

HINRICH STOLDT

Nietzsche im Feld der Ideologien

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

- 1. 1. Probleme der Interpretation
- 1. 2. Die Methode der Interpretation

2. Hauptteil

- 2. 1. Die Frage der Ideologiekritik
 - 2. 1. 1. Der Begriff der Ideologiekritik
 - 2. 1. 2 Nietzsche als Ideologiekritiker
- 2. 2. Ideologiekritik als Kulturkritik der Zeit
 - 2. 2. 1. Illusion als Lebensbedingung
 - 2. 2. 2. Der Bildungsphilister als Repräsentant der zeitgenössischen Kultur
 - 2. 2. 3. Politik und Liberalismus
 - 2. 2. 4. Der Geist des Liberalismus
 - 2. 2. 5. Die Ideologie des souveränen Individuums
- 2. 3. Sprache und Bewusstsein
 - 2. 3. 1. Erste Sprachkritik
 - 2. 3. 2. Die Rhetorik der Sprache
 - 2. 3. 3. Die Genesis des Bewusstseins
 - 2. 3. 3. 1. Die Notwendigkeit der Mitteilung
 - 2. 3. 3. 2. Sprache und Privatsprache
 - 2. 3. 4. Die Grammatik des Bewusstseins
- 2. 4. Die Moral des Bewusstseins
 - 2. 4. 1. Herrenmoral und Sklavenmoral
 - 2. 4. 2. Die Methode der Genealogie

2. 4. 3. Genealogie und Subjektivität

2. 4. 4. Sprache und Moral

2. 5. Nietzsches Alternative

2. 5. 1. Perspektivismus als Gegenkonzept

2. 5. 2. Nietzsche im Feld der Ideologien

3. Schluss

4. Literaturverzeichnis

Nietzsche im Feld der Ideologien

„Besorgt, doch nicht trostlos stehen wir eine kleine Weile bei Seite, als die Beschaulichen, denen es erlaubt ist, Zeugen jener ungeheuren Kämpfe und Uebergänge zu sein. Ach! Es ist der Zauber dieser Kämpfe, dass, wer sie schaut, sie auch kämpfen muss.“

(Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie)

1. Einleitung

1. 1. Probleme der Interpretation

Das Problem einer angemessenen Interpretation erscheint bei Friedrich Nietzsche, dem Philosophen, der „Interpretation als philosophisches Prinzip“¹ ansah, in besonderem Maße. Es stellt sich die Frage, welchen Anspruch auf Wahrheit die Interpretation eines Werkes erheben kann, dessen Autor den „Willen zur Wahrheit“ mit einem „Willen zum Tode“² gleichsetzt; einem Schaffen, welches gerade solch identifizierende Begriffe wie ‚Wahrheit‘, ‚Werk‘ und ‚Autor‘³ einer perspektivischen und somit pluralen Auslegung opfert. Als einen weiteren seiner vielen Widersprüche öffnet Nietzsche den Text einer freien Interpretation⁴, ist aber in Bezug auf das eigene Werk, nicht nur aus Gründen der Eitelkeit, weniger großzügig.⁵

Die Frage der Interpretation betrifft somit nicht nur die allgemeine Aufgabe einer inhaltlich richtigen Wiedergabe, ein Problem, welches sich ja bei jeder Beschäftigung mit einem Text stellt, sondern bildet schon so etwas wie eine nietzschesche Referenz innerhalb der Phase der methodischen Klärung. Schließlich soll Nietzsches Forderung nach perspektivistischer Einsicht keine Beliebigkeit der Interpretation legitimieren. Nietzsche selbst hat – ganz im Sinne seiner Lehre – kaum Hinweise zu einem ‚richtigen‘ Verständnis seiner Schriften gegeben. Im Gegenteil verbürgt der Aufweis des vermeintlich passenden Zitats noch nicht die Richtigkeit und Abgeschlossenheit des eigenen Interpretationsansatzes.⁶

¹ Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip*: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass. Berlin, New York, 1982.

² Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*. („la gaya scienza“). Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 576 (im Folgenden zitiert als *FW*): „Wille zur Wahrheit“ – das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.“

³ Kittler Friedrich: *Wie man abschafft, wovon man spricht*: Der Autor von ‚Ecce Homo‘. In: Literaturmagazin 12 Nietzsche. Herausgegeben von Jürgen Manthey. Reinbek bei Hamburg, 1980.

⁴ Als beispielhaft erscheint hier eine Notiz aus dem Nachlass: „Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine ‚richtige‘ Auslegung“ (Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885-1887*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 12, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, 1 [120], S. 39. Im Folgenden zitiert als *Nachlaß*, Bd. 12. Es wird bei Zitaten aus dem Nachlass neben dem Band jeweils auch die Fragment-Nummer (nach Zählung der oben angegebenen Studienausgabe) sowie die Seitenzahl aufgeführt).

⁵ Nietzsche erklärt als Reaktion auf die fehlerhafte Aufnahme seiner Lehre: „Unter diesen Umständen giebt es eine Pflicht, gegen die im Grunde meine Gewohnheit, noch mehr der Stolz meiner Instinkte revoltiert, nämlich zu sagen: *Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor allem nicht!*“ (Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999).

