende vom äußerlichen sadistischen Gewaltverhältnis zur masochistischen Selbstfolterung durch das schlechte Gewissen.

Zunächst vergegenwärtige man sich aber die Freudsche Position zur Gewissensfunktion: »Das Schuldgefühl, die Härte des Über-Ichs, ist also dasselbe wie die Strenge des Gewissens, [...] das Strafbedürfnis, ist eine Triebäußerung des Ichs, das unter dem Einfluß des sadistischen Über-Ichs masochistisch geworden ist, d. h. ein Stück des in ihm vorhandenen Triebes zur inneren Destruktion zu einer erotischen Bindung an das Über-Ich verwendet [...]; vom Schuldbewußtsein muß man zugeben, daß es früher besteht als das Über-Ich, also auch als das Gewissen« (UK, SA 262).

Der entscheidende Terminus Nietzsches für das Folgende lautet »Ressentiment«. Das Ressentiment ist ein aus einer Ohn-

machtserfahrung der Schwächeren gespeister, durch Verhinderung einer Entladung sublim gewordener Haß. Dieser aufgestaute Haß sucht notwendig nach einer Möglichkeit, sich auszulassen, und kehrt sich nach innen. Das schlechte Gewissen entstand, »um sich wehe zu thun, nachdem der *natürlicher* Ausweg dieses Wehe-thun-wollens verstopft war« (GM II 22). Die Selbstfolterung geschieht aus einer »Lust am Leidenmachen« (GM II 18); das schlechte Gewissen hat die Funktion, den Instinkten auf jeden Fall eine Entladung sicherzustellen. Dazu amalgamiert sich das schlechte Gewissen mit dem religiösen Schuldgefühl: »Jener Wille zur Selbstpeinigung, jene zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Thiermenschen, des zum Zweck der Zähmung im ›Staat‹ Eingesperrten [...] dieser Mensch des schlechten Gewissens hat sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben. Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug. Er ergreift in ›Gott‹ die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und unablässlichen Thierinstinkten zu finden vermag, er deutet diese Thier-Instinkte selbst um als Schuld gegen Gott (als Feindschaft, Auflehnung, Aufruhr gegen den ›Herrn‹, den ›Vater‹, den Urahn und Anfang der Welt« (GM II 22).

In der dritten Abhandlung, die der Analyse asketischer Ideale gewidmet ist, präzisiert Nietzsche diesen Vorgang weiter. Der Priester greift in das Geschehen ein. Er ist der »Richtungsveränderer des Ressentiments« (GM III 16), indem er sich das Schuldgefühl zu Nutze macht um es als Sünde umzudeuten (GM III 20). Er kommt damit dem Bedürfnis des Leidenden nach Erklärung und Schuldzuweisung entgegen: »Der Mensch, an sich selbst leidend, [...] etwa wie ein Thier, das in den Käfig gesperrt ist, unklar, warum, wozu? begehrt nach Gründen – Gründe erleichtern –, begehrt auch nach Mitteln und Narkosen, beräth sich endlich mit Einem, der auch das Verborgene weiss – und siehe da! er bekommt [...] den ersten Wink über die ›Ursache‹ seines Leidens: er soll sie in sich suchen, in einer

Schuld, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als Stra fzustand verstehen« (ebd.).

Damit tritt der Mensch aber ein in eine Spirale auswegloser Selbstfolterung, denn die nach innen gekehrte Grausamkeit fungiert zugleich als Quietiv für den von ihr verursachten Schmerz; – es wird gelitten um nicht zu leiden. Der Sieg des asketischen Ideals führt daher zu einer sich immer weiter dynamisch hochschraubenden Steigerung der Qual: »schon klagte man nicht mehr gegen den Schmerz, man *lechte* nach dem Schmerz; *mehr Schmerz! mehr Schmerz!*« (ebd.).

Bei Freud findet sich nämlicher Vorgang ähnlich beschrieben: »Die Aggression des Gewissens konserviert die Aggression der Autorität [...] Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz [...] Die Wirkung des Triebverzichts auf das Gewissen geht dann so vor sich, daß jedes Stück Aggression, dessen Befriedigung wir unterlassen, vom Über-Ich übernommen wird und dessen Aggression (gegen das Ich) steigert« (UK, SA 254 f.).

Selbstaufhebung der Wissenschaft II: Der Tragödienausgang der Erkenntnis

Aus der Optik der Kunst betrachtet

Bevor ich zur Darstellung der späteren Selbstaufhebungsfiguren schreite, möchte ich daran erinnern, daß Nietzsche in der »Geburt der Tragödie« die Kritik der Wissenschaft nicht vom Standpunkt des Mythos aus als äußere Destruktion anlegte, sondern als ihr immanenten Selbstaufhebungsprozeß faßte. Das bedeutet, daß Nietzsche mit dem darauffolgenden Aufgeben der metaphysischen Grundposition seiner Frühschrift nicht zugleich das sokratische Wissenschaftskonzept entproblematisiert hat (und auch nicht entdramatisiert, denn das »Nichts« ist für den Erkennenden ein gleichermaßen fürchterlicher Abgrund, wie es der schreckliche Urgrund war).

Wer dennoch von einer sich nun anschließenden »positivistischen Phase« in Nietzsches Denken spricht, unterstellt ihm einen Rückfall hinter das von ihm zuvor erreichte Reflexionsniveau, als hätte Nietzsche die Selbstwidersprüche eines naiven Objektivismus inzwischen vergessen. Das Gegenteil ist der Fall: gerade die tragische Komponente des Sich-selbst-Aufhebens der Wissenschaft mußte ihn verlocken, sich auf die Seite der Wissenschaft zu schlagen und sich selbst, bzw. seinen neuen Protagonisten, den freien Geist, in die Traditionslinie Kants und Schopenhauers zu stellen, um in ihr den Selbstaufhebungsprozeß weiter zu treiben.

Nietzsche rückt sich selbst in die Position des tragischen Helden. Er vollzieht eine Selbstanwendung seiner Philosophie, er gestaltet sie als Tragödie des eigenen Denkens, und sie wird damit ästhetisch. Dies ist gegen die verbreitete Auffassung, für Nietzsche sei in der »zweiten Phase« seines Denkens »die Kunst, die vorher Subjekt und Objekt der Darstellung war [...]

nummehr bloßes Objekt analytischer Betrachtung« (Gerhardt, 1984, S. 382), herauszustellen.

So hat P. Heller gezeigt, daß dem ersten Hauptstück von »Menschliches, Allzumenschliches« eine dramatische Struktur eignet. Es spielt sich in ihm sukzessiv und mit »quasi selbstmörderischer Konsequenz« (S. XXXI) die Tragödie des Freigeistes ab, den seine Erkenntnisleidenschaft an den Möglichkeiten des Erkennens und der Einsicht in die Notwendigkeit des Irrtums verzweifeln läßt.²²

Nietzsche läßt seinen Freigeist die kantische Erkenntniskritik mit Hilfe der konsequent angewendeten historischen Methode²³ weiter radikalieren. Der transzendente Standpunkt Kants brachte nicht das prognostizierte tragische Resultat. Er muß daher seinerseits in Frage gestellt werden. So betont Nietzsche gleich im zweiten Aphorismus, daß auch »das Erkenntnisvermögen geworden ist« und es unzulässig sei, aus ihm »die ganze Welt [...] herauszuspinnen.«

Der Philosoph, als der »wissenschaftliche Mensch«, tritt auf diese Weise das Erbe des vom (tragischen) Künstler »erworbenen und hinzugewonnenen Gefühlsreichtum[s]« an und ist sowohl in diesem Sinne seine »Weiterentwicklung« (MA I 222) als auch durch den nun offenbar gewordenen »Erfindungscharakter« der wissenschaftlichen Weltkonzeption.

Entsprechend wird die »Zukunft der Wissenschaft« auch in diesem Werk von Nietzsche düster gezeichnet. Sie zerstört selber die Voraussetzungen ihrer Wirkmacht. Ihre unangenehmen Resultate werden nach und nach die Lust an deren Auffinden überwiegen, »das Interesse am Wahren hört auf, je weniger es Lust gewährt [...]: der Ruin der Wissenschaften und das Zurücksinken in Barbarei ist die nächste Folge« (MA I 251).

Zum Erkenntnisdrama des Freigeistes gelangte Nietzsche über die Konzeption der Selbstaufhebung als Selbstopfer.

Bereits kurz nach dem Erscheinen der »Geburt der Tragödie« näherte sich Nietzsche dem Problem des Freigeistes – ob man bewußt in der als lebensnotwendig erkannten Unwahrheit leben könne – an: »Der Philosoph der tragischen Erkenntniß.

Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den *weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch* und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen [...] Man muss selbst die *Illusion wollen* – darin liegt das Tragische« (7.427 f.).

In zahlreichen Anläufen versucht Nietzsche in der Folge, die Konzeption der objektiven »ästhetischen Rechtfertigung des Daseins«, wie sie in der »Geburt der Tragödie« vom Urkünstlertum des Ur-Einen a priori verbürgt war, in den Bereich des einzelnen Individuums zu verlegen und sie zur Gestaltungsaufgabe des eigenen Lebens zu erklären, die nun, nach dem Verlust des den ästhetischen Sinn stiftenden metaphysischen Fundaments, in der Entscheidungsgewalt des Einzelnen liege:

»... aber wozu du als Einzelner da bist, das frage dich [...] versuche es nur einmal den Sinn deines Daseins a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein »Dazu« vorsetzest« (UB II 9, S. 319).

Nietzsche läßt keinen Zweifel daran, worin dieser Sinn zu bestehen habe: die höchste ästhetische Rechtfertigung des eigenen Lebens ist die tragische, sie beweist sich in der Bereitschaft, heroisch sein Leben um einer überpersönlichen Sache willen zu opfern:

»Ich weiss keinen besseren Lebenszweck als am Grossen und Unmöglichen, animae magna prodigus, zu Grunde zu gehen« (ebd.). Ein »heroischer Lebenslauf, [...] sammt der in ihm vollbrachten Mortification« ist ihm »das Höchste, was ein Mensch erlangen kann« (UB III 4). »Die Einzelnen können gar nicht schöner leben« (UB IV 4), als sich dem Tode zu weihen, und selbst wenn die ganze Menschheit mit unterginge, »dann mit tragischer Gesinnung« (ebd.).

Daran hält Nietzsche auch in den Nachlaßfragmenten aus der Zeit von »Menschliches, Allzumenschliches« fest: »... daher ist die tragische Gestaltung des Lebens die gehaltvollste [...] Der Ernst der grossen Leidenschaften bewährt sich an dem Tod [...] Wenn die Tragödie uns von aller Kunst am ge-

waltigsten erschüttert, so ist auch wahr, dass das Leben selbst seinen höchsten Ausdruck in der tragischen Gestaltung erhält« (8.166, Dühring-Exzerpt, vgl. a. 8.48).

Jetzt kommt die tragische Gesinnung ohne metaphysische Verklärung des Opfers aus. Zwei Triebe geraten in Konflikt: »der, welcher das Erkennen will, muss den Boden, auf dem der Mensch lebt, immer wieder verlassen und sich ins Ungewisse wagen, und der Trieb, der das Leben will, muss immer wieder sich zu einer ungefähr sicheren Stelle hintasten« (8.116); – wobei bedacht werden muß, daß es ja ebenfalls der Selbsterhaltungstrieb war, der zuerst den Impuls zum Erkennen gab. Die Sicherheiten sind, das ist ebenfalls gleich geblieben, Illusionen. Der Mensch braucht zu seinem Leben notwendig den Irrtum (MA I 33). Früher hieß es: »Die Natur hat den Menschen in lauter Illusionen gebettet. Das ist sein eigentliches Element« (7.474). »Dem Menschen geziemt allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion. Lebt er nicht durch ein fortwährendes Getäuschtwerden?« (WL 2). Wird der Schein durch das Erkennen negiert, hebt sich diese Selbsterhaltungsvariante selbst auf.

Wenn die Bedingungen des Lebens in Gegensatz zum Erkenntnisstreben stehen, kann nur im lebenssteigernden Gefühl, das sich als Effekt eines für das Erkennen in Kauf genommenen tragischen Untergangs einstellt, als Lust an der eigenen Vernichtung, eine ästhetische Synthese von Erkenntnis und Leben gelingen. Dieses Dilemma bleibt für das gesamte weitere Philosophieren Nietzsches konstitutiv, man denke nur an seine unentwegte Selbstqualifizierung seines Denkens als tragische Philosophie. In der anschließend sich erhebenden Forderung, dem »eigenen Leben den Wert eines Werkzeugs und Mittels der Erkenntnis« zu geben (MA I 292; vgl. FW 370), läßt Nietzsche ethische und ästhetische Wertsetzung zusammenfallen. Die ethische Zielsetzung hat sich als ästhetisch gelungen auszuweisen.

Die Frage nach der eigenen Konsequenz ist zugleich eine nach *dramaturgischer* Folgerichtigkeit. »Wieviel Wahrheit er-

trägt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist« (JGB 39; EH Vorr. 3; vgl. 13.492), diese Frage wird für Nietzsche nun immer mehr »der eigentliche Werthmesser« (ebd.). Immer wieder bekundet er seine Entschlossenheit zum »Tragödienausgang der Erkenntnis« (Mo 45). Im Heroismus des Erkennenden sieht er den »gute[n] Wille[n] zum absoluten Selbst-Untergang« (10.32) am Werke, »er ertrinkt zuletzt in seinem Meere« (10.79); das Opfer des Lebens wird weiterhin als »schönste Tugend des Erkennenden« (Mo 459) bezeichnet, der »tragische Augenblick« als »letztes Ziel« (10.45). Im Spätwerk heißt es: »der *heroische* Mensch preist mit der Tragödie sein Dasein« (GD, 6.128).

Diese tragische Dimension eines konsequent vollzogenen Aktes der Selbstaufhebung ist von nun an bei allen weiteren Selbstaufhebungsfiguren immer mit zu denken.

Selbstaufhebung des Erkennens via Schwächung des Lebens

»– ein Trieb der Selbst-Zerstörung: nach Erkenntnissen greifen, die einem allen Halt und Kraft rauben« (11.366).