⁶ Irion, Ulrich: *Eros und Thanatos in der Moderne*. Nietzsche und Freud als Vollender eines antichristlichen Grundzuges im europäischen Denken. Würzburg, 1992.S. 85: „Die untergründi-

Zu Vielseitigkeit und Scharfblick von Nietzsches Kritik gesellt sich die Unschärfe eigener philosophischer Konzepte. Diese Kombination macht ihn zu einem der facettenreichsten Autoren des 19. Jahrhunderts, ermöglichte aber zugleich, ihn für die unterschiedlichsten Strömungen ‚zurechtzumachen‘. Nietzsche ist zugleich ein Philosoph, der alte Denktraditionen beendete oder zumindest aufbrach und den Keim für neue Diskurse legte. Davon zeugt die vielseitige Wirkungsgeschichte seines Werkes. Einen Eindruck vermittelt Aschheim:

Eine ebenso kritische wie selektive Aneignung von Nietzsches Werken und Themenstellungen führte das Publikum europaweit zu einer Verbindung Nietzsches mit einer großen Spannweite kultureller und politischer Haltungen: zu anarchistischen, expressionistischen, feministischen, futuristischen, nationalistischen, nationalsozialistischen, religiösen, sexuell-libertären, sozialistischen, völkischen und zionistischen Positionen.⁷

Die Vertreter sich gegenseitig ausschließender Positionen können bei Nietzsche fündig werden. Viele Fragen der Interpretation lassen sich somit nicht letztgültig beantworten.

Auch die Frage nach der Einheit des nietzscheschen Werkes bleibt strittig. Während Mann den einenden Gedanken in Nietzsches Schaffen im Problem der Kultur⁸ sieht, stellt Barth eine solche Systematizität zumindest in Frage⁹. Einigkeit herrscht dagegen in der Einschätzung von Nietzsches Einfluss.¹⁰

Die Vielseitigkeit seiner Philosophie und Widersprüchlichkeiten seiner Lehre lassen die Frage nach der angemessenen Interpretation nur noch deutlicher hervortreten und erfordern die Formulierung einer klaren Methode.

ge Dialektik in Nietzsches Denken besteht nicht zuletzt in einer Widersprüchlichkeit, die ihm oft als Inkonsequenz angekreidet wurde. Es gibt kaum eine philosophische Aussage in seinem Werk, der nicht an anderer Stelle durch eine entgegengesetzte Äußerung widersprochen wird. Mitunter löst er selbst seine gegensätzlichen Bewertungen ein und desselben Problems in Denkfiguren auf, die man als Synthese ohne Vermittlung bezeichnen könnte.“

⁷ Aschheim, Steven E.: *Nietzsche und die Deutschen*. Karriere eines Kultes. Aus dem Engl. von Klaus Laermann, Stuttgart, Weimar, 1996, S. 7.

⁸ Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Frankfurt a. M., 1948, S. 48: „Die Beurteilung Nietzsches als eines zentrumslosen Aphoristikers ist aufzugeben: seine Philosophie ist so gut wie die Schopenhauers ein durchorganisiertes System, entwickelt aus einem einzigen, alles durchdringenden Grundgedanken.“

⁹ Barth, Hans: *Wahrheit und Ideologie*. Frankfurt a. M., 1974, S. 204. Nietzsche selbst wendet sich gegen jegliche Systematizität: „Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*. Wie man mit dem Hammer philosophiert. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 63. Im folgenden zitiert als GD).

¹⁰ Benn, Gottfried: *Nietzsche – nach fünfzig Jahren*. In: Gottfried Benn. Gesammelte Werke in acht Bänden. Dieter Wellershof (Hrsg.), München, 1975, Benn, Gottfried, 1975, S. 1046: „Eigentlich hat alles, was meine Generation diskutierte, innerlich sich auseinanderdachte, man kann sagen: erlitt, man kann auch sagen: breittrat – alles das hatte sich bereits bei Nietzsche ausgesprochen und erschöpft, definitive Formulierung gefunden, alles weitere war Exegese. Seine gefährliche stürmische blitzende Art, seine ruhelose Diktion, sein Sichversagen jeden Idylls und jeden allgemeinen Grundes, seine Aufstellung der Triebpsychologie, des Konstitutionellen als Motiv, der Physiologie als Dialektik – ‚Erkenntnis als Affekt‘, die ganze Psychoanalyse, der ganze Existentialismus, alles dies ist seine Tat. Er ist, wie sich immer deutlicher zeigt, der weitreichende Gigant der nachgoetheschen Epoche.“

1. 2 Die Methode der Interpretation

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich mit Nietzsche unter der Perspektive der Ideologiekritik auseinandersetzen. Es geht dann nicht mehr nur um die Frage nach der richtigen Interpretation, sondern um den Versuch, Nietzsche für die Ideologiekritik fruchtbar zu machen. Welchen Beitrag leistet Nietzsche für die Ideologiekritik? Was ist von ihm unter besagtem Blickwinkel zu übernehmen oder auch nur zu lernen? Ein solches Unternehmen bezieht zusätzlichen Reiz aus der Tatsache, dass sich Nietzsche weder selbst als Ideologiekritiker bezeichnet, noch im Allgemeinen der Ideologiekritik zugeordnet wird. Gemäß dem Titel dieser Arbeit möchte ich zeigen, wie sich Nietzsche im Feld der Ideologien bewegt und wie er mit verschiedenen Formen von Ideologie umgeht. Dabei wird sich herausstellen, dass sein gesamtes kritisches Unterfangen in seinen verschiedenen Ausformungen der Ideologiekritik zugeordnet werden kann und in einer Konsequenz mündet, die das ‚Feld der Ideologien‘ in ein ‚Spannungsfeld‘ verwandelt. Dieses Spannungsfeld setzt nicht mehr Ideologie gegen Wahrheit, sondern versucht den Raum für eine Alternative offen zu halten, die selbst unter Ideologieverdacht stehen kann.

Entsprechend liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf der Rekonstruktion der Position Nietzsches unter der besagten Perspektive und weniger auf einer kritischen Auseinandersetzung. Erst am Ende dieser Arbeit erfolgt im Zusammenhang mit der Darstellung seiner Alternative¹¹ eine kurze Kritik Nietzsches, da der Übergang von Kritik zu Konzeption immer den Punkt bildet, an dem die Gefahr eigener Ideologiebildung am größten ist.¹²

Die Herausarbeitung des ideologiekritischen Potentials Nietzsches geschieht durch den Aufweis dreier Problemstränge, die nicht immer klar zu trennen sind, sich gegenseitig beeinflussen, aber grundsätzlich auf unterschiedlichen Ebenen ablaufen.

Als erstes Ziel nietzschescher Kritik ist die Destruktion der Vorstellung vom frei über seine Bewusstseinsvorgänge und Handlungen verfügenden, souveränen Individuum zu nennen. Eine solche Desillusionierung bietet einerseits die Möglichkeit Nietzsche in seiner Zeit zu verorten, denn gerade die Ideologie des liberalen Bürgertums muss von der Freiheit des Individuums ausgehen. Zum anderen erweist sich diese Ideologie als Erbe einer umfassenderen erkenntnistheoretische Konzeption, die auf der ‚Freiheit des Willens‘ beruht.

Der zweite Problemstrang betrifft die Einheitlichkeit des Begriffs von Ideologie bzw. Ideologiekritik. Die Annahme einer Autorenschaft¹³ bedeutet gewöhnlich zugleich, die Einheitlichkeit einer Methode, eines Begriff von Ideologiekritik, anzunehmen. Dies erweist sich gerade bei Nietzsche als fatal. Das Problem einer vielfachen Verwendung des Ideologiebegriffs in der Geschichte der Ideologie und Ideologiekritik trifft sich eben mit der methodischen Uneinheitlichkeit des Ideologiekritikers Nietzsche. Deshalb bietet sich die Konstruktion einer Einteilung der Ideologiekritik in drei Arten an. Diese Einteilung schafft eine gewisse Übersicht und ist zugleich auf Nietzsches Vorgehen zugeschnitten. Die Forderung nach Einheitlichkeit droht dagegen

¹¹ Der Umfang der geplanten Untersuchung gebietet auch an dieser Stelle eine Beschränkung. Nietzsches eigene Philosophie, die er dem Kritisierten alternativ gegenüberstellt, kann nur in Ansätzen dargestellt werden. Dies bedeutet aber, dass entscheidende nietzschesche Philosopheme wie „Übermensch“, „Ewige Wiederkehr“ und „Wille zur Macht“ weitgehend ausgeblendet oder nur gestreift werden.

¹² Natürlich kann auch die Position, aus der die Kritik erfolgt, als ideologiebestimmt angesehen werden. Dieser Methode ist in Hinblick auf Nietzsche besonders Georg Lukács gefolgt, der Nietzsche gerade in der Rolle des Kritikers als einen Agenten der Bourgeoisie denunziert (Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*. Werke Bd. 9, Neuwied – Berlin, 1960.).

¹³ Zum Problem der Autorenschaft in Bezug auf Nietzsche vgl. Kittler, 1980.

ideologiekritisches Potential zu verkürzen, enthält Nietzsches Kritik doch Elemente aller drei Arten.

Der dritte Problemstrang offenbart, dass sich gerade in der Destruktion der Vorstellung vom souveränen Individuum ein Zusammenhang von Bewusstsein, Sprache, Moral, Natur und zeitgenössischer Kultur zeigt. Hierbei handelt es sich um Felder der Kritik, die in ihrer wechselseitigen Verschränkung eine klare Trennung erschweren¹⁴. Der von Nietzsche konstruierte Kontext von Sprache, Moral, Natur und Bewusstsein lässt sich näher definieren, wenn man das Bewusstsein als ein gegenüber den anderen Bereichen emergentes Phänomen ansieht. Das scheinbar freie, selbstgewisse Bewusstsein ist nur eine Art Hybrid, dessen Abhängigkeit zwar verschleiert wird, aber trotzdem wirksam bleibt. Dabei sind Bewusstsein, Sprache, Moral und zeitgenössische Kultur als Sozialisationsphänomene anzusehen, die durch ihre wechselseitige Verschränkung kaum zu trennen sind. Erst das Feld der Natur verspricht eine gewisse Rückzugsmöglichkeit.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Umstand zu nennen, der aber im Kontext der bislang referierten Eigenarten der Nietzscheschen Philosophien nicht überrascht. Was alle genannten Felder der Kritik¹⁵ eint, ist der Umstand, dass Nietzsche sich nicht um Kohärenz kümmert. Seine Kritik erfolgt immer ohne ‚Rücksicht auf Verluste‘, handelt es sich dabei um Traditionen, Sicherheiten oder eigene methodischer Einheitlichkeit.

Allerdings steht die vermeintliche Inkonsistenz seiner radikalen Kritik auch hier wieder ganz im Dienste einer variablen, umfangreichen Kritik.

Das geplante Vorgehen schränkt die Auswahl des Materials im Rahmen einer Magister-Arbeit erheblich ein. Es können jeweils nur selektiv einige Elemente des jeweiligen Feldes der Kritik verkürzt dargelegt werden. Es werden immer nur die einzelnen Aspekte eines bestimmten Bereichs dargelegt, die im Sinne der genannten Forschungsperspektive als besonders instruktiv erscheinen. Dies gilt sowohl für Kritik als auch für Philosophie Nietzsches. Entsprechend wurde in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen, den Schwerpunkt eher auf Prägnanz im Sinne der gewählten Methode denn auf Vollständigkeit in Bezug auf ein jeweiliges Thema zu legen.