Physiologisch betrachtet, kann die Erkenntnis ihr eigenes Ende nur dann selbst herbeiführen, wenn sie sich in eine Leidenschaft verwandelt hat, »die vor keinem Opfer erschrickt und im Grunde Nichts fürchtet als ihr eigenes Erlöschen« (Mo 429). In dieser Gestalt stellt sie eine verselbständigte Abart gerade des Selbsterhaltungstriebes dar, gegen den sie sich nun wendet: »der Trieb zur Arterhaltung bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor [...] und will mit Gewalt vergessen machen, dass er im Grunde Trieb, Instinkt, Thorheit, Grundlosigkeit ist« (FW 1). Die Leidenschaft der Erkenntnis sieht sich jetzt als »Zweck des Daseins [...] entweder soll sich alles in Erkenntniß auflösen oder er [= der Erkennende, C. Z.] löst sich in die Dinge auf – dies ist seine Tragödie« (9.467).²⁴

Diese Leidenschaft begnügt sich nicht mehr mit dem glückspendenden Schein. Entgegen einer häufig vertretenen Ansicht

will Nietzsche daher nicht zurück zu einem Zustand prä-rationaler, ursprünglicher Unmittelbarkeit: »warum fürchten und hassen wir eine Rückkehr zur Barbarei? Weil sie die Menschen unglücklicher machen würde als sie sind? Ach nein! Die Barbaren aller Zeiten hatten mehr Glück: täuschen wir uns nicht! Sondern unser *Trieb zur Erkenntnis* ist zu stark geworden, als dass wir noch das Glück eines starken festen Wahnes zu schätzen vermöchten [...] wir wollen Alle lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis« (Mo 429).

Die Leidenschaft der Erkenntnis gerät dann aber selber an ihre Grenzen, an denen sie sich selbst aufhebt. Sie »ist schon jetzt so stark, daß sie sich selber als Problem faßt und fragt: »wie bin ich nur möglich unter *Menschen*! Wie ist der Mensch fürderhin möglich *mit mir*« (9.594). Jetzt »fällt sie sich selber an, sie fragt nach ihrem Warum? Nach ihrem »Woher?« (ebd.). Sie führt sich ad absurdum, wenn sie erkennt: »Alle Leidenschaft trübt den Blick [...] Und nun! *Paradoxie!* Leidenschaft der Erkenntnis, welche gerade die Erkenntnis erkennen will und ebenso den von der Leidenschaft Befallenen! *Unmöglich!!!*« (9.644).

Damit, daß Nietzsche die Erkenntnis als Leidenschaft konzipiert, sind m. E. für die vorliegende Thematik drei wichtige Folgen verbunden. Erstens wird durch die »Seligkeit des Unglücks der Erkenntnis« (9.351) der notwendige Überschuss an Lust²⁵ aufgebracht, der zum konsequenten Durchhalten des Sich-selbst-in-Frage-Stellens benötigt wird; zweitens kann sich die Selbstaufhebung des Erkennens nur gegen den Selbsterhaltungstrieb durchsetzen, wenn die Erkenntnis nach ihrer Selbstständigkeit nicht bloßes Ideal bleibt, sondern als Leidenschaft ihrerseits, nach Jahrhunderten erfolgreich durchgeführter Selbsterhaltung, »zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht« (FW 110) geworden ist. Jetzt kämpfen beide als Triebe auf der gleichen Ebene miteinander. Sowohl der Trieb zur Wahrheit als auch die alten Grundirrtümer des Lebens sind jetzt lebensnotwendige und zugleich einander ausschließende Irrtümer. Dieser (tragische)

Konflikt ist unlösbar. Wenn eine Macht den Kampf gewinnt, geht das Leben am Verlust der anderen zugrunde. Es ist so zu einer Art Selbsterfleischung des Lebens geworden, das sich selber zersplittert hat und sich nun in seinen eigenen Kräften bekämpft, wobei dieser Kampf jetzt aber tödlich ausgehen kann (im Unterschied zur Unzerstörbarkeit des Ureinen der »Geburt der Tragödie«, dessen innere Zerrissenheit als Urwiderspruch ewig ist).

Geschlichtet werden kann dieser Konflikt auch nicht dadurch, daß man eine Position einnimmt, die grundsätzlich akzeptiert, daß der Irrtum zum Leben notwendig ist, und nun diesen bewußt bejaht, um damit das Leben wieder unumschränkt zu bejahen. Denn der Glaube an den Irrtum gelingt nicht mehr, wenn dieser einmal als Irrtum durchschaut wurde: »die Unschuld der Lüge ist dahin!« (10.37).

In einem Nachlaßfragment aus dem Jahre 1881 bringt Nietzsche das Problem auf den Punkt: »Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf! [...] Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutter-schooß des Erkennens [...] Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren Wähnen lieben und fördern. Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, *unseren Geschmack an ihm mehren*, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntnis. [...] Erkennen-wollen und Irrenwollen [...] Herrscht eines absolut, so geht der Mensch zu Grunde« (9.504, vgl. a. 11.58).

»Im Denker« würde sich nun dieser Kampf um die absolute Vorherrschaft abspielen, und für Nietzsche ist im »Verhältnis der Wichtigkeit dieses Kampfes [...] alles Andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt« (ebd.).

Obgleich beide sich jetzt als lebenserhaltende Mächte zeigen, ist zu betonen, daß die Leidenschaft der Erkenntnis als grundsätzlich gegen das Leben gerichtete Strategie des Lebens selber, die ihren zwischenzeitlichen Vorteil verhängnisvoller-

weise bis zu ihrer Einverleibung behauptete, langfristig zur immer weiteren Schwächung des Lebens führen muß (»eine mildere Menschlichkeit ist verbreitet, dank der Aufklärungszeit, welche den Menschen *geschwächt* hat« [8.37]). Diese Art von Selbsterhaltungsstrategie nötig zu haben, ist schon Symptom einer fundamentalen Schwäche (s. u.). Durch seinen eigenen entarteten Abkömmling richtet sich das Leben – gerade im Versuch sich zu erhalten – selbst zugrunde: »Ja, wir gehen an dieser Leidenschaft zu Grunde! Aber das ist kein Argument gegen sie. Sonst wäre der Tod ein Argument gegen das Leben des Individuums. Wir *müssen* zu Grunde gehen, als Mensch wie als Menschheit! [...] Wir kommen durch Verzicht auf das Handeln, das Hassen das Lieben ebendahin, auf dem Wege der Leidenschaft der Erkenntniß« (9.352).

Drittens folgt daraus, daß die Erkenntnis *als* Leidenschaft die später noch darzustellende Selbstaufhebung des letzten *Ideals*, der Wahrhaftigkeit, überdauern wird und dann dafür sorgt, daß es nicht zu einem Ablassen vom Selbstaufhebungsvollzug der Erkenntnis kommt, das jetzt deswegen droht, weil nun keine (»moralisch-idealische«) Verpflichtung mehr existiert, die dazu drängt, sich noch weiterhin konsequent selbst in Frage zu stellen.

Im Spätwerk wird dieser – physiologische – Selbstaufhebungsvorgang als typisch für eine Zeit der *décadence* bestimmt: »Eine Art Selbstzerstörung, der Instinkt der Erhaltung ist compromittirt ... *Der Schwache schadet sich selber* ... Das ist der Typus der *décadence*« (13.279). Wie beim Niedergang infolge des Sokratismus²⁶ wird auch jetzt der Verlust eines Normen gebietenden Zusammenhangs ausgemacht, eine »*Auflösung* aller Autorität, alles Respekts aller Traditionen, aller moralischen Vorurtheile« (13.397); verloren sei damit all »das, was eine Moral, ein Gesetzbuch schafft, der tiefe Instinkt dafür, daß erst der *Automatismus* die Vollkommenheit möglich macht in Leben und Schaffen« (13.398).

Laut Nietzsche ist für diesen Vorgang, den man als einen der Selbstaufzehrung via Verschwendung der eigenen Ressour-

cen bezeichnen könnte, »das, was jetzt Wissenschaft ist, [...] ein genauer Gradmesser für den *Niedergang* des moralischen und religiösen Glaubens: – wir sind aufgelöst, wenn wir am Ende unserer »Weisheit« sind, – wir haben alle positiven Kräfte verbraucht, *zur Erkenntniß* ...« (13.397). Dieses Ende lag in der »Logik« des Erkenntnistrebens, man habe es geradezu »erreichen gewollt« (13.398). Der zur Instinktsicherheit »entgegengesetzte Punkt« sei heute erreicht, da nun unser Erkennen zur »extremste[n] Bewußtheit« gelangt sei, zur »Selbstdurchschauung des Menschen und der Geschichte ... – damit sind wir praktisch am fernsten von der Vollkommenheit in Sein, Thun und Wollen: unsere Begierde, unser Wille selbst zur Erkenntniß ist ein Symptom einer ungeheuren *décadence* [...] – das Begreifen ist ein *Ende* ...

Daß Wissenschaft möglich ist in diesem Sinne, wie sie heute geübt wird, ist der Beweis dafür, daß alle elementaren Instinkte, *Notwehr-* und *Schutz-*Instinkte des Lebens nicht mehr fungieren« (ebd.).

Selbstaufhebung der Erkenntnis als Erkenntnis

»Je erkennbarer etwas ist, umso ferner vom Sein, um so mehr Begriff« (11.167).

Diese Figur trat formal gerade oben kurz in Erscheinung, als die Leidenschaft der Erkenntnis erkennen mußte, daß sie als Leidenschaft die Erkenntnis trübt. Sie besteht in einer radikalen Selbstkritik des Erkenntnisvermögens, an deren Ende dieses einsehen muß, gerade selber Ursache für die prinzipielle Verfälschung der Welt zu sein. Die Mittel der Erkenntnis, vor allem Logik und Sprache, erweisen sich als keineswegs neutrale Erkenntniskategorien, – im Gegenteil, durch sie wird die Realität aus dem Blick verloren, da sie sich verselbständigen und eine geordnete Scheinwelt konstituieren.

Die »Realität«, »die Welt« ist nach Nietzsche, das ist seine *Fundamentalthypothese*, in ihrem »Gesamt-Charakter [...] da-

gegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit« (FW 109). Zu diesem Chaos kann der Mensch nur durch *Interpretationen* ein Verhältnis gewinnen, das ihm ein zeitweiliges Überleben gewährleistet. Es wird versucht, das Unbekannte sich durch Operationen der Angleichung anzueignen. Interpretieren, d. h. »Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen« (GM III 24), ist ein zum Zweck der Beherrschbarkeit der Welt durchgeführtes Verarbeiten von Sinnesdata, das letztlich im Bereich des Organischen sein Organisationszentrum hat. Durch die Ausbildung von Sinnesorganen wird eine gewisse Regelmäßigkeit in den Assimilationsvorgang gebracht. Unter der Regie von Trieben und Affekten erzeugen sich die Sinne ihre Wirklichkeit. Das »Jenseits« dieser Interpretation ist nie erreichbar, man hat die Welt nur als immer schon ausgelegte, ebenso bleibt der Auslegungsvorgang als solcher für das Bewußtsein opak, da die Rede von »Trieben« und »Affekten« ihrerseits bereits auf falschen Verdinglichungen beruht, die man für die (fiktive) Angabe kausaler Urheberschaft vorzunehmen genötigt ist. »Das eigentliche Geschehen spielt sich ab unterhalb unseres Bewußtseins [...] Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand* [...] und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns konstituierenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden« (12.26, vgl. JGB 36).

Aus der Sicht einer solcherart radikalisierten Kritik der Erkenntnis, die die Urteilsbildung als einen im Somatischen verwurzelten Prozeß »perspektivischer Schätzung« (12.190) begreift, muß sich für Nietzsche die Kantische Erkenntnistheorie als harmlos und »beinahe komisch« (12.26) ausnehmen. Dem Dargelegten zufolge ist es unmöglich, Sicherheit zu gewinnen, und der Versuch, über eine »Reduktion der Philosophie auf den Willen zur Erkenntnistheorie« (ebd.) zu ihr zu gelangen,

sei eine »Verirrung der Philosophie«, die darauf beruhe, »daß man statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen« zur Weltaneignung, »man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der *Realität* zu haben glaubte« (13.336.). Das Resultat bestünde in einem »System prinzipieller Fälschung«, das gemäß der Vernunftformen eine Welt entwirft, der »die andere Welt, in der man lebt, nicht entspricht« (13.336).

Es gibt demnach zwei verschiedene Arten sich zu täuschen, eine nützliche, »regulative Fiktion« (FW 344), die darin besteht, die »Realität auf kluge Weise *mißzuverstehen*« (13.337), und eine verhängnisvolle, die die ersten Täuschungen letztzubegründen versucht, wodurch sie eine zweite Illusionsstufe etabliert und sich dadurch selber, mit den oben beschriebenen Folgen, aus den pragmatischen Lebenszusammenhängen herausrückt. Man verspricht sich, zu neuer Gewißheit zu gelangen, paradoxerweise indem man die Mittel der Täuschung auf die Täuschung selber anwendet, was aber nur zu einer Potenzierung der Täuschung führen kann.

Immer wieder betont Nietzsche, unter Verwendung von Gleichnissen der Selbstaufhebung, den Widersinn einer transzendenten Wende in der Erkenntnistheorie: »Ein Erkenntnisapparat, der sich selber erkennen will!! Man sollte doch über die Absurdität der Aufgabe *hinaus* sein! (Der Magen der sich selbst aufzehrt)« (11.254). »Dies ist schlimmer als ein Streichholz prüfen wollen, bevor man es brauchen will. Es ist das Streichholz, das sich selber prüfen will, ob es brennen wird« (12.37; vgl. 12.26; 143; 188; FW 374; Mo Vorr. 4).

Um den kantischen Standpunkt als unzulässige Verabsolutierung *einer* Erkenntnisperspektive zu entlarven und Kants Anspruch, für alle Vernunftwesen gleichermaßen konstitutive Erkenntnisprinzipien aufgewiesen zu haben, zu widerlegen, konfrontiert Nietzsche diese mit ihrem Gewordensein, führt die Anstrengungen der Rationalität zurück auf vorrationale Setzungen, auf »Bedürfnisse« (s. z. B. 13.334). Es ist der »Instinkt der Furcht der uns erkennen heißt« (FW 354). Und er zeigt mit Hilfe seiner historischen, bzw. psychologischen Methode

auf, daß der Anspruch, voraussetzungslose Wissenschaft zu betreiben, sich einem *Glaubensakt* an die Wahrheitsfähigkeit der logischen Gesetze verdankt.