Die geplante Vorgehensweise setzt folgende Schritte voraus: In einem ersten Kapitel sollen der in dieser Arbeit zugrundegelegte, dreifache Begriff von Ideologiekritik vorgestellt werden und eine erste Einordnung Nietzsches aus Sicht der Sekundärliteratur erfolgen. Das zweite Kapitel widmet sich seiner Kritik der zeitgenössischen Kultur, welche auf das Gebiet der Politik auszuweiten ist, soll ein Verständnis der damaligen Ideologie erreicht werden. Die Beschäftigung mit dem Phänomen des Liberalismus zeigt dabei, dass die Frage nach Nietzsches möglicher Funktion als Wegbereiter des Nationalsozialismus selbst einer bestimmten Ideologie folgt.¹⁶ Im dritten Kapitel verlasse ich das Feld des ‚Zeitgeistes‘ und wende mich Nietzsches Erwägungen bezüglich Sprache und Moral zu. An dieser Stelle offenbart sich eine besonders enge Verbin-

¹⁴ Die Trennung ist somit notwendig ein Konstrukt und in gewissem Sinne gewaltsam. Die Heterogenität setzt sich aber auch innerhalb der künstlich isolierten Felder fort. So ist beispielsweise Bewusstseinskritik immer zugleich Vernunft- oder Subjektivitätskritik, Moral-kritik immer auch Kultur- oder Religionskritik und Sprachkritik ebenso Sozialisationskritik.

¹⁵ Auch wenn sich Nietzsche sicherlich sehr kritisch gegenüber Bereichen wie ‚Moral‘ oder ‚Sprache‘ äußert, sind unter der gewählten Perspektive der Ideologiekritik an der Konzeption eines souveränen Individuums die Aspekte ‚Sprache‘, ‚Moral‘ und vor allem ‚Natur‘ als Mittel der Kritik besagter Vorstellung anzusehen.

¹⁶ Vgl. Schmid, Josef: „Die Sprossen zurück“! Die ideologiekritischen Erfahrungen eines Jahrhunderts im Lichte Friedrich Nietzsches. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998.

dung beider Bereiche. Als drittes konstitutives Moment des Zusammenhangs zwischen Bewusstsein und Sprache wird im vierten Kapitel die Moral vorgestellt. Dabei erweisen sich die Unterscheidung ‚Herren- vs. Sklavenmoral‘ und die Methode der ‚Genealogie‘ als geeignete Analyse-Instrumente, die, auf Sprache und Bewusstsein angewendet, nicht nur deren Grenzen, sondern, fern aller amoralischen Neutralität, gerade auch ihre ‚Reaktivität‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ erweisen. Im letzten Kapitel soll kurz und knapp Nietzsches Alternative zu bestehender Reaktivität anhand seines Konzepts des Perspektivismus dargelegt werden. Ferner sollen in einem knappen Abschnitt Nietzsches Ideologisierung thematisiert und die Frage, inwieweit ihm die Erfüllung eigener Ansprüche gelingt, geklärt werden. Der Schluss resümiert die Ergebnisse der Untersuchung und fügt die Vielzahl der in dieser Arbeit verfolgten Fäden wieder zusammen.

2. Hauptteil

2. 1 Die Frage der Ideologiekritik

2. 1. 1 Der Begriff der Ideologiekritik

Bevor man Nutzen und Nachteil eines Autors für die Ideologiekritik untersuchen kann, sollten zunächst einige allgemeine Anmerkungen zur Begriffsklärung erfolgen. Denn weder die Begriffe ‚Ideologie‘ und ‚Kritik‘ noch ihr Kompositum ‚Ideologiekritik‘ finden heute oder fanden jemals eine einheitliche Verwendung. Diese Problematik sieht auch Eagleton:

Es gibt heute noch keine angemessene Definition des Begriffs Ideologie und auch dieses Buch wird daran nichts ändern. Die Ursache hierfür ist weniger ein Mangel an Intelligenz bei den mit dieser Fragestellung befassten Wissenschaftlern, als vielmehr der Umstand, dass der Begriff ‚Ideologie‘ eine ganze Reihe von Bedeutungen trägt, die sich zum Teil gegenseitig ausschließen.¹⁷

Diese vermeintliche Schwäche der Forschungssituation kann aber auch in Stärke umschlagen, wenn in dem Desiderat einer die Einheitlichkeit der Terminologie versichernden definitiven Schärfe gleichzeitig auch die Gefahr einer möglichen Verkürzung ideologiekritischen Potentials erkannt wird. Der Fortgang der Arbeit wird erweisen, dass diese Problematik besonders auf Nietzsche zutrifft¹⁸, zumal sein Werk thematische und methodische Brüche aufweist, die aber niemals endgültig sind.¹⁹

Eagleton sieht zwei hauptsächliche Entwicklungslinien in der Geschichte der Ideologieforschung: eine erkenntniskritische, die eher individuelle Defizite oder Mystifikationen in der menschlichen Erkenntnisweise entlarvt und eine sozialkritische, die ihr

¹⁷ Eagleton, Terry: *Ideologie*. Eine Einführung. Aus dem Engl. Von Anja Tippner, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 7. Deshalb schlägt Eagleton vor: „Man könnte das Wort ‚Ideologie‘ als einen *Text* bezeichnen, der aus vielen verschiedenen begrifflichen Fäden gewoben ist und von divergierenden Traditionslinien durchzogen wird. Es erscheint deshalb sinnvoll, diese Traditionslinien auf Nützlich und Überflüssiges zu befragen und sie nicht gewaltsam in ein umfassendes theoretisches Konzept zusammenzupressen.“

¹⁸ Wer Nietzsches Werk mit einem starren Begriff der Ideologie durchstreift, wird auf Grund strenger Begriffs-Disziplin viel von Nietzsches ideologiekritischem Verdienst verpassen.

¹⁹ Auch wenn bei Nietzsche im Laufe der Zeit ein Wechsel der Themen festzustellen ist, verdrängt ein neues Thema, das zeitweilig in den Mittelpunkt des Interesses tritt, vorherige Leitmotive niemals vollständig. Es ist deshalb durchaus problematisch, gewisse Ansichten Nietzsches ausschließlich einer Phase zuzuordnen. Vielmehr erhalten auch Interessengebiete des frühen Nietzsche durch spätere Erwägungen eine Veredelung.

Interesse „weniger auf den Wirklichkeitsgehalt von Vorstellungen als viel mehr auf ihre gesellschaftlichen Funktionen“ richtet.²⁰ Eine solche Einteilung impliziert neben der Verkennungsproblematik einen weiteren thematischen Komplex: die Frage der Macht. Entscheidend ist aber, dass sich beide Felder einerseits kaum trennen, sich andererseits nahezu beliebig ausdifferenzieren und vielfach kombinieren lassen.

Lenk zufolge erscheint das Problem der Ideologieforschung in der Phase interessant, in der das Bürgertum sich zu emanzipieren beginnt und nicht mehr hauptsächlich der Klerus das Bildungsprivileg genießt. Im 16. und 17. Jahrhundert setzt sich die moderne, wissenschaftliche, auf Empirie gegründete Naturforschung mehr und mehr gegenüber der mittelalterlichen Scholastik durch. Die Beschreibung systematisch-logischer Methoden wird zum positiven Gegenbild der Verzerrungen und Verkennungen des Geistes durch Idole.²¹ Als zentrale Figur dieser Entwicklung ist laut Barth Francis Bacon anzusehen, der, statt auf syllogistische und deduktive Logik zu vertrauen, lieber einer induktiven, auf Experimente gestützten Methode folgte. Bacons Idolenlehre soll die ‚falschen Götzen‘ erkennen und somit eine Übereinstimmung zwischen Bewusstsein und den Dingen ermöglichen. Bacon differenziert vier Arten von Idolen: *Idola Tribus*, *Idola Specus*, *Idola Fori* und *Idola Theatri*:

Vier Arten von Vorurtheilsgötzen sind es, die sich des menschlichen Geistes bemächtigen. Des Vortrags wegen bezeichnen wir sie mit folgendem Namen: 1) *Vorurtheile der Gattung*; 2) *Vorurtheile des Standpunktes*; 3) *Vorurtheile der Gesellschaft*; 4) *Vorurtheile der Bühne*.²²

Schon die Einteilung in vier Arten von Idolen gibt einen ersten Eindruck von der Komplexität des Feldes ‚Ideologie‘.

Nach breiter Überzeugung der Interpreten ist ‚Ideologie‘ eine Begriffsprägung von Destutt de Tracy, der ihre Methode auf den Sensualisten Condillac zurückführt:

Ideologie bedeutet für Destutt de Tracy ‚Science des idées‘. Als den eigentlichen Begründer dieser Wissenschaft von den Ideen nennt er Condillac, der zwar nur fortführte und ausbaute, was Locke, nach der Meinung Destutts, zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie leistete, nämlich den menschlichen Geist zu beobachten und zu beschreiben, wie man einen Gegenstand der Natur, ein Mineral oder eine Pflanze beobachtet.²³

In klarer Abgrenzung von religiösen Vorurteilen sollte das menschliche Erkenntnisvermögen, seine Grenzen und Möglichkeiten, beschrieben werden. Da Ideen als Medium der Erkenntnisse und ihrer Verbreitung wirken, kommt der ‚science des idées‘ die Rolle einer Grundlagenwissenschaft zu.²⁴ Durch ihren politischen Willen zur Wahrung der Errungenschaften der Französischen Revolution gerieten Destutt de Tracy und die anderen sogenannten Ideologen in gefährlichen Widerspruch zu Napoleons Absichten einer durch Religion abgesicherten Regentschaft.²⁵

²⁰ Eagleton, 1993, S. 9.

²¹ Lenk, Kurt: *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Darmstadt, Neuwied, 1978, S. 13.

²² Bacon, Francis: *Neues Organ der Wissenschaften*. Übersetzt und herausgegeben von Anton Theobald Brück. Darmstadt, 1974, S. 32.

²³ Barth, 1974, S. 13/14.

²⁴ Vgl. Barth, 1974, S. 14. Man sieht sofort, dass Destutt de Tracys Einsetzung des Begriffs ‚Ideologie‘ aus unserer Sicht befremdlich wirkt, da dieser Terminus heutzutage eher in einer gegensätzlichen Bedeutung verwendet wird.

²⁵ Vgl. Barth, 1974, S. 25. Auch Nietzsche greift diese Problematik auf (MA I, S. 302/303): „Für gewöhnlich wird der Staat sich die Priester zu gewinnen wissen, weil er ihrer allerprivatesten, verborgenen Erziehung der Seelen benötigt ist und Diener zu schätzen weiss, welche scheinbar und äusserlich ein ganz anderes Interesse vertreten. Ohne Beihülfe der Priester

In den folgenden Jahrhunderten erschien die Ideologiekritik bzw. ihre Methodik oder zumindest Charakteristik in den unterschiedlichsten Ausformungen. Da dieses Kapitel aber eine wenigstens grobe Begriffsklärung – gerade auch im Hinblick auf Nietzsche – leisten soll, wird auf die weitere Geschichte der Ideologieforschung nicht eingegangen. Vielmehr soll die Vielzahl der Positionen auf drei Arten konzentriert werden, die weniger für Autoren als für Methoden stehen.

Die erste Art geht von den erkenntnistheoretischen Defiziten der Subjekte aus. Dabei geht es sowohl um Probleme der Naturerkenntnis als auch um Fragen der Selbsterkenntnis. Der erkenntnismäßige Mangel kann als anthropologische Grundkonstante erscheinen, als sozial verursachte Verkennung oder auf Grund individueller Dispositionen auftreten. Funke sieht eine gewisse Nähe zum Mythos, da in dieser Art von ideologischer Auslegung die bewusste Manipulation durch Machtinteressen noch keine Rolle spielt.²⁶ Als Vertreter dieser ersten Art von Ideologiekritik können zum Beispiel Bacons Ideenlehre oder Kants Kritizismus angesehen werden.²⁷ Nietzsche betreffend sind hier seine illusionstheoretischen Erwägungen in der *Geburt der Tragödie, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, sowie viele der ‚rationalistischen‘ Auslegungen aus seiner mittleren Phase (Nietzsche II) von Bedeutung.