Die kantische Perspektive erweist sich als eine Perspektive unter vielen möglichen, die aus pragmatischen Zwängen zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt sich so ausformte, zuvor anders war, und demnächst wieder sich ändern müßte, wollte sie dem Werden- und Chaoscharakter der Welt entsprechen. Der beständige Wandel erfordert Flexibilität: jedes Erkenntniskonzept ist zum Zwecke der Berechenbarkeit, Handhabbarkeit der Welt auf Fixierung aus, auch der kantische Standpunkt ist ein nur kurzfristig gelingender Versuch, das Werden in das Prokrustesbett einer Erkenntnistheorie zu zwingen.

Die Geltung wissenschaftlicher Sätze, jedenfalls der Wissenschaft, wie sie Nietzsche vor Augen hatte, hängt ab von deren Objektivierbarkeit. Durch das Aufzeigen der Genese der Wissenschaft fällt zugleich ihr Geltungsanspruch. Nietzsche spricht von einem Entstehen aus dem ›Gegensatz‹, es entstand »zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen [...], Wahrheit aus Irrthümern« (MA 1).

Ein ›Gegensatz‹ ist der jeweilige Herkunftsort jedoch nur für das Selbstverständnis der aus ihm entsprungenen Positionen. Es ist ein »Irrthum der Vernunft« (ebd.), bedingt durch die Plumpheit der Sprache (JGB 24), der dazu verleitet, eine solche Gegenüberstellung vorzunehmen: »das Problem des Entstehens aus Gegensätzen. Genau: Es ist kein Gegensatz, sondern nur ein Sublimiren« (Vs MA 1), bei dem das »Grundelement fast verflüchtigt erscheint« (MA 1; s. a. WS 67). ›Sublimieren‹ heißt, daß ein linearer Entwicklungsprozeß der stetigen Ausdifferenzierung einer letztlich pragmatischen Funktion der Selbsterhaltung sich abspielt, in der die jeweilig erreichten Stadien sich als gegensätzlich zu den vorherigen nur behaupten, tatsächlich aber identisch blieben. Deshalb kann es auch keine Emanzipation der Geltung von ihrer Genese geben, die ansonsten auf ihrer nunmehrigen Gegensätzlichkeit insistieren

könnte, sondern die spätere Position muß sich, wie beim Sokratismus, als Verdichtung gerade des dem eigenen Anspruch zuwiderlaufensten Prinzips erkennen. Am Ende der Selbstverleugnung des eigenen Ursprungs steht die Selbstaufhebung, wenn gerade die bisherigen Instrumentarien der Verdrängung sich als solche durchschauen müssen.²⁷

Dieses Ende ist nun mit der nietzscheanischen Radikalisierung der Erkenntniskritik, die als Aufklären über das Erkennen die letzte Stufe der Selbstkritik markiert, erreicht. Der Widerspruch der Wissenschaft tritt zutage in Gestalt eines unlösbaren Konfliktes. Jetzt wird das »Bekannte« gerade durch diese »Entwicklung der Wissenschaft immer mehr in ein Unbekanntes« aufgelöst: »sie will aber gerade das *Umgekehrte* und geht vom Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen« (12.189).

Als Konsequenz von Nietzsches Sublimationstheorie fällt auch der Gegensatz von Wesen und Erscheinung. Es gibt nur noch Grade der Scheinbarkeit. Im Unterschied zum Selbstaufhebungsbegriff Hegels, mit dem der Nietzsche häufig gleichgesetzt wird (z. B. W. Kaufmann S. 274f.), bei dem via negationis eine Vermittlung der Gegensätze auf höherer Stufe erreicht wird, in der die früheren mitaufbewahrt werden, ist bei Nietzsche die Liquidation vollständig. Es bleibt nichts übrig. Schein ist ihm weder Offenbarung eines Wesens, noch verspricht sich in ihm, wie Adorno wollte, das Scheinlose; – werden hypostasierte Wesenheiten auf den Schein zurückgeführt, sind sie damit liquidiert. Schein, zum Beispiel der der Logik, die das »Muster einer vollständigen Fiktion« (11.597) abgibt, war nie Wesen, sondern *wirkte* nur als Wesen (FW 58), mit seiner Selbsterkenntnis schwindet der Schein und mit ihm das Wesen.

Außer der Selbstaufhebung als Folge einer selbstreflexiven Wendung im Erkennen kennt Nietzsche auch die Möglichkeit einer Selbstaufhebung als ein kraftloses Verebben der Erkenntnisanstrengung infolge einer bis zur gänzlichen Verflüchtigung betriebenen Sublimation. Diese würde eintreten, wenn tatsächlich eine vollkommene Erkenntnis erreicht wäre, die somit als

falsches Ideal erkannt werden muß: »Und dann wäre *unser* Ende da, als das Ende erkenntnißdurstiger Wesen, welche am Ziehen von immer feineren Fäden von Interessen ein Spinnen-Dasein und Spinnen-Glück genießen – und die zuletzt vielleicht freiwillig, den dünnsten und zartesten Faden selber abschneiden, weil aus ihm kein noch feinerer sich ziehen lassen will. –« (9.413).

Eine solche »vollkommene« Erkenntnis wäre zugleich die gleichgültigste (vgl. MA II 98), sie hätte keinen praktischen Nutzen, keine Sinn gebende Funktion. Sie hätte sich durch ihr Bedeutungsloswerden selbst aufgehoben.

Für Nietzsche hat diese Art von Selbstaufhebung allerdings auch schon im (»unvollkommenen«) Geschäft der modernen Naturwissenschaften reale Gestalt angenommen. Die Welt der Naturwissenschaften besteht aus lauter Abstraktionen. »Ohne unsere Leidenschaften ist die Welt Zahl und Linie und Gesetz und Unsinn in alledem das widerlichste und anmaßlichste Paradoxon« (9.364). Die wissenschaftliche Weltinterpretation ist ihrem Selbstverständnis nach »immer noch eine der dümmsten, d. h. sinn-ärmsten aller möglichen Weltinterpretationen [...] eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt« (FW 373). Nietzsche spricht daher von einem »*nihilistische[n]* Zug in den Naturwissenschaften« (12.130), wobei die »nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft« in ihrer Selbstaufhebung bestünden: »Aus ihrem Betriebe *folgt* endlich eine Selbstersetzung, eine Wendung gegen *sich*, eine Anti-Wissenschaftlichkeit. – Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins *x*« (12.126).

Selbstaufhebung der Freigeisterei

Den Freigeist allerdings scheint Nietzsche davon auszunehmen, von den Selbstaufhebungsprozessen mitverschlungen zu werden. Im dazu einschlägigen »Aphorismus« Nr. 225 aus »Menschliches, Allzumenschliches« wird er zunächst negativ, als von

den Traditionen losgelöster Geist definiert, welcher nun jedoch zu Erkenntnissen gelange, bei denen es nicht darauf ankomme, »aus welchem Antriebe man sie gesucht, auf welchem Wege man sie gefunden hat.« Es scheint dem Freigeist gelungen zu sein, die mit der Verselbständigung des Erkennens verbundene Loslösung von den traditionellen Zusammenhängen in ein neues, positives Credo umzumünzen, aus der neugewonnenen Freiheit sein Pathos zu beziehen, und auf diese Weise zu demonstrieren, »wie man über die Selbst-Zerstörung hinwegkommt« (11.710). Es gibt gar eine Nachlaßstelle, wo es heißt, er sei »aus dem Frieden der Auflösung« geboren, »in welche er alle geistigen Mächte der alten gebundenen Welt eingegangen sieht.« Seine Seele sei jetzt »ohne Neid und fast bedürfnislos«, es genüge ihm »jenes freie furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge« (8.484; vgl. a. 8.316, 18[8] und MA I 34 »Zur Beruhigung« sowie dazu die Vs in: 14.125).

Es muß jedoch dieses anämische Bild des Freigeists, sowie der Umstand, daß er als »relativer Begriff« in definitiverischer Abhängigkeit von den gebundenen Geistern steht, als auch die bereits genannte dramatische Struktur des ersten Hauptstücks von »Menschliches, Allzumenschliches« mißtrauisch machen, ob hierbei nicht eine Selbsttäuschung seitens des Freigeistes vorliegt.²⁸

Tatsächlich hat Nietzsche die Freigeisterei von Anbeginn an problematisiert und sie in den tragischen Kontext eingebunden: Sehr früh, bereits im Spätjahr 1870, notiert sich Nietzsche erste Gedanken zu: »die Tragödie und die Freigeister« (7.93).

Später, im Sommer 1876, wird die Freigeistthematik wieder aufgegriffen, wobei dem »modernen« Freigeist schon zu diesem Zeitpunkt ein Sich-heraushalten-können abgestritten wird, so wenn Nietzsche konstatiert: »Das Bild des Freigeistes ist unvollendet im vorigen Jahrhundert geblieben: sie negirten zu wenig und behielten *sich* übrig« (8.295). Jetzt wird auch die kulturzerstörende Tendenz des Freigeistes in uns bekannter Weise beschrieben: »Wenn alle zu Freigeistern werden, wird

das Fundament schwach; eine solche Cultur fällt endlich ab oder verfliegt wie Thau und Nebel« (8.311).

Es liegt geradezu in der Wesensart des Freigeists, sich selber zuletzt doch als Problem zu nehmen: »Der wahrhaft Freie im Geiste wird auch über den Geist selber frei denken und sich einiges Furchtbare in Hinsicht auf Quelle und Richtung desselben nicht verhehlen« (MA II 11). Im Zuge dieser Selbstbefragung muß der Freigeist sich eingestehen: »Ich hatte nur *gewöhnt*, jenseits von gut und böse zu sein. Die Freigeisterei war *moralische Handlung*« (10.232); »jetzt erkennen wir die Freigeisterei selber *als Moral*« (10.234).

Die Kritik des Freigeists an der Moral erweist sich selbst als Strategie der Moral, die Freigeisterei ist damit »die letzte Consequenz der bisherigen Moralität [...] es ist die Einsicht der Moralität, nur vermöge ihres Gegentheils sich in der Existenz und Entwicklung zu erhalten« (10.20 f.). Als »Gegentheil«, als »*Gegen-Idealisten*« glauben sie sich, wie sie sich auch »so losgelöst als möglich vom ascetischen Ideale [glauben], diese »freien, *sehr* freien Geister« (GM III 24). Tatsächlich sind sie selbst durch ihren Glauben an die Wahrheit seine »vergeistigste Ausgeburt, seine vorgeschobenste Krieger- und Kundschafter-Schar, seine verhänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform« (ebd.).

Der Freigeist muß sich als gebundenster Geist, als »der religiöseste Mensch, den es jetzt giebt« (10.30) durchschauen, als letzte Sublimationsstufe dessen, wovon er sich abzusetzen gedachte, es im vermeintlichen Sich-Absetzen aber gerade förderte:

»*Inwiefern auch wir noch fromm sind*« [...] Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, *bejaht damit eine andre Welt* als die des Lebens, der Natur und der Geschichte [...] es [ist] immer noch ein *metaphysischer Glaube* [...], auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande neh-

men, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist« (FW 344).

Zum Beschluß dieses Kapitels möchte ich den für die Selbsttäuschung der Freigeister psychologisch aufschlußreichen Aphorismus Nr. 343 der »Fröhlichen Wissenschaft« anführen. In einer komplexen Gedankenführung schildert Nietzsche dort die unterschiedlichen Möglichkeiten, auf den »Tod Gottes« zu reagieren. Dieses Ereignis sei viel zu groß, als daß es von den meisten richtig begriffen werden könnte. Ihm nach folge »Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« in einem solch unvorstellbaren Ausmaß, daß heute keiner genug davon erriete, »um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu können.«

Daher komme die »Sorglosigkeit« der freien Geister, die den Tod Gottes in seinen furchtbaren Auswirkungen ebenfalls nicht ermessen, sondern ihn zunächst nur als eine Befreiung erleben, da sie »zu sehr noch unter den *nächsten Folgen* dieses Ereignisses« stehen. Ihre »Heiterkeiten« und »Morgenröthen«, ihre Zukunftserwartungen verdanken sich diesem kurzsichtigen Freiheitsgefühl, welches sie darüber hinwegtäuscht, daß im gleichen Moment von ihnen selber der objektive Zerfallsprozeß weiter vorangetrieben wird. Nietzsche gibt in diesem Text m. E. selber einen wichtigen Hinweis, welchen Status er seinen eigenen »Utopien« im Verhältnis zu den von ihm aufgewiesenen objektiven Selbstaufhebungsvorgängen der Moral und Kultur zuweist.

Selbstaufhebungsfiguren der Sprache

»Überdies können wir ins Alte nicht zurück, wir haben die Schiffe verbrannt; es bleibt nur übrig, tapfer zu sein, mag nun dies oder jenes herauskommen« (MA I 248).

Wissenschaft, und Kultur überhaupt, manifestieren sich jeweils in der Sprache. Ihre Selbstaufhebungen, der Zerfall der Kultur, das Sich-ad-absurdum-Führen der Erkenntnis vollziehen sich demnach auch über die ihres primären Konstitutionsmittels.

Inwiefern die Darstellungsform von Nietzsches Texten das in ihnen Dargestellte »aufhebt«, – durch Relativierung, Ironisierung, durch Sich-in-Widerspruch-Setzen zum Inhalt (»Der Glaube in der Form, der Unglaube im Inhalt – das macht den Reiz einer guten Sentenz aus«; 10.68), wäre in einer eigenen Arbeit anhand von Detailstudien zu untersuchen. Ich muß mich hier auf die bisher aufgewiesenen Typen von Selbstaufhebungsfiguren beschränken. Einsetzen werde ich wiederum mit dem Frühwerk Nietzsches.

Zunächst sei nochmals an die Metamorphose des apollinischen Kunsttriebs zur sich dann verabsolutierenden sokratischen Wissenschaft erinnert.

Wirft man von hier aus einen Blick auf Nietzsches frühe sprachtheoretische Schrift »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, so erscheint nämlicher Vorgang im Bereich der Sprache als Mutation des »Trieb[es] zur Metaphernbildung« zur Begriffsbildung. Dieser Übergang vollzieht sich als ein sukzessives Verlagern und Umfunktionieren der Sprachpotentiale, – weg von einem Artikulationsvermögen hin zu einem Repräsentations- und Bezeichnungsinstrument. Die Begriffe dienen nicht dem Ausdruck des »einmalige[n] ganz und gar individualisierte[n] Urerlebniss[es]« (WL 1), sondern der Selbsterhaltung. Für diesen Zweck sind sie darauf aus, »Wahrheit« zu erkennen, und konstruieren sich dafür eine Welt von

starrer Regelmäßigkeit, – was Nietzsche auf schöne Weise mit dem »Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes« vergleicht, der »auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser« in völliger Inkongruenz zur Wirklichkeit errichtet werde (ebd.).