Die zweite Art von Ideologiekritik geht auch von der Verkennung der Subjekte aus, betont aber eine Differenz zwischen Beherrschten und Herrschern, Masse und Elite oder Herren und Sklaven. Die Verkennung bezieht sich hauptsächlich auf die beherrschten Subjekte. Gruppen oder einzelne Personen installieren bewusst eine Ideologie, um ihre Herrschaft ohne riskanten Aufwand von Gewalt zu legitimieren.²⁸ Dieser Gruppe kann zum Beispiel die Priestertrugtheorie der französischen Aufklärer Helvétius und Holbach oder die Elitentheorie Paretos zugerechnet werden. Besonders das Begriffspaar ‚Herren-Sklaven‘ verweist auf die Möglichkeit einer teilweisen Einordnung der nietzscheschen Philosophie. Allerdings kann dies nur mit unter der Voraussetzung geschehen, dass sich diese Verhältnisse durch eine 2000-jährige ideologiestützte Herrschaft des Christentums umgekehrt haben.²⁹ Ideologien der zweiten

kann auch jetzt noch keine Macht ‚legitim‘ werden: wie Napoleon begriff. – So gehen absolute vormundschaftliche Regierung und sorgsame Erhaltung der Religion nothwendig miteinander“ (Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 2, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 320/303 (im Folgenden zitiert als *MA*)).

²⁶ Funke, Monika: *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Günther Holzboog (Hrsg.), Stuttgart, 1974, S. 126: „Die solcherart durch Unwissenheit entstandenen Gedankengebilde, die durch ihre pseudotheoretische, werthaltige Allgemeinheit den Ideologien ähneln, stehen aus Mangel an fälschenden Intentionen und wissenschaftlicher Präntention eher den Mythen nahe.“

²⁷ Es muss hier noch einmal wiederholt werden, dass sich die Einteilung eher auf die Methodik als auf Autoren insgesamt bezieht. So ist Bacon sicherlich kein Vertreter ausschließlich dieser Position. Kant wird nicht so sehr dem Bereich der Ideologieforschung zugeordnet, aber seine kritische Methode gern als ein Bezugspunkt gewählt. Zur Unterscheidung zwischen Ideologiekritik und Erkenntniskritik vgl. Funke, 1974, S. 113.

²⁸ Vgl. Eagleton, 1993, S. 3 und Lenk, 1978, S. 16.

²⁹ Funke, 1974 S. 142, entwickelt bezüglich einer ideologiekritischen Einordnung Nietzsches eine sehr interessante Auslegung: Erst als die Schwachen die Moral besetzen und ‚Gut‘ und ‚Böse‘ nach ihrem Sinne definieren, beginnt die Ideologie: „Dieses Ereignis der Umwertung ist die eigentliche Geburtsstunde des ideologischen Denkens zu nennen. Fortan stehen alle systemkonformen Theorien im Dienste einer ‚widernatürlichen‘ Moral; das heißt, sie potenzieren die Verstellung, die diese Moral in bezug auf eine natürliche Kräftegewichtung bedeutet, durch den pseudotheoretischen Schein der Allgemeinheit und des Rechts.“ Vorherige Verkennungen seien eher als mythisch denn als ideologisch zu bezeichnen (s. o.). Der Starke

Art kommen einem umgangssprachlichen Verständnis von Ideologie sicherlich am nächsten, folgen jedoch einem spezifischen Machtinteresse und müssen somit trotz ihrer Gewaltlosigkeit und der Tatsache, dass die Subjekte freiwillig folgen, als repressiv angesehen werden.

Auch die dritte Art von Ideologiekritik hat mit Macht und beherrschten Subjekten zu tun; allerdings muss hier eine Reformulierung beider beteiligter Komponenten, Macht und Subjekt, erfolgen. So ist erstens von einer entpersonalisierten Form von Macht auszugehen, die nicht von bestimmten Interessengruppen bewusst eingesetzt wird. Zweitens handelt es sich nicht mehr um Subjekte, die sich, nicht erst durch eine Ideologie verblendet, systemkonform verhalten. Vielmehr werden die Subjekte in gewissem Sinne erst als solche produziert oder „angerufen“. Zu den Theoretikern einer solchen Ideologiekritik sind Foucault³⁰ und Althusser zu zählen. So ist „Die Frage des Subjekts“³¹ für den späteren Foucault nicht mehr ohne die Frage nach der Macht³² zu beantworten. Auch Althusser hinterfragt die Position des Subjekts. In Anlehnung an Marx folgt er nicht der humanistischen Illusion eines Menschen an sich – dies wäre typisch bürgerliche Ideologie –, sondern ersetzt den bürgerlichen Humanismus durch einen marxistischen, theoretischen Antihumanismus, der nicht von der Wissenschaft des Menschen sondern der Wissenschaft der Gesellschaftsformationen ausgeht.³³

In der Unterscheidung zwischen repressivem Staatsapparat und ideologischen Staatsapparaten, die eben nicht mehr als repressiv angesehen werden können, beantwortet Althusser die Frage des Subjekts und der Ideologie:

Wir sagen: Die Kategorie des Subjekts ist konstitutiv für jede Ideologie. Aber gleichzeitig fügen wir unmittelbar hinzu, daß die Kategorie des Subjekts nur insofern konstitutiv für jede Ideologie ist, als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten

definiert sich bei Nietzsche aus sich selbst heraus und hat keine Verstellung nötig, während der Schwache sich immer erst vermittels des anderen Starken beschreibt (Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999. (Im Folgenden zitiert als : JGB)).