Während die Metapher über vielgestaltige Ausdrucksmöglichkeiten auf der sinnlichen und syntaktischen Ebene verfügt, »individuell und ohne ihres Gleichen« (ebd.) sei, ist der Begriff hingegen ausdrucksarm, er steht immer »zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also [...] /für] lauter ungleiche Fälle [...] Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen« (ebd.).

Der Mensch entwickelt sich als solcher aus dem Tierreich, gerade im Vollziehen dieses Schrittes zum Begriff. »Er stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden [...] Alles was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen« (ebd.). Die Begriffswelt verabsolutiert sich, ihr Ursprung aus dem Metapherntrieb wird »vergessen«, womit aber der Mensch der primären Leistungen der Sprache verlustig geht. Um dem Wirbel der Anschauungen zu entgehen, begibt er sich in den weit verhängnisvolleren Wirbel der Begriffe, wird von diesem mitgerissen und entwurzelt. Gerade die Mittel, welche zur Beherrschung der Welt konzipiert waren, verabsolutieren sich und beherrschen nun den sich allmächtig wahnenden Menschen.

Nietzsche spricht vom Druck einer allgemeinen Erkrankung der Sprache, der auf der »ganzen menschlichen Entwicklung« laste (UB IV 5), eine Erkrankung, aus der auch die zuvor beschriebenen Auflösungserscheinungen moderner Zivilisation herrührten: »Indem die Sprache fortwährend auf die letzten Sprossen des ihr Erreichbaren steigen musste, um, möglichst ferne von der starken Gefühlsregung, der sie ursprünglich in

aller Schlichtheit zu entsprechen vermochte, das dem Gefühl entgegengesetzte, das Reich des Gedankens zu erfassen, ist ihre Kraft durch dieses übermässige Sich-Ausrecken in dem kurzen Zeitraume der neueren Civilisation erschöpft worden: so dass sie nun gerade Das nicht mehr zu leisten vermag, wesentwegen sie allein da ist: um über die einfachsten Lebensnöthe die Leidenden miteinander zu verständigen. Der Mensch kann sich in seiner Noth vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also nicht wahrhaft mitteilen: bei diesem dunkel gefühlten Zustande ist die Sprache überall eine Gewalt für sich geworden, welche nun wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen; sobald sie mit einander sich zu verständigen und zu einem Werke zu vereinigen suchen, erfasst sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe« (ebd.).

Inwiefern Sprache als Mittel der Erkenntnis, als Mittel der Kultur und als Selbsterhaltungsmittel des Lebens durch ihre Verselbständigung ihre Konstituenten aufhebt, braucht nicht nochmals eigens dargelegt werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Nietzsche seine sprachkritischen Erwägungen auch in seinen späteren Schriften in entsprechender Weise fortführt; Sprache ist für ihn dort ein Abkürzungsvorgang durch Zeichen im Dienste der erkenntnistheoretischen Vereinfachung oder moralischen Verfälschung der Welt (z. B.: MA I 11, 9.263, 312; 12.16; WS 11; JGB 268; GM I 13; 13.258).

Worauf es mir im folgenden ankommt, ist zu zeigen, inwiefern die Sprache als Sprache sich selbst aufzuheben droht.

Zwei Haupttendenzen der metaphorischen Sprache selber führen zu ihrer »Hypertrophierung« zum Begriff. Der Übergang von der Metapher (erste Illusionsstufe) zum Begriff (zweite Illusionsstufe) ist durch die Gegnerschaft der ersten Stufe zum Dionysischen mitbedingt. Es ist daher die dem metaphorischen Trieb eigene apollinische Tendenz, die »seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen« (WL 2) zu solcher Wirkmacht zu gelangen verhilft. Wird der Sprachlaut in ein Bild umgesetzt, wird er zunächst *als Bild* ebenfalls gebannt.

Die der apollinischen Bilderwelt entgegenstrebenden dionysischen Elemente hingegen, Rhythmus und Klang, werden im Übergang zum Begriff getilgt, der die Fixierung vollendet, ihr Dauer verleiht und damit der antidionysischen Tendenz des Apollinischen zum Sieg verhilft.

Häufig wird die Ansicht vertreten, Nietzsches Sprachkritik verbinde sich zugleich mit einer Überwindung des traditionellen Sprachkonzeptes in seiner eigenen poetischen Praxis. So schreibt A. Bennholdt-Thomsen: »Nietzsche stand vor dem Problem, die Umwertung aller Werte mit sprachlichen Mitteln zu vollziehen, die die alte Wertsetzung mit bedingt hatten und zugleich von ihr geprägt und fixiert worden waren, die also der Absicht der Umwertung notwendig im Wege standen. Er konnte der neuen Sache seiner Lehre nur dadurch entsprechen, daß er zugleich die Sprache in Bewegung brachte, indem er ihren Metaphertrieb zur Geltung verhalf, der der Fixierung entgegenwirkt« (S. 218).

Es erhebt sich daher die Frage, ob im Bereich der Sprache der Vollzug der Selbstaufhebungsfigur durch einen erneuerten Rückbezug zum Triebgrund durchkreuzt, bzw. überwunden werden kann.

Meiner Darstellung zufolge ist die Metapher aber schon der erste Schritt der Fixierung. Es müßte daher gefragt werden, wie der Übergang zur alleinigen Herrschaft des Begriffs vermieden werden kann, d. h. ob etwa die vollständig verdrängten dionysischen Elemente, die »Musik« der Sprache, zu neuer Geltung kommen könnten.

Jedoch: wenn die Verabsolutierung des Begriffs einmal sich durchgesetzt hat, ist — in Analogie zur Situation nach dem vollendeten Siegeszug des Sokratismus betrachtet — das Gelingen einer Reaktivierung der dionysischen Kräfte problematisch. Sie bestünde im nicht mehr originären Aufflackern irrationalistischer Gesten. Ohnehin ist fraglich, wenn die Triebe des Menschen einmal depraviert worden sind, wie der Metaphertrieb nach seiner Entartung und Entwurzelung plötzlich wieder tätig werden kann. Entsprechend kann man beobachten, daß

Nietzsche in seinem »Zarathustra«, auf den ich im folgenden näher eingehen möchte, eher als daß er neue Metaphern prägt, vielmehr alte umprägt oder in neue Kontexte rückt, in welchen sie sich dann gegen ihre ursprüngliche, bzw. traditionelle Bedeutung kehren. Es wird vordringlich eine »sekundäre Bearbeitung« des tradierten Metaphernbestands vorgenommen. Nietzsches »Zarathustra« enthält daher vor allem Parodien, Persiflagen, Ironisierungen (die somit als reaktive Spätformen künstlerischen Ausdrucks erscheinen) der überlieferten Metaphorik. Eine solche Kunst verhindert nicht die Selbstaufhebung des Metapherntriebes in seiner begrifflichen Gestalt, sie ist vielmehr Ausdruck und Veranschaulichung derselben (s. u.).

Die gleiche Schwierigkeit zeigt sich, wenn die zweite Tendenz des Metapherntriebs hin zum Begriff näher beleuchtet wird: Die Metapher ist einerseits Ausdruck einer »unmittelbaren Empfindung«, zugleich aber sucht der Mensch sich mit ihr verständlich zu machen, d. h., es muß Ungleiches mindestens so gleich gemacht werden, daß der pragmatische Sinn der Rede verstanden werden kann. Mit dem Eintreten in den Bereich des Kommunizierens droht von Anbeginn die Schere zwischen individuellem Artikulieren und Verstehbar-sein-Müssen, zwischen Individual- und Herden-Perspektive auseinanderzugehen.

Durch die »Mitteilungsbedürftigkeit« entsteht Sprache, am Verstandenwerden hängt die Überlebensemöglichkeit. Lebenserhaltung und Lebenssteigerung sind nicht deckungsgleich, ebensowenig pragmatische und poetische Ausdrucksnot. Eine radikal poetisierte, im Sinne von: individualisierte Sprache achtete nicht ihrer Kommunizierbarkeit, sondern wäre primär der originären Artikulation verpflichtet und drohte darin *tendenziell* auch als dichterische Sprache unverständlich zu werden. Die späte Lyrik Hölderlins reflektiert dies. Man könnte daher auch fragen: »Wieviel poetischen Ausdruck wagt ein Geist?«

»Also sprach Zarathustra«, das Werk, das Nietzsches Selbstverständnis nach am meisten sich durch seinen poeti-

schen Charakter auszeichnet, kann als ein einziger Versuch gelesen werden, die Schwierigkeiten metaphorischer Vermittlung darzustellen, als großangelegte Auseinandersetzung mit dem Problem der Kommunizierbarkeit individueller Gehalte.

Zarathustras Scheitern *als Lehrer* liegt in diesem Grundkonflikt begründet. Seine Metaphern werden nicht verstanden, im Gegenteil, auch sie entfalten *als Metaphern* gegen Zarathustras Willen eine Eigendynamik. So ergibt eine Sichtung des Metaphernmaterials, etwa zum Komplex: Überwindung des Menschen (Seil, Brücke, Treppe, Regenbogen), deren nicht nur logische, sondern auch bildliche Unvereinbarkeit (die sich auch nicht in verschiedene Hinsichten auflösen läßt) bezüglich der Frage, ob der »Weg zum Übermenschen« entweder

- als innere Entwicklung des Menschen über sich hinaus zu verstehen sei (– diese Variante wird in vielen Kommentaren zum Zwecke der Ermöglichung ethischer Konzepte im Anschluß an Nietzsche favorisiert. Eine solche, fast bin ich geneigt zu sagen: »psychotherapeutische« Lesart verwässert den Textgehalt zum Selbsterfahrungsleitfaden, welcher dann Ratschläge enthält wie: man solle der eigenen Leiblichkeit/Sinnlichkeit mehr Rechnung tragen etc.);
- oder ob nicht eher ein qualitativer Sprung (Regen/Mensch – Blitz/Übermensch) sich ereignen müßte,
- oder ob der Übermensch gleichsam nur eine negative Utopie sei, bzw. gar ein a priori als uneinlösbar konzipiertes, also falsches Versprechen ist.

Es verkompliziert sich die ganze Übergangs/Untergangsthematik zusätzlich, wenn man bedenkt, daß hierbei Metaphern der äußeren Relation (J. Schaaf) für die Veranschaulichung innerer Vorgänge fungieren, abgesehen von den inhaltlichen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man mit ihr etwa Nietzsches Teleologie-Kritik konfrontiert.

Eine sukzessive Lektüre des Textes ist angezeigt, die nicht der Versuchung erliegt, allzu schnell kohärente Deutungen unter Ausblendung der heterogenen Elemente herzustellen (so geschehen z. B. im neuen Zarathustra-Kommentar A. Piepers),

sondern das Auftauchen der Metaphern in ihrer Folge betrachtet. Dann zeigt sich, daß der Leser ständig in einer absichtsvollen Vorläufigkeit gelassen wird, Erwartungen aufgebaut und wieder zerstört werden, so daß der Prozeß der Illusionierung und Desillusionierung selber zum Sujet wird.

Karl Schlechta hat bei seinen Untersuchungen zur Metaphorik des »großen Mittag« Beobachtungen gemacht, die meine Lesart unterstützen. In der Beschreibung des Augenblicks des »großen Mittags« – und das wäre eben jener Zeitpunkt, zu dem vermöge einer Bewußtwerdung auch der sprachlichen Verfehlungen der Tradition sich der Übergang zum neuen Zeitalter ereignen soll – kehre die Metaphorik sich gegen Nietzsches Intention (ich würde meinen: gegen Zarathustras Intention) und veranschauliche viel eher die desaströsen Folgen bisheriger Sprachpraxis. Der große Mittag sei daher »die Stunde todbringender Erkenntnis«. »Das unerbittliche Licht einer fatalen Erkenntnis liegt nicht nur über einer zu Stein gewordenen Landschaft, sondern hat selbst erst, was bisher atmete, petrifiziert. Diese Erkenntnis eröffnet nicht, was ist, sondern bringt zu Tode, begräbt, was erscheint« (Schlechta 1954, S. 32; vgl. zustimmend: Reschke, S. 160 f.).

Diese tödliche Bewußtwerdung ist eine Konsequenz der sprachlichen Entwicklung und somit die letzte Konsequenz des Metaphertriebs selber. Mehr noch: durch ihre betonte Artifizialität führen die in Nietzsches »Zarathustra« verwendeten Metaphern die Folgen der Begriffsbildung vor Augen, unterstützen so die Selbstdurchschauung des begrifflichen Denkens und bringen dessen Selbstaufhebung zur Vollendung. Man kann gar spekulieren, ob die Illusion, das begriffliche Denken überwinden zu können, gerade dem Zweck dient, dessen Selbstaufhebung konsequent zu Ende bringen zu können. Indem man die Selbstaufhebung als Überwindung ausgibt, welche suggeriert, es folge etwas anderes hinterher, kann die Destruktion des gegenwärtigen Modus eher vollzogen werden. Der vermeintliche Übergang verhilft zum Untergang.

Die »tödliche Bewußtwerdung« ist als eine Konsequenz des

Metaphertriebs auch eine Selbstaufhebung des Bewußtseins, da das Bewußtsein von Anbeginn an die Sprache gekoppelt war. »Die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewußtseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sichbewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand.« Bewußtsein hat sich überhaupt nur »unter dem Druck des Mittelungs-Bedürfnisses entwickelt« (FW 354). Im Laufe der Zeit habe dann das »Bewußtwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft sie fixieren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, [...] in dem Maasse zugenommen, dass die Nöthigung wuchs, sie *Andern* durch Zeichen zu übermitteln« (ebd.). Im Glauben, »sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, »sich selbst zu kennen« bringt der Mensch »doch immer nur das Nicht-Individuelle an sich zum Bewußtsein [...], sein »Durchschnittliches« (ebd.). Nur das ist der reduzierten Sprache kommunikabel.

Selbstbewußtsein und Ich-Begriff fallen der Selbstaufhebung der Sprache mit zum Opfer. Je bewußter das Bewußtsein sich seiner wird, desto mehr muß es einsehen, daß alles wesentliche Geschehen unterhalb seiner sich abspielt; es hebt sich auf, indem es seine Oberflächlichkeit erkennt und die undurchschaubare Macht des Unbewußten anerkennt: »all unser sogenanntes Bewußtsein [ist] ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text« (Mo 119).

Abschließend sei nochmals betont, daß, wenn das Bewußtsein nach langer Zeit seiner Absolutsetzung sich seines »phantastischen Charakters« und damit seiner Herkunft aus dem Metaphertrieb entsinnt, der vergessene Triebgrund und seine künstlerische Produktivität nicht zugleich zurückgewonnen ist, bzw. gar eine verheerende Entfesselung lang aufgestauter Kräfte droht.

Das Bewußtsein wird häufig mit dem Herrscher eines Staates verglichen, der nicht im einzelnen über die in seinem Reich sich ereignenden Vorgänge Bescheid weiß. Analog zur Selbstaufhebung des Staates aber, wird eine atomistische Revolution

der Triebbasis mit den entsprechenden Konsequenzen erfolgen, wenn das Bewußtsein sich in Frage stellt und seine Dominanz nicht mehr behaupten kann:

»Entwickle alle deine Kräfte – aber d. h. entwickle die Anarchie! Gehe zu Grunde!« (9.237)

Dritter Teil
Besluß:
Selbstaufhebungsfiguren
der Moral

»[...] es stehen noch große Umwälzungen bevor, wenn die Menge erst begriffen hat, daß das ganze Christenthum sich auf Annahmen gründet« (Fatum und Geschichte, 1862, BAW II 55).

Die Moralkritik ist das Feld, auf dem bei Nietzsche alle bisher ausgezogenen Fäden zusammenlaufen. So könnte die Selbstaufhebung des Erkennens²⁹ ebenso als eine der Moral expliziert werden, wie die der Kultur und der Sprache als auch des Lebens,³⁰ da diese Bereiche allesamt auch unter der Moralperspektive als deren Manifestationen betrachtet werden können, bzw. sie sich umgekehrt als Moral manifestieren. Eine solche Durchführung bestünde in einer Reformulierung des bereits Gesagten unter neuem Namen. Deshalb, und weil die Moralperspektive gelegentlich schon mit einbezogen wurde, beschränke ich mich im folgenden primär auf eine Parallelbetrachtung der Selbstaufhebungsvorgänge der Moral als Moral, d. h. genauer der christlichen Moral, die Nietzsche »als die ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Thema's, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen« (GT Vorr. 5) bezeichnet.

Die Selbstaufhebung der Moral vollzieht sich parallel zu der des Sokratismus. Wiederum geht eine systematische Infragestellung der Grundlagen einem historischen Zerfallsprozeß voraus, der wiederum im Durchlaufen verschiedener Eskalationsstadien immer weiter vorangetrieben wird.

Die systematische Abfolge verläuft, entsprechend den Stufen bei der Selbstaufhebung der Erkenntnis als absoluter und als transzendentaler, von der Aufhebung der christlichen Moral als Dogma über die Konzeption einer Moral um der Moral willen hin zur Selbstaufhebung der Wahrheit.

Historisch betrachtet, geht der Aufhebungsprozeß aus von der Selbstnegation des Judentums in der Gestalt Christi (der mithin Sokrates entspricht), durchläuft dann, nach einer Krise während der Zeit des Urchristentums, eine durch Paulus bewirkte Phase, in welcher das Christentum rekonsolidiert wird

(die daher dem Sokratismus, bzw. der platonischen Systembildung entspricht), woraufhin es aber im Mittelalter zu einer sukzessiven Vertiefung des Glaubenszwiespaltes kommt. Dieser Zwiespalt drohte zur Zeit der Renaissance in einer gänzlichen Auflösung des Christentums zu kulminieren, wäre nicht durch Luther eine erneute Retardierungsphase eingeleitet worden, die in der Folge aber ihrerseits eine noch weitere Vertiefung der Konfliktlage herbeiführt, welche dann v. a. bei Kant zutage tritt und schließlich bei Nietzsche selbst zur endgültigen Vernichtung vorangetrieben wird. Ich werde im folgenden von der bisher geübten chronologischen Betrachtung abweichen, da sich der Themenkreis der Moral spätestens ab 1880 verhältnismäßig einheitlich darstellt.

Die Vorgeschichte: Selbstaufhebung des Judentums

Die Vorgeschichte des Christentums rekonstruiert sich Nietzsche nachträglich in seiner Spätschrift »Der Antichrist« als Selbstaufhebungsfigur.

Das Christentum sei »einzig aus dem Boden zu verstehen, aus dem es gewachsen ist« (AC 24). Nur scheinbar sei es die Gegenbewegung zum Judentum gewesen, tatsächlich sei es entstanden aus der Verselbständigung einer »kleine[n] aufständige[n] Bewegung« innerhalb des Judentums, »die auf den Namen des Jesus von Nazareth getauft wird« (AC 27). Das Judentum sei daher »nicht eine Gegenbewegung gegen den jüdischen Instinkt, es ist dessen Folgerichtigkeit selbst, ein Schluss weiter in dessen furchteinflössender Logik« (AC 24). Der über alle Maßen ausgeprägte Selbsterhaltungsinstinkt des jüdischen Volkes hätte es als Strategie für sein Überleben »die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität« (ebd.) wählen lassen. Mit Hilfe der priesterlichen »Entnatürlichung der Natur-Werthe« (AC 25) sei es ihm gelungen, sich unter den widrigsten Bedingungen zu behaupten. Als »eine letzte Formel [...] die logisch war bis zur Selbstverneinung« (AC 27)

brachte diese Selbsterhaltungsstrategie selber das Christentum hervor, — das Judentum »verneinte, als *Christenthum*, noch die letzte Form der Realität, das »heilige Volk«, »das Volk der Ausgewählten«, die *jüdische* Realität selbst« (ebd.).

Bemerkenswerterweise betont Nietzsche, diese Selbstaufhebung sei nicht aus einer *décadence* hervorgegangen, sondern das jüdische Priestertum habe die Wirkmacht der reaktiven Ressentiment-Moral erkannt und für sich zu nutzen gewußt, es hätte »freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte« (AC 24, vgl. GM I 8) eingenommen. Die *décadence* ist somit ein aus »Lebensinteresse« gewähltes »lebensgefährliche[s]« »Mittel«, um die »Menschheit krank zu machen« (ebd.). Die Juden seien deshalb das »verhängnisvollste Volk der Weltgeschichte: in ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaßen falsch gemacht, dass heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die *letzte jüdische Konsequenz* zu verstehen« (ebd.).

Jedoch verselbständigt sich dieses Mittel.³¹ Innerhalb der ersten christlichen Gemeinden breitet sich unaufhaltsam der Zustand der »Corruption« aus (AC 44). Mit dem Tode Christi, des Erlösers, begann der »Verfallsprozess« (ebd.), der wiederum neue Restaurationsbemühungen hervorrief. Zur Erhaltung der christlichen Gemeinschaft müssen jetzt die »Gegenwerte« praktiziert werden. Jetzt werden die Christen zu »kleinen Superlativ-Juden«, die ihr Prinzip, d. h. das gesteigerte jüdische Prinzip, absolut setzen und das Judentum verdrängen: »sobald einmal die Kluft zwischen Juden und Juden-Christen sich aufriss, blieb letzteren gar keine Wahl, als dieselben Prozeduren der Selbsterhaltung, die der jüdische Instinkt anrieth, gegen die Juden selber anzuwenden« (ebd.).

Selbstaufhebung des Christentums

»Ein solches lang und gründlich gebautes Werk wie das Christenthum [...] – konnte freilich nicht mit einem Male zerstört werden« (FW 358).

Die (nun aus der *décadence* hervorgegangene) Konsolidierung zeigt sich historisch in der Wiederherstellung hierarchischer Strukturen durch die Kirchengründung und damit einhergehend in der Kodifizierung der christlichen Lehre, beides durch Paulus, in dessen Wirken sich die ursprünglichen (anti-kirchlichen) christlichen Intentionen selbst aufheben (vgl. 13.162 ff.). Es gab nur »einen Christen, und der starb am Kreuz« (AC 39). Paulus ist der »Erfinder der Christlichkeit« (Mo 68), die sich zu Christus verhält, wie der Sokratismus zu Sokrates.

Das von ihm errichtete Autoritätssystem der Kirche wird bis zur Zeit der Renaissance Bestand haben, dann aber wird sich in ihm endlich kraft ihres eigenen Macht-Instinktes die christliche Glaubensbasis gänzlich selbst aufheben zugunsten der reinen Autorität und daran fast zugrunde gehen: »das Christenthum sass nicht mehr auf dem Stuhle des Papstes! Sondern das Leben!« (AC 61). Nietzsche imaginiert: »*Cesare Borgia als Papst [...] das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange* –: damit war das Christenthum *abgeschafft*« (ebd.).

Jetzt setzte mit der Reformation aber eine Gegenbewegung ein, – Luther machte das, was bereits »geschehen war, die Überwindung des Christenthums an seinem Sitz« wieder rückgängig, durch seine Kritik an der »*Verderbniss* des Papsttums« (ebd.), in welcher er die aus dem Katholizismus hervorgegangenen Werte mit absolutem Anspruch vertritt und sie gegen die katholische Praxis selber wendet, sowie durch die Reformierung der Kirche.³²

Jedoch stellt dieser Vorgang wiederum nur eine Retardierungsphase dar, die eine weitere Eskalation der Selbstaufhebung des Christentums nach sich zieht. Als Resultat gerade des Bemühens um Konsolidierung stellt sich eine weitere Beschleunigung und Ausweitung der Selbstzersetzung ein: »die welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu

halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden – *die Deutschen*.« Luthers Wiederherstellungswerk war »ohne dass er es wusste, nur der Anfang eines Zerstörungswerks« (FW 358). Im Zuge der reformatorischen Erneuerung der Kirche wurden alle Faktoren, auf denen bislang ihre Wirkmacht beruhte, eliminiert. Alles, worauf die Sonderstellung der Kirche und ihrer Priester fußte und was ihre ehrfürchtige Verehrung garantierte (Buch-Glaube, Inspirationsglaube, Zölibat, Ohrenbeichte usw.), wurde seiner Besonderheit beraubt, indem man es der Allgemeinheit auslieferte, dem Volk anglich, und so das Ungleiche wiederum *gleichsetzte*. Das Resultat sei, daß obwohl kein Volk »verhältnismässig [...] jemals christlicher als die Deutschen zur Zeit Luther's« (FW 148) gewesen wäre, die Deutschen sich anschickten, das »erste *unchristliche* Volk Europa's« zu werden, womit »das Werk *Luther's* zur Vollendung« käme (FW 146).

Gedroht hatte der Niedergang einer Institution, ihre Rettungsanstrengungen mittels falscher Idealbildung führten zur Zerstörung des christlichen Glaubens überhaupt.

Selbstaufhebung des christlichen Glaubens

»Paulus wußte schwerlich wie sehr alles in ihm nach Plato riecht« (II.162).

Systematisch betrachtet, koinzidiert mit dem historischen Prozeß der Auflösung der Glaubensbasis durch die Verabsolutierung der Machtinstrumentarien der Entwicklungsprozeß des Zwiespaltes von Glauben und Wissen, des »alte[n] theologische[n] Problem[s] [...] oder, deutlicher, von Instinkt und Vernunft – also die Frage, ob in Hinsicht auf Werthschätzung der Dinge der Instinkt mehr Autorität verdiene als die Vernünftigkeit« (JGB 191). Seit Plato versucht man zu beweisen, »dass Vernunft und Instinkt auf *ein* Ziel zugehen, auf das Gute, auf »Gott«; und seit Plato sind alle Theologen und Philosophen auf der gleichen Bahn« (ebd.). Doch muß gerade die Vermittlungsanstrengung, da sie von vornherein unter dem Primat der Ver-

nunft erfolgt, zu einer Vertiefung der Kluft zwischen Glauben und Wissen führen, da mit ihr nichts anderes herauskommen kann, als die Unvernünftigkeit des Glaubens aufzuweisen und in die Situation der ›doppelten Wahrheit‹ hineinzuführen.³³ Das platonisch-augustinisch/anselmische ›credo, ut intelligam‹ mündet zwangsläufig in das ›credo quia absurdum est‹, mit welchem die ›deutsche Logik zuerst in der Geschichte des christlichen Dogma's‹ (Mo Vorr. 3) auftrat.

Luther reinthronisierte den Glauben, was Nietzsche mit Hilfe eines Zitats veranschaulicht: ›wenn man durch Vernunft es fassen könnte, wozu brauchte man dann den *Glauben*‹ (ebd.). Doch wird durch seine Verlagerung des Christlichen weg vom Dogma ins Innere des Glaubens nur ein weiterer verhängnisvoller Schritt getan, die Entwicklung zur Redlichkeit wurde nur verzögert: ›Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung; so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der *notwendigen* ›Selbstüberwindung‹ im Wesen des Lebens, – immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: ›patere legem, quam ipse tulisti.‹ Dergestalt gieng das Christenthum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum *als Moral* noch zu Grunde gehn‹ (GM III 27).

Selbstaufhebung der Moral als Moral

›[...] oh Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst, mit solchem Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit‹ (Za 4.325).

Der nächste und entscheidende Schritt wird von Kant vollzogen:

Kant (ein ›*binterlistige[r]* Christ zu guterletzt;‹ GD 6.79) ist darin Luther verwandt, daß er die Katastrophe, welche drohte, nachdem Descartes alle Autorität einzig in der Vernunft begründet hatte, abwendete, indem er ein ›logisches Jen-seits‹ ansetzte und mit der Unbeweisbarkeit des Glaubens

ebenso seine Unwiderlegbarkeit begründete (Mo Vorr. 3 und AC 10).³⁴

Als Folge davon muß jedoch die Moralbegründung jetzt ohne den Rekurs auf die göttliche Autorität durchgeführt werden und sich daher aus sich selbst legitimieren. Sie verselbständigt und radikalisiert sich: ›Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest‹, – ›je mehr emancipirt von der Theologie, um so imperativischer wird die Moral‹ (12.255 u. 355). Erst in ihrer Verabsolutierung zur atheistischen Moral vermag die Moral die von der Scholastik angestrengte Glaubensprüfung zu vollenden und sie zum Abschluß jenes Selbstaufhebungsprozesses zu führen, von dem sie sich abgesetzt glaubte. Dieser Vorgang stellt sich dar

›aus ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausend-jährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge* im Glauben an Gott verbietet... Man sieht, *was* eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter – Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt zum wissenschaftlichen Wissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis‹ (FW 358/GM III 27, vgl. a. 12.125 u. 12.129).