³⁰ Ironischerweise erwähnt Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin, Hamburg, 1997, S. 91 den Umstand, dass sich Foucault nicht nur gegen einen repressiven Begriff von Macht wendet, sondern ebenfalls explizit gegen die Ideologiekritik ausspricht. Dies zeigt aber wieder nur die Notwendigkeit einer Erweiterung der bestehenden Auffassung von Ideologie.

³¹ Foucault, Michel: *Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*. In: Das Spektrum der Genealogie. Walter Seitter (Hrsg.). Bodenheim, o. J.

³² Es handelt sich nach Foucault um eine sublimale Form von Macht, die hauptsächlich über die ihr entgegengebrachten Widerstände identifiziert werden kann: „Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und ‚die‘ Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht. Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. 9. Aufl. Frankfurt. a. M., 1997, S. 114, im Folgenden zitiert als *WzW*).

³³ Althusser, Louis: *Marxismus und Humanismus*. Anmerkungen über den „realen Humanismus“. In: Für Marx. Frankfurt a. M., 1968, S. 179. Wichtig ist dabei die Feststellung, dass es sich hierbei um einen theoretischen und nicht um einen praktischen Anti-Humanismus handelt.

zu ‚konstituieren‘. Aus diesem Spiel einer doppelten Konstituierung besteht die Funktionsweise jeder Ideologie, denn die Ideologie ist nichts anderes als ihre Funktionsweise in den materiellen Existenzformen dieser Funktionsweisen.³⁴

Die Herstellung der Subjekte erfolgt nach Althusser durch eine besondere Art der Anrufung³⁵. Nietzsche ist, wie der weitere Verlauf der Arbeit zeigen wird, auch der dritten Art von Ideologiekritik (zumindest teilweise) durch seine kritische Auseinandersetzung mit dem Bürgertum der wilhelminischen Zeit zuzuordnen. Die dritte Interpretation setzt einen sehr weiten Begriff von Ideologie voraus:

Man sollte also den Begriff ‚ideologisch‘ nicht auf alles anwenden. Wenn es nichts mehr gibt, was nicht ideologisch ist, dann hebt der Begriff sich auf. Dies ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, es gäbe einen unideologischen Diskurs. Es bedeutet nur, dass man in jeder Situation das Ideologische vom Nicht-Ideologischen unterscheiden können muß, um den Begriff noch sinnvoll anwenden zu können.³⁶

Gleiches gilt allerdings nach Eagleton auch für eine übertriebene Ausdehnung des Bereichs der Macht.³⁷

Die Einteilung in die drei Arten von Ideologiekritik bleibt ein Konstrukt. In Reinform ist kaum eine der Positionen aufzufinden. Die Klassifikation soll aber auch nur eine regulative Idee vorgeben, die unübersichtliche Komplexität reduziert. Nach Bedarf können alle Gruppen weiter ausdifferenziert und auch einzelne Elemente verschiedener Arten kombiniert werden. Die Möglichkeit der Einordnung Nietzsches in jede der drei Gruppen beweist die Vielseitigkeit Nietzsches und die Notwendigkeit eines flexiblen Begriffs von Ideologiekritik. Es ist bei der Überprüfung des ideologiekritischen Potentials der nietzscheschen Philosophie somit sinnvoll, einen situativen Begriff nach Bedarf zu formulieren bzw. eine Zuordnung in eine der drei genannten Gruppen vorzunehmen.

2. 1. 2. Nietzsche als Ideologiekritiker

Auch wenn Nietzsche gerne als Kritiker vereinnahmt wird, rechnet man ihn doch seltener explizit der Ideologiekritik zu. Dies ist sicherlich auch der Tatsache geschuldet, dass Nietzsche sich weder der entsprechenden Terminologie bediente, noch auf einem Feld der Kritik verblieb. Trotzdem zeigt eine nähere Beschäftigung mit Nietzsche, dass seine Philosophie durchaus für den Bereich der Ideologieforschung nutzbar gemacht werden kann. So erklärt Eagleton: „Das Wort ‚Ideologie‘ taucht in Nietzsches Schriften nicht auf, das Konzept ist indessen allgegenwärtig ...“³⁸ Barth bescheinigt Nietzsche, eine umfassende Kritik vorgelegt zu haben, „deren Ergebnis in dem

³⁴ Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 140 (im Folgenden zitiert als *ISA*).

³⁵ Althusser, 1977, S. 142: „Wir behaupten außerdem, daß die Ideologie in einer Weise ‚handelt‘ oder ‚funktioniert‘, daß sie durch einen ganz bestimmten Vorgang, den wir *Anrufung* (interpellation) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte ‚rekrutiert‘ (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte ‚transformiert‘ (sie transformiert sie alle). Man kann sich diese Anrufung nach dem Muster der einfachen und alltäglichen Anrufung durch einen Polizisten vorstellen: ‚He, Sie da!‘“

³⁶ Eagleton, 1993, S. 16.

³⁷ Eagleton, 1993, S. 15: „Man kann mit Nietzsche und Foucault darin übereinstimmen, dass Macht überall ist und dennoch aus praktischen Gründen zwischen zentralen und marginalen Formen von Macht unterscheiden wollen.“

³⁸ Eagleton, 1993, S. 191. Barth (1974, S. 320) listet dagegen einige Belegstellen für die Verwendung des Wortes ‚Ideologie‘ bzw. ‚ideologisch‘ auf.