Die Moral um der Moral willen exzessiv, d. h. konsequent verfochten, wird endlich an dem Punkt anlangen, an dem sie sich selber befragen und ihre Herkunft und wahren Absichten durchschauen muß:

›Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat zieht sie am Ende ihren *stärksten* Schluss, ihren Schluss *gegen* sich selbst; dies aber geschieht wenn sie die Frage stellt ›*was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?*‹ [...] An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde‹ (GM III 27).

Nietzsche betont an vielen Stellen nachdrücklich,³⁵ daß die Infragestellung der Moral durch diese selbst geschieht: ›– es ist

kein Zweifel! – und zwar deshalb weil die Moral selber vor allem Wahrheit und Redlichkeit fordert und somit sich selber die Schnur um den Hals gelegt hat, mit welcher sie erwürgt werden kann – werden *muß*: *der Selbstmord der Moral* ist ihre eigene letzte Forderung« (9.639 f.).³⁶

Diesen letzten Schritt der Selbstaufhebung vollzieht Nietzsche selber. Nur scheinbar ist seine Kritik der Moral ein Akt äußerer Destruktion: »gar die Moral kritisieren, die Moral als Problem, als problematisch nehmen: wie? war das nicht – ist das nicht – unmoralisch?« (Mo Vorr. 3).

Es gebe jedoch Fälle, wo es der Moral gelänge den kritischen Willen »zu sich hinüberzulocken« und gar »gegen sich selbst zu kehren [...] so dass er sich dann, gleich dem Skorpion, den Stachel in den eigenen Leib sticht« (ebd.). Ein solcher Fall liegt bei Nietzsche vor, dessen letzte Tugend, die Redlichkeit, die ihn überhaupt zur Kritik antreibt, sich als letztes Derivat der kritisierten traditionellen Moral erweist (vgl. bes.: 12.161 f.). Der Moral wird »das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus *Moralität!* Oder wie sollen wir's heissen, was sich [...] – in *uns* – begiebt [...] es ist kein Zweifel, auch zu uns redet noch ein »du sollst«, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, und dies ist die letzte Moral [...]: dass wir nicht mehr zurückwollen in Das, was uns als überlebt und morsch gilt [...] als Menschen *dieses* Gewissens fühlen wir uns noch verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden [...] als deren Erben, als Vollstrecker ihres innersten Willens, eines pessimistischen Willens, der sich nicht davor fürchtet, sich selbst zu verneinen, weil er gar mit *Lust* verneint! In uns vollzieht sich, gesetzt dass ihr eine Formel wollt, – *die Selbstaufhebung der Moral!*« (Mo. Vorr. 4).

Nietzsches Wille zur Wahrheit steht nicht im Gegensatz zum traditionellen Ideal, sondern er ist »jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung, esoterisch ganz und gar, alles Aussenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest, als sein *Kern*« (GM III 27, vgl. GM III 24). Seine Moral-

kritik mündet in einen heroischen Akt der tragischen Selbstverneinung. Indem Nietzsche die Abkündigkeit auch seiner Position von der von ihm selber als letztlich lebensfeindlicher Irrthum entlarvten christlichen Moral einbekennt, hebt er seinen Standpunkt bewußt selbst mit auf; bzw. präziser formuliert: er ordnet ihn in das »objektive« Vollzugsgeschehen der Selbstaufhebung der Moral ein und arbeitet daran, dieses in sich zum Abschluß zu bringen. Der Wille zur Wahrheit ist gerade dabei, in Nietzsches Moralkritik zu seinem Ende zu kommen.³⁷ Im Erkennen und Darstellen der Selbstaufhebungstendenz, bzw. im Konstruieren der Geschichte als Selbstaufhebungsfigur, wird diese vollendet.

Nietzsche ist daher als letzter und radikalster Vollstrecker der Aufklärung anzusehen, er steht weder außerhalb ihrer, noch hat er sie hinter sich gelassen, schon gar nicht fällt er hinter sie zurück. Aber er hat in ihr, da seine Kritik wesentlich ein Vollzugsgeschehen ist, das seine eigene Basis auflöst, auch nicht einen neuen sicheren Standpunkt ermöglicht.

Es ist daher irrig, anzunehmen, daß Nietzsche als »Konsequenz in der Selbstauflösung der Moral« zu einem »Weg des Hinausgehens über sich selbst« gelange, »um von einem überlegenen, erhöhten Standpunkt aus die eigenen Wahrheitsansprüche prüfen und die Eigenart der Stellung zur Welt erkennen zu können« (Kaulbach 1985, S. 36). Genauso verfehlt ist die Behauptung, Nietzsches »Immoralismus« laufe »nicht auf einen Verzicht auf alle Moral hinaus, sondern auf deren Selbstüberwindung«; es wäre »Selbsterkenntnis immer auch Selbstbestimmung« (Gerhardt 1992, S. 38 u. 42). Typisch ist auch die folgende Bemerkung, in welcher die grundsätzliche und alles vorentscheidende Einstellung dieser Nietzsche-Deutungen durchscheint, nämlich, daß es eine Moral geben *muß*: »Eine Moralkritik kann sich für ihn [=Nietzsche] nur dadurch legitimieren, daß sie zur Selbstkritik des moralischen Bewußtseins wird: es hat sich in seiner bisherigen Form aufzuheben, um sich in neuer Form zu begründen«, womit »aus einem irrationalen Vorgang ein vernünftiges Geschehen« werde (Bueb S. 8).

Es gilt einer großen Anzahl von Nietzsche-Interpreten³⁸ offenbar von vornherein als ausgemacht, daß das Sich-selbst-Bewußtwerden des Willens zur Wahrheit unmittelbar auch Ansatzpunkt für eine Reform der Moral sein kann und muß, – daß nach einer reinigenden Kritik nun ein entsprechend verbessertes ethisches Konzept entworfen werden kann.

Dies ist einigermaßen erstaunlich, zumindest wenn man sich an Nietzsches Selbstverständnis hält, denn er schildert unermüdlich die Gefährlichkeit und den ungewissen Ausgang eines Infragestellens der lebenserhaltenden Irrtümer, zu denen allererst auch die Moral zählt; – er betont den Experimentalcharakter dieses Unterfangens, die Freigeister sind ihm die »Versuchsstationen der Menschheit« (9.14).

Vorsichtig ausgedrückt, liegt aber im Wesen eines Versuchs, daß er auch fehlschlagen kann, – oder nach den Befunden der vorliegenden Arbeit geurteilt, ist man gezwungen anzunehmen, daß ein derartiger Versuch notwendig tragisch scheitern muß. Nietzsche hebt ausdrücklich den katastrophischen Zug der Bewußtwerdung hervor, sie »ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit« (GM III 27, vgl.: 13.46, 13.56, 13.70). »Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss [...] eine wirkliche *Katastrophe*. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal [...] wer begreift was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch Etwas in Händen hat« (EH 6.372).

Als solche ist sie Ausdruck des *Nihilismus*, der als Endzustand aller Selbstaufhebungen sich einstellt: »Nihilism: es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das »Warum? Was bedeutet Nihilism? daß die obersten Werthe sich entwerthen« (12.350). Am Ende dieser Prozesse steht: »Die nihilistische Katastrophe, die mit der irdischen Cultur ein Ende macht« (12.377).

»Welche Vortheile bot die christliche Moral-Hypothese? [...] sie war ein Erhaltungsmittel [...] das grösste Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus. Aber unter den Kräften, welche die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt

ihre *Teleologie*, ihre *interessirte* Betrachtung – und jetzt wirkt die *Einsicht* in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als Stimulans. Zum Nihilismus« (12.211).

Dort hineingeraten, befindet man sich in einem unlösbaren Konflikt: »Wir constatiren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moralinterpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Wert zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, *nicht* zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu *dürfen* – ergibt einen Auflösungsprozeß« (12.212, vgl. 13.46 ff.).

Dieser ist der fünfte Akt der Selbstaufhebungs-Tragödie, die allenfalls ein »Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft« sein kann, noch nicht aber deren erster Akt. Das Zerstören der bisherigen Werte führt in ein Vakuum, in welchem nicht abzusehen ist, ob »in irgend einer Zukunft« eine Gegenbewegung, ein »Zukunftsevangelium«, dessen Formel der Wille zur Macht sei, den Nihilismus ablösen wird (13.190).

»Alle Ziele sind vernichtet. Die Menschen müssen sich eines geben. Es war ein Irrthum dass sie eins hätten: sie haben sich *Alle* gegeben. Aber die Voraussetzungen für alle früheren Ziele sind vernichtet« (10.154). Es ist daher äußerst schwer, die Voraussetzungen für zukünftige Ziele zu benennen, da sie so beschaffen sein müßten, daß sie sich nicht wieder selbst aufheben.

Ich schlage vor, sich das Ende der moralischen Periode (mit Hilfe eines modernen Ausdrucks) als Ende eines Paradigmas vorzustellen, welches in eine Krise geriet, ohne daß ein neues Paradigma sich schon abzeichnete. Alle Versuche, innerhalb des alten Paradigmas Lösungen für die Krise zu formulieren, bzw. auf seinen Grundlagen neue Perspektiven zu entwerfen, führen nur zu deren weiterer Verschärfung. Interpreten, die sich auf Nietzsches letzte Moral berufen, verkennen, daß mit dieser noch kein Paradigmenwechsel vollzogen ist, sondern mit

ihr und durch sie nur das alte Paradigma zum endgültigen Untergang getrieben wird. Dieser muß erst vollständig vollzogen sein, damit – vielleicht – etwas Neues einsetzen kann, wobei es mehr als zweifelhaft ist, ob dieses neue Paradigma noch eines des Menschen sein wird, da dessen Lebensbedingungen elementar von den Prämissen des alten Paradigmas abhängen.

Die Selbstaufhebungsfigur ist Nietzsches Krisentheorem für den Untergang aller bisherigen Paradigmen, mehr noch: sie ist die radikalste Konsequenz bisheriger Weltinterpretation, sie versucht *als Interpretation* sich durchzusetzen, das eigene, traditionelle Paradigma in ihrem Sinne zu organisieren, um es dann in einem letzten Akt der Selbstbesinnung sich selbst aufheben zu lassen.

Anmerkungen

1. Stegmaiers weitere Ausführung anhand des Beispiels der sich selbst aufhebenden Strafgerechtigkeit ist dann aber in ihrer Knappheit unzulänglich, derart, daß eine Auseinandersetzung mit ihr nicht verlohnt. Man vergleiche sie mit den thematisch entsprechenden Passagen dieser Arbeit.
Wie schnell man mit der Selbstaufhebungsfigur fertig werden kann, zeigt E. Behler, der unser Eingangszitat einfach nur als Beispiel für »masochistische Züge« in Nietzsches Denken anführt (Behler, S. 99).
2. Eine allerdings leider allzu kurz ausgefallene Zusammenfassung dieses instruktiven Kapitels (jetzt unter dem Stichwort »Selbst-Aufhebung« statt »-Auflösung«) gibt dieser Autor in: Grau, 1993, S. 20. Bezeichnenderweise unternimmt Grau diesen Schritt, weil seine früheren ausführlichen Darlegungen kaum beachtet wurden (vgl. ebd.: Vorr.).
3. Nicht dazu angetan, die Aufmerksamkeit endlich mehr auf das Phänomen der Selbstaufhebungsfigur zu richten, ist die Übersetzung ins Deutsche von Klaus Laermann (Vattimo: Nietzsche, Stuttgart 1992) mit: »Die Selbstunterdrückung der Moral«; er liest statt »autosoppressione«: »autooppressione«, obgleich in den nachfolgenden Nietzsche-Zitaten die korrekte Lesart mehrfach bemerkt werden konnte. Jedoch sind die Ausführungen Vattimos, dem Charakter einer Einführung entsprechend, sehr allgemein gehalten.
4. Auch wenn Nietzsche einige dieser Beispiele selber zur Illustration des Selbstaufhebungsvorgangs benutzt, sind sie mit diesem offenkundig nicht deckungsgleich. In welcher Hinsicht sie Metaphern für die Selbstaufhebungsfigur sind, wäre jeweils zu beachten. Keinesfalls sind sie selbständige Substitute.
5. Z. B.: Heidegger, Löwith, Heftrich, oder auch Abel (S. 194), um nur einige zu nennen. Die Gegenthese, daß im Nachlaß »kein neuer zentraler Gedanke zu finden« sei, wird bekanntlich von Schlechta (1966, S. 1433) vertreten.
6. Des öfteren stößt man in der Nietzsche-Literatur auf Interpretationen, die ihr Deutungsverfahren anhand der (mehr oder weniger) »zufälligen« Anordnung der Nachlaßtexte gewinnen, was meist dazu führt, daß sie dann auch ihrer Auslegung der publizierten Schriften die Beliebigkeit der Stellung eines »Aphorismus« zugrunde legen. Die durch diese isolierende Vorgehensweise entstehenden vermeintlichen Widersprüchlich-

keiten lassen sich jedoch häufig in Entwicklungsstufen bzw. Entfaltungsvarianten eines Gedankenganges auflösen.

7. Für diese Vorgehensweise steht der Name Montinaris ein; auch haben z. B. P. Heller, van Tongeren und M.-L. Haase mit ihr fruchtbare Detailarbeit geleistet.
8. Selbstaufhebung – der Wissenschaft: GT 13, S. 90; 15, S. 101; 17, S. 111; – der Tragödie: GT 11, S. 75, 79; 12, S. 82; 14, S. 94; 21, S. 139; 7.180, – der Erscheinungswelt: GT 21, S. 139; 22, S. 141; – des Menschen: GT 21, S. 137; – des Griechentums: GT 13, S. 90; 8.107.
9. »Der Held siegt, indem er untergeht. Die Vernichtung des Individuums als Einblick in die Vernichtung der Individuation ...« (7.219).
10. Dieser Befund mag überraschen, – besonders diejenigen, welche, kritisch oder affirmativ, gerade diese Selbstaufhebungsfigur als Hauptmerkmal von Nietzsches Philosophie überhaupt ansehen, und sich entsprechend im Glauben befinden, sie sei auf die Zerstörung der Vernunft und eine Remythologisierung aus. Dies trifft nur auf diesen ersten Selbstaufhebungstyp zu, der jetzt folgende und für Nietzsches restliches Werk maßgebliche Typ der apollinischen Selbstaufhebung hingegen vollzieht sich gerade infolge konsequenten Insistierens auf Reflexion, macht radikalen Gebrauch von den Vernunftpotentialen und ist daher eher ein »Ernster-Nehmen« ihrer denn ihr Aufgeben. Ich halte daher auch die Rede von einer »Selbstverleugnung der Reflexion« (Habermas 1973, S. 364, vgl. a.: Röttges, S. 119 u. Früchtl, S. 463) für irreführend.
11. Nicht zu verwechseln mit der dionysischen Selbstvernichtung! – diese Selbstzerfleischung ist strikt apollinisch und weist voraus auf Nietzsches spätere Diagnosen des Asketismus als nach *innen* gekehrter Grausamkeit.
12. Die Formulierung: »in ihm vollzieht sich« ist bedeutsam: später wird Nietzsche mit nämlichen Worten den Selbstaufhebungsvorgang der Moral »in uns« sich vollziehen lassen (z. B. Mo Vorr. 4) und sich damit ebenfalls zum Repräsentanten und Vollender einer objektiven Verfallslogik erklären.
13. Daher ist auch P. Kösters These nicht zuzustimmen, es sei »der Sokratismus gerade als Verneinung des Tragischen selbst eine (gesteigerte) Form des Dionysischen« (S. 207).
14. Analog zum später zu beschreibenden Verfallsprozeß des Christentums, in welchem der Protestantismus die zunächst rettende, dann aber die um so endgültiger zur Auflösung führende Kraft ist.
15. Es erscheint aus der von mir gewählten Perspektive als problematisch, Nietzsches Philosophie als eine »Logik der Ambivalenz« zu beschreiben, weil man sich damit zu sehr punktuell auf eine Situation konzentriert, die wesentlich als spannungsgeladene Übergangsphase sukzessiver

Selbstaufhebung darzustellen wäre. Das »Zugleich von lustvoller Zuwendung und angstvoller Abwehr« kann sich jeweils äußerst ungleich realisieren, es durchläuft Prozesse der Veränderung und tendiert dazu, katastrophale Folgen zu zeitigen.

16. Man vgl. auch das Ende von GT 12: »... insofern aber der Kampf gegen das Dionysische der älteren Kunst gerichtet war, erkennen wir in Sokrates den Gegner des Dionysos, den neuen Orpheus, der sich gegen Dionysos erhebt und, obschon bestimmt, von den Mänaden des athenischen Gerichtshofes zerrissen zu werden, doch den übermächtigen Gott selbst zur Flucht nöthigt [!]: welcher, wie damals als er vor dem Edonerkönig Lykurg floh, sich in die Tiefen des Meeres rettete, nämlich in die mystischen Fluthen eines die ganze Welt allmählich überziehenden Geheimgultus.«
17. Man mag von hier aus ermessen, wie gezwungen die Wiedergeburt des Mythos durch Wagners Musikdrama ausfallen mußte. Eine derartige Renaissance des Tragischen ist geradezu als konzeptionell unmöglich einzustufen. Gleichwohl meinen immer wieder manche Interpreten, da wo Nietzsche eine Verfallsgeschichte aufzeigt, ihn umstandslos zum »Ideologen des Faschismus« und Ursprungsverherrlicher mit »romantischem«, »pseudoreligiösem« Lebensmythos erklären zu können (z. B.: J. Schmidt, 1985, Bd. 2, S. 131, 140, 141 ff.).
18. Daß Euripides keineswegs widerrufen, hat J. Schmidt gezeigt; bemerkenswerterweise ließe er in diesem Drama mit »subversiver Ironie« gerade die Vertreter des Mythos dadurch, daß sie Argumente verwenden, die ihre eigene Position zersetzen, zu unfreiwilligen Verfechtern der Aufklärung werden, in unseren Worten: er läßt sie sich selbst aufheben (J. Schmidt 1989, S. 60).
J. Schmidts Auslassungen über Nietzsche bewegen sich allerdings auch in diesem Aufsatz auf dem gleichen »Niveau« der bereits in voriger Anmerkung zitierten Passagen.
19. Nietzsches Hoffnungen auf eine neue tragische Kultur, mit einer entsprechenden Kunst, sind rein spekulativ und widersprechen seinen eigenen Analysen (vgl. Anm. 16). Im Rahmen meiner Untersuchung »*kzentuiere ich primär den kritischen Part* von Nietzsches Philosophie und vernachlässige seine positiven Visionen, bzw. habe ich von *bier aus* deren Haltlosigkeit zu konstatieren.
20. An dieser *Katastrophentheorie der Kultur* hält Nietzsche auch in späteren Schriften fest: vgl. JGB 262: »Mit einem Schlage reißt das Band und der Zwang der alten Zucht [...] An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich [...] eine Art *tropisches* Tempo im Wetteifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehen und Sich-zu-Grunde-Richten, Dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodi-

renden Egoisten, welche [...] keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. Diese Moral selbst war es, welche die Kraft in's Ungeheure aufgehäuft, die den Bogen auf so bedrohliche Weise gespannt hat: — jetzt ist, jetzt wird sie überlebt.«

21. Man vgl. z. B.: »Das Sexualleben des Kulturmenschen ist doch schwer geschädigt, es macht mitunter den Eindruck einer in Rückbildung befindlichen Funktion, wie unser Gebiß und unsere Kopfhare als Organe zu sein scheinen. Man hat wahrscheinlich ein Recht anzunehmen, daß seine Bedeutung als Quelle von Glücksempfindungen, als in der Erfüllung unseres Lebenszweckes, empfindlich nachgelassen hat.« (UK, SA S. 234); vgl. bes. a.: »Die Vermutung liegt nahe, daß unter der Herrschaft einer kulturellen Sexualmoral Gesundheit und Lebenstüchtigkeit der einzelnen Menschen Beeinträchtigungen ausgesetzt sein können und daß endlich diese Schädigung der Individuen durch die ihnen auferlegten Opfer einen so hohen Grad erreiche, daß auf diesem Umwege auch das kulturelle Endziel in Gefahr geriete« (»Die ›kulturelle‹ Sexualmoral und die moderne Nervosität«, SA S. 13 und ff. sowie »Warum Krieg?«, SA S. 285).

Zur Interpretation der GM vgl. man die luziden und richtungsweisen Darlegungen M. Brusottis (1991).

22. Heller, s. Lit.-Verz.; Die Tragödie des Freigeistes gliedert sich nach P. Heller (vgl. S. XXVIII f.) in drei Akte: — I. Darstellung der Problematik, des Schicksals, und Pathos des sich aus den Fesseln bisheriger Metaphysik befreienden Geistes (MA I, Nr. 1–19); — II. der in Freiheit tätige Geist, der sich auf die Tradition besinnt (Nr. 20–28) und der dann, — III., als er nur noch um der Erkenntnis willen leben will, deren Grenzen einsehen muß (ab Nr. 29: Krisis: Nur als Irrtum ist die Einsicht in die Welt bedeutungsreich), und darüber (Nr. 34) entweder verzweifelt oder weise wird (wobei letzteres von Heller zu Recht als »kümmerliche« Möglichkeit abgewertet wird, da dort das »Element der Lebensbejahung [...] auf ein Minimum beschränkt« sei, »das den Freigeist zur Not noch im Dasein festhält« [S. 482]).
23. Auch die historische Methode verdankt sich einer Selbstaufhebung, und zwar der der »historischen Schwärmerei«: »gerade die Geister, welche von den Deutschen so beredt beschworen wurden, sind auf die Dauer den Absichten ihrer Beschwörer am schädlichsten geworden, — die Helden des Gefühls und der Erkenntnis [...], die neu erregte Leidenschaft reiche Gesellen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes schienen, haben eines Tages eine andere Natur angenommen und fliegen nun [...] als neue und stärkere Genien eben jener Aufklärung, wider welche sie beschworen waren« (Mo 197).

24. Für jedwede Interpretation der ›Leidenschaft der Erkenntnis‹ grundlegender Ausgangspunkt: Montinari 1982, S. 64–78.

25. Siehe etwa 11.33: »Ich habe die Erkenntnis vor so furchtbare Bilder gestellt, daß jedes ›epicureische Vergnügen‹ dabei unmöglich ist. Nur die dionysische Lust *reicht aus* — ich habe das Tragische erst entdeckt.«

Es fällt auf, daß das Dionysische von Nietzsche nach der Zeit seiner Tragödienschrift umfassender begriffen wird als zuvor. Die ehemals apollinischen Momente (dramatische Form, Bilder etc.) und Bereiche (Erkenntnis) sind jetzt in die Sphäre des Dionysischen als neue Ausdrucksmöglichkeiten integriert.

Insofern ist meine frühere Aussage, es fänden sich fast keine dionysischen Selbstaufhebungsfiguren im weiteren Werk mehr, dahingehend zu modifizieren, daß sich zwar der Name durchhält, jetzt aber die zuvor als apollinische Varianten beschriebenen Selbstaufhebungsfiguren bezeichnet.

26. Sokrates wird im nachhinein entsprechend »als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer *décadent*« bestimmt: »›Vernünftigkeit gegen Instinkt. ›Vernünftigkeit‹ um jeden Preis als gefährliche lebenuntergrabende Gewalt!« (EH, 6.310 u. ö.).
27. Im Lichte der nichtdialektischen Sublimationsprozesse ist auch die Rede von der ›großen Vernunft des Leibes‹ nicht als romantische Versöhnungstheorie, als Aufhebung der Entfremdung von Geist und Leib zu verstehen, sondern als Bestreitung ihrer Gegensätzlichkeit. Stets wird von Nietzsche, je nach Perspektive, entweder die sinnliche Dimension der Vernunft oder der ›logische‹ Charakter des Leibes als Interpretationszentrum akzentuiert. Zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gibt es nur einen graduellen Unterschied. Das dualistische Denken der *Romantik* wird mit dieser Konzeption zurückgelassen, denn die Selbstaufhebungsfiguren der romantischen Ironie sind rein auf der Verstandesebene situiert. Sie vollziehen sich als Akte autonomer Reflexion, auf deren Wege durch Brechungen die Endlichkeit der Vernunft vorgeführt werden soll, um dann aber auf das Unendliche zu verweisen. Sie sind Operationen der ›kleinen Vernunft‹, durch die das Ideal nicht als falsches erkannt, sondern als für den Verstand Unerreichbares bezeichnet und gerettet wird. Nietzsche hingegen führt die Reflexion auf ihren Triebgrund zurück. Die Romantiker würden, so Nietzsche, wie das Beispiel Wagners zeigt, ihre Negations-Form der freien Reflexion nicht durchhalten können und sich am Ende selbst aufheben, »denn es gehört bei altgewordenen Romantikern zur leidigen Regel, daß sie am Schluß ihres Lebens sich selbst ›verleugnen‹ und verkennen und ihr Leben — *durchstreichen!*« (11.592; vgl. 11.156).

28. Eine »zutiefst aporetisch[e]« Haltung bescheinigt den »freien Geistern« auch M. Brusotti (1991, S. 115), wobei er auf ihre Parallelen zu den asketischen Formen des Gelehrtentums hinweist, über welche sie sich selbst betrögen (ebd. ff.). Jedoch ist dieser Zustand der Selbsttäuschung nur eine Etappe im Selbstaufhebungsprozeß, wie ich im Folgenden zeigen werde.
29. Siehe z. B.: 11.510: »Was ist das Suchen nach Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, wenn nicht etwas Moralisches? und ohne diese Werthschätzungen und ihre entsprechenden Handlungen: wie wäre Wissenschaft möglich? Die Gewissenhaftigkeit im Wissen weg – wohin ist die Wissenschaft?« (vgl.: FW 344) und: »Die Erkenntnis um ihrer selbst willen – das ist der letzte Fallstrick den die Moral legt: Damit verwickelt man sich noch einmal völlig in sie« (JGB 64).
30. Hierzu siehe z. B.: GD, 6.86: »Eine Verurteilung des Lebens von seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben [...] das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen ... Daraus folgt, dass auch jene *Widernatur von Moral*, welche Gott als Gegenbegriff und Verurtheilung des Lebens fasst, nur ein Werthurtheil des Lebens ist [...] Moral [...] ist der *décadence*-Instinkt selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: »*geh zu Grunde!*« (vgl.: EH 6.311 u. 6.372).
- Oder auch: »Die Auflösung der Moral führt in der practischen Consequenz zum atomistischen Individuum und dann zur Zerteilung des Individuums in Mehrheiten« (10.138).
31. Vgl. a. JGB 62: »Es bezahlt sich immer theuer, wenn Religionen [...] von sich aus und *souverän* walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen.«
32. Die Rolle des Protestantismus im Auflösungsprozeß des Christentums beschreibt ausführlich und in instruktiver Weise G.-G. Grau (1958), der ein weitgehendes Verständnis für den Verlauf eines Selbstaufhebungsprozesses beweist, nicht aber für dessen Folgen. So glaubt er, Nietzsche würde hinter seinen kritischen Anspruch durch eine neue Willen-zur-Macht-Ideologie zurückfallen (z. B. 1993, S. 66 ff.). Nietzsche setze »die Sinnlosigkeit absolut«, er mache »aus der Erfahrung der Sinnlosigkeit eine universell gültige Aussage« und würde darin zum »Ideologen des Willen-zur-Macht« (Diskussionsbeitrag in: Nietzsche-Studien 10/11, S. 259). Die Sinnlosigkeit wird aber nicht verabsolutiert, sie ergibt sich vielmehr als Folge der Selbstaufhebungen bisheriger Sinnstiftungen. Diese werden von Nietzsche vorgefunden, er begibt sich auf deren Boden und radikalisiert ihren Standpunkt bis zur Selbstaufhebung. Das Ergebnis ist die Einsicht in die Unmöglichkeit jedweder Absolutsetzung.

33. Vgl. Grau (1958) S. 13.
34. Eine vergebliche Retardierungsanstrengung unternahm Nietzsche zufolge *Pascal*: »1. Abälard wollte in die kirchliche Autorität Vernunft bringen, schließlich fand Descartes, daß *alle* Autorität in der Vernunft sei. 2. Die *Selbst-Überwindung der Vernunft* inneres Problem Pascals – zu Gunsten des christlichen »Glaubens« (11.430). Immer wieder bezeichnet Nietzsche dies als zähe Selbstarmerung auf verlorenem Posten, die »auf eine schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht« (z. B. JGB 46 u. 229, EH 6.285, 13.28).
35. Die explizit so genannte Selbstaufhebungsfigur der Moral ist bei Nietzsche außerordentlich gut dokumentiert: man vgl. z. B.: 10.15, 10.30, 10.44 f., 10.54, 11.49, 11.134, 12.161, 12.168, 12.206.
36. Die Entschiedenheit, mit welcher Nietzsche sehr häufig durch die Formel: »es ist kein Zweifel dass« die Selbstaufhebungsvorgänge einleitet (man vergleiche die vorangegangenen Belege und achte auf die folgenden, siehe z. B. auch FW 344), steht in demonstrativer Opposition zur *skeptischen* Haltung etwa eines Montaigne, in dessen Tradition Nietzsche aber häufig gesehen wird.
- Dies ist nur bedingt richtig. Der Skeptiker wird wie der Freigeist kritisiert. Skepsis ist nach Nietzsche ein Glaube, ein Trost- und Beruhigungsmittel (7.625; JGB 208; WS 46). Die Skeptiker der Moral erwägen nicht, »wieviel moralische Werthschätzung sie in ihrer Skepsis tragen: ihr Zustand ist beinahe ein Selbstmord der Moral und vielleicht gar eine Verklärung derselben.« (11.486). Außerdem sei sie Ausdruck physiologischer Schwäche (JGB 208). Gefordert sei daher ein »Zweifel am Zweifel« (WS 46), eine »Scepsis gegen Sceptiker« (11.649); es kommt zur Selbstaufhebung der Skepsis: »— Endlich wendet sich der Zweifel auch gegen sich selber: Zweifel am Zweifel. Und die Frage nach der Berechtigung der Wahrhaftigkeit und ihrem Umfange steht da« (12.15). Es bedarf dafür einer neuen, heroischen Skepsis, die sich nicht auf den Zweifel zurückzieht und sich aus allem heraushält (JGB 209/210), denn: »Nicht der Zweifel, die *Gewissheit* ist das, was wahnsinnig macht ... Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen ... Wir *fürchten* uns Alle vor der Wahrheit« (EH 287).
37. Die Selbstaufhebung der Moral muß als noch im Vollzug begriffen verstanden werden; darauf ist deswegen zu insistieren, weil der unentwegt gegen Nietzsche vorgebrachte (»statische«) Einwand, er verstricke sich in den »*performativen Selbstwiderspruch*«, damit hinfällig wird. Dieser Einwand will geltend machen, daß Nietzsche mit seinen Aussagen über die Irrtümlichkeit aller Wahrheit seinerseits einen Wahrheitsanspruch erhebe und mithin für seine Kritik das voraussetze, was er kritisiere.

Er ist aus folgenden Gründen zurückzuweisen:

- 1. macht es einen Unterschied zu sagen: ›ich bin dabei mich umzubringen‹ und: ›ich bin tot‹, nur im letzten Fall ›widersprache‹ ich mir;
- 2. sind es nicht Nietzsches private Voraussetzungen, sondern die von ihm vorgefundenen, also die der bisherigen Weltinterpretationen, die, konsequent zu Ende gedacht, zu Widersprüchen führen;
- 3. setzt dieser Einwand gerade die Logik (– Satz des Widerspruchs etc.) voraus, deren absolute Gültigkeit Nietzsche bestreitet und die er sich selbst aufheben läßt. Der Widerspruch ergibt sich aus einem formalen Denkwang auf ungültigen Prämissen (vgl. z. B.: »Und wer da fragt: ›aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‹ – dürfte dem nicht geantwortet werden: *Warum?* Gehört dieses ›Gehört‹ nicht vielleicht mit zur Fiktion? [...] Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben?« (JGB 34);
- 4. verschließt sich eine solche Denkweise dem semantischen Sinn, die sogar auch Aussagen wie etwa: ›ich bin tot‹ haben können, die aber je nach Situation kommunikativ leicht nachvollzogen werden können;
- 5. ist nach der Selbstaufhebung der eigenen Position nicht ›nichts‹ gesagt worden, sondern es wurde ein Verständnis eines Verlaufs ermöglicht, zudem konnten damit bestimmte Effekte (z. B. psychologische) erzielt werden;
- 6. ist eine solche Denkweise vollständig blind gegenüber der ästhetischen Dimension sich formal widersprechender Sätze, bzw. der anschaulichen Qualität einer Denkfigur. Im vorliegenden Fall wurde z. B. die tragische Struktur als ästhetische Form des Selbstaufhebungsvorgangs aufgewiesen.

Man kann eine besondere Ironie darin erblicken, daß Nietzsche denjenigen, der der Sache nach ›Erfinder‹ des performativen Selbstwiderspruchs war, nämlich Sokrates (– er entdeckte ihn als Waffe gegen den sophistischen Relativismus), seinerseits gerade dadurch einen Selbstaufhebungskurs einschlagen läßt, während die ›Erben des Sokrates‹ ihre Selbstaufhebungstheorie immer dann gegen Nietzsche geltend machen, wenn dieser die seine anwendet.

(Zu Sokrates als dem ersten Verwender des performativen Selbstwiderspruchs, siehe die ausführlichen Belege in: V. Hölsle 1984, S. 267–303; zu seiner Metakritik siehe: J. Simon 1992.)

38. Zu ihnen zu rechnen sind, außer den bereits Genannten, z. B. auch G. Picht, A. Pieper, M. Fleischer, G. Abel; – Adorno soll (einer Anekdote von H. Röttges zufolge) derartige Vereinnahmungsversuche, die sich auf den moralischen Impetus Nietzsches konstruktiv berufen wollen, verglichen haben mit dem ›Gerücht einer vegetarischen Bewegung unter den Königstigern‹. Adorno wußte um die Konsequenz der Selbst-

aufhebung der Wahrheit und warf daher Nietzsche vor, er hätte aus Wahrheitsfanatismus die Wahrheit verraten (ND 171), was allerdings auch nur einem letzten verzweifelten ›Fechter-Ausfall der Moral‹ gleichkommt, der als solcher den eigenen Einsichten in die Dialektik der Aufklärung zuwiderläuft und überdies nicht aus dem Dilemma führen kann: soll denn um der Wahrheit willen die Lüge geheiligt werden?

Nietzsche erteilt auch postmodernistischen »anything goes«-Positionen eine Absage: »kaum spricht man von den nicht absoluten Wahrheiten, so begehren die Schwärmer wieder Eintritt oder vielmehr: die gutmüthigen Seelen stellen sich ans Thor und glauben Allen aufmachen zu dürfen: als ob der Irrthum jetzt nicht mehr Irrthum sei! Was *widerlegt* ist, ist *ausgeschlossen!*« (9.277)

Literaturverzeichnis

Die Werke Nietzsches werden mit den gängigen Siglen und ›Aphorismen‹-Nr. (Ausnahmen: Za, GD und EH mit Seitenzahl), der Nachlaß mit Band- und Seitenzahl zitiert nach:

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin/New York 1980.

Friedrich Nietzsche, *Frühe Schriften* in 5 Bdn., hrsg. v. H.-J. Mette u. K. Schlechta (= Nachdruck d. Ausg.: München, Beck 1933–1940), München 1994 (zitiert als BAW).

Siglen

BA	Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
GMD	Das griechische Musikdrama
SGT	Sokrates und die griechische Tragödie
WL	Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
GT	Die Geburt der Tragödie
UB	Unzeitgemässe Betrachtungen
MA	Menschliches, Allzumenschliches
VM	Vermischte Meinungen und Sprüche
WS	Der Wanderer und sein Schatten
Mo	Morgenröthe
FW	Die fröhliche Wissenschaft
FWS	Scherz, List und Rache
Za	Also sprach Zarathustra
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Zur Genealogie der Moral
GD	Götzen-Dämmerung
EH	Ecce Homo
AC	Der Antichrist

Literatur zu Nietzsche

- Abel, Günter: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1984.
- Behler, Ernst: Derrida—Nietzsche Nietzsche—Derrida, München 1988.
- Bueb, Bernhard: Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft. Dissertation, Stuttgart 1970.
- Brusotti, Marco: Die ›Selbstverkleinerung des Menschen‹ in der Moderne. Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*. In: Nietzsche-Studien 21 (1991), S. 81–136.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt 1985.
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Berlin 1982.
- Fleischer, Margot: ›Der Sinn der Erde‹ und die Entzauberung des Übermenschen, Darmstadt 1993.
- Früchtl, Josef: Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas. In: Nietzsche-Studien 19 (1989), S. 431–436.
- Funke, Monika: Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche, Stuttgart 1974.
- Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst. In: Nietzsche-Studien 13, 1984, S. 374–393.
- ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Nietzsches, Stuttgart 1988.
- ders.: Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik; in: G. Abel u. J. Salaquarda (Hrsg.): Krisis der Metaphysik, Festschrift für W. Müller-Lauter, Berlin 1989.
- ders.: Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität. In: Nietzsche-Studien 21 (1991), S. 28–49.
- Grau, Gerd-Günther: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Frankfurt 1958.
- X ders.: Kritik des absoluten Anspruchs, Würzburg 1993.
- Haase, Marie-Luise: Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882–1885, in: Nietzsche-Studien 13, 1984, S. 228–244.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973.
- ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985.
- Hamacher, Werner (Hrsg.): Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt 1986.
- Heidegger, Martin: Nietzsche, Pfullingen 1961.
- Heller, Peter: ›Von den ersten und letzten Dingen‹. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin 1972.
- Kaufmann, Walter: Nietzsche, Darmstadt 1982.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln 1980.
- ders.: Sprachen der ewigen Wiederkehr, Würzburg 1985.
- Köster, Peter: Die Renaissance des Tragischen. In: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 185–209.
- Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin 1992.
- Löwith, Karl: Sämtliche Schriften 6: Nietzsche, Stuttgart 1987.
- Masini, Ferruccio: Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche, Bologna 1978.
- Montinari, Mazzino: Che cosa ha veramente detto Nietzsche, Rom 1975.
- ders.: Nietzsche lesen, Berlin 1982.
- ders.: Die spröde Art Nietzsche zu lesen, in: Festschrift für Klaus von See, hrsg. v. G.-W. Weber, Odense 1988, S. 481–512.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971.
- ders.: Zarathustras Schatten hat lange Beine (1963), in: D. Arendt (Hrsg.): Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte, Darmstadt 1974, S. 169–194.
- Picht, Georg: Nietzsche, Stuttgart 1988.
- Pieper, Annemarie: ›Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch.‹ Nietzsches erster ›Zarathustra‹, Stuttgart 1990.
- Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin 1972.
- Roth, Florian: Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Bedeutung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 94–114.
- Scheer, Brigitte: Die Bedeutung der Sprache im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, in: Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, hrsg. v. M. Djurić und J. Simon, Würzburg 1986, S. 101–111.
- Schlechta, Karl: Nietzsches großer Mittag, Frankfurt 1954.
- ders.: Nachwort zu: Nietzsche, Werke in 3 Bdn., München 1966, Bd. 3, S. 1433–1452.
- Schmidt, Alfred: Über Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Nietzsche, WdF. 521, hrsg. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1980, S. 124–152.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, 2 Bde., Darmstadt 1985.
- ders.: Der Triumph des Dionysos. Aufklärung und neureligiöser Irrationalismus in den ›Bakchen‹ des Euripides, in: ders. (Hrsg.): Aufklärung und Gegenaufklärung, Darmstadt 1989, S. 56–71.
- Schulz, Walter: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen, 2. Aufl. 1975.
- Schröder, Erich Christian: Die Selbstaufhebung der Moral im Vollendungs-

- stadium der Metaphysik bei Nietzsche. Ungedruckte Dissertation, Köln 1953.
- Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition. In: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1–26.
- ders.: Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation. In: Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Hrsg. v. M. Djurić und J. Simon, Würzburg 1986, S. 62–74.
- ders.: Philosophie des Zeichens, Berlin 1989.
- ders.: Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode. In: Nietzsche und Hegel, hrsg. v. M. Djurić u. J. Simon, Würzburg 1992, S. 65–78.
- Stegmaier, Werner: Hegel, Nietzsche und Heraklit. In: Nietzsche und Hegel, hrsg. v. M. Djurić u. J. Simon, Würzburg 1992, S. 110–129.
- Struve, Wolfgang: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in: Symposium I, Freiburg 1949, S. 207–336.
- van Tongeren, Paul: Die Moral von Nietzsches Moralkritik, Bonn 1989.
- Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991.
- Vattimo, Gianni: Introduzione a Nietzsche, Bari 1988.
- Zitko, Hans: Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz. Dissertation, Frankfurt 1989, erschienen: Würzburg 1992.

Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt, 3. Aufl. 1982 (stw 113).
- Freud, Sigmund: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1986 (Studienausgabe = SA Bd. IX, darin: »Das Unbehagen in der Kultur« = UK).
- Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur, Wiesbaden, 5. Aufl. 1986.
- Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bdn., Frankfurt 1969–1971.
- Henrich, Dieter: Formen der Negation in Hegels Logik, in: R. P. Horstmann (Hrsg.): Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt 1978, S. 213–229.
- Hösle, Vittorio: Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart 1984.
- Mathy, Dietrich: Zur frühromantischen Selbstaufhebung des Erhabenen im Schönen, in: Chr. Pries (Hrsg.): Das Erhabene, Weinheim 1989, S. 143–164.

- Novalis: Werke, Tagebücher, Briefe, hrsg. v. H.-J. Mähl, München 1978.
- ✓ Schaaf, Julius: Selbstnegation und Vermittlung, in: Perspektiven der Philosophie, Band 11, 1985, S. 129–142.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV), ›Zürcher Ausgabe‹, Zürich 1977.

Danksagung

Bedanken möchte ich mich bei Frau Prof. Dr. Brigitte Scheer für ihre freundliche Unterstützung und bei Herrn Prof. Dr. Andreas Thomasberger für hilfreichen Zuspruch.

Meine Freunde Julia Afifi, Alexander Becker und Henning Böke haben das Manuskript korrekturgelesen; letztgenannter hat darüber hinaus viel Mühe für die sorgfältige Erstellung des Drucksatzes aufgewendet. Ihre Namen seien daher hier in Dankbarkeit verzeichnet.

Claus Zittel