Nachweis besteht, daß die christliche Moral und Religion, die Vernunft und der abendländische Geistbegriff und endlich die Theorien über Staat, Gesellschaft und Recht den Charakter einer Ideologie im prägnanten Sinne besitzen³⁹. Maurer sieht das „Begriffspaar Ideologie – Ideologiekritik“, obwohl nicht prominent geäußert, als „zweifellos zentral für seine Theorie“ an.⁴⁰ Lieber betont ebenfalls das Fehlen der entsprechenden Begrifflichkeit, „dennoch darf seine gesamte lebensphilosophische Kultur- und Zeitkritik mit Recht als in den Zusammenhang der historischen Herausbildung moderner Ideologietheorie gehörend angesehen werden“⁴¹. Interessant erscheint Liebers Einschränkung bezüglich der Charakterisierung Nietzsches:

Nietzsche ist nicht primär kritischer Zeitdiagnostiker und als solcher an bürgerlicher Demokratie oder Sozialismus interessiert ... Es ist deshalb auch nur konsequent, wenn sich dieser universalhistorischen Geschichts- und Kulturdeutung Nietzsches Christentum, Naturrecht, Aufklärung, Liberalismus, Demokratie, Kapitalismus und Sozialismus summarisch und d. h. letztlich unterschiedslos als Indizien einer Lebensfeindschaft bzw. Lebensverneinung darstellen, die ihrem verdienten historischen Ende entgegen treibt, wenn sie nicht durch eine radikale Wende aufgehalten und in die Bahnen der Heraufkunft neuer Stärke gelenkt werden kann.⁴²

Eine entgegengesetzte Position bezüglich der Einordnung Nietzsches in die Ideologietheorie vertritt Funke. Funke bildet so etwas wie einen Sonderfall. Zunächst definiert sie einen recht engen Begriff von Ideologie, der sich durch ein konkretes Machtinteresse vom Feld der Mythologie abgrenzt.⁴³ Damit verbunden ist auch eine zeitlich engere Einordnung der Ideologie. Wenn Nietzsche laut Funke davon ausgeht, dass es keine absoluten Systeme oder überzeitlichen Normen und Werte gibt, dann muss angenommen werden, dass alle dahingehenden Behauptungen – egal, welchem wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Bereich sie entspringen – nur einer bestimmten Ideologie dienen. Funkes funktionaler Ansatz sieht geltende Ansichten somit auf ein spezifisches Interesse einer bestimmten Klasse gegründet. Nietzsche untersucht nun – nach Funke – die unterschiedlichsten Bereiche der Geistes- und Naturwissenschaften und erkennt, dass die herrschenden Vorstellungen alle dem Machterhalt des Staates und der Beruhigung des Bildungsbürgertums dienen. Für Funke ist Ideologie bei Nietzsche Zeitgeist, der auch einen Bildungsauftrag erfüllt:

Der eigentliche Vertreter der Ideologien ist das Bildungsbürgertum, das, bis auf seine Bildung, keine besonderen sozialen Vorzüge besitzt; es ist deshalb an der Macht der Ideen als der maßgeblichen Grundlage seines sozialen Status` elementar interessiert. Das Bildungsbürgertum als charakteristische Schicht für sich erkannt und analysiert zu haben, betrachtet Nietzsche als seine originelle Leistung; der ‚gebildete Mensch‘ der großen Städte ist Hauptobjekt seiner Kritik, für die despektierliche Namensgebung ‚Bildungsphilister‘ erhebt er den ‚Anspruch auf die Vaterschaft‘.⁴⁴

Das Bildungsbürgertum muss – als Gruppe ohne Einfluss – eben diesen Mangel kompensieren und lässt sich durch Ideologie ruhigstellen. Allerdings bestimmt Funke zwar das Bildungsbürgertum als favorisiertes Ziel, vernachlässigt aber dadurch die ge-

³⁹ Barth, 1974, S.

⁴⁰ Maurer, Reinhart Klemens: Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter (u. a.), Band 8, Berlin, New York, 1979, S. 106.

⁴¹ Lieber, 1985, S. 56.

⁴² Lieber, 1985, 58/59.

⁴³ Vgl. Funke, 1974, S. 140.

⁴⁴ Funke, 1974, S. 27.

nauere Analyse der Quelle dieser Ideologie. Funke setzt hierfür häufig nur ‚Staat‘ ein, ohne das spezifische Machtinteresse einer Gruppierung genauer zu definieren.⁴⁵ Für Nietzsche bleibt die von Funke skizzierte Situation auch nicht ohne Konsequenz: „Zwar durchschaut Nietzsche weitgehend den Zusammenhang von universalen Ideen und einer ganz spezifischen Realität; aber selbst am ehesten in seinem sozialen Standort dem Bildungsbürgertum zuzurechnen, ist sein kritischer Abstand nur ein relativer.“⁴⁶

Eine methodische Einordnung Nietzsches nimmt Maurer vor. Für ihn findet man in Nietzsche nicht nur einen „starken Verbündeten gegen ideologische Absolutheitsansprüche von moralischen, politischen, auch wissenschaftlichen und philosophischen Positionen“⁴⁷, sondern Nietzsche wird auch als radikaler Ideologiekritiker vorgestellt, der durch seine Philosophie des Experiments selbst letzte Reste platonischer Philosophie durch die Kritik tilgen möchte. Radikal ist Nietzsches Ideologiekritik, weil sie – anders als bei Marx und Freud – auch die eigene Position als fremdbestimmt akzeptiert. Ideologiekritiker haben ein Bewusstsein (BW 2) vom falschen Bewusstsein (BW 1) der Ideologisierten. Sie haben eine zusätzliche Reflexionsdimension. Nietzsche geht aber über alle Ideologiekritiker hinaus, weil er weiß, dass auch diese ideologisiert sind: Nietzsche blickt somit tiefer als Marx und Freud, die in der das BW 1 bestimmenden Primärsphäre noch so etwas wie eine Vernunft und somit Teleologie entdecken. Diese Vernunft ist aber aus ideologiekritischer Sicht ein platonistischer Rest. Nietzsche macht aus der Not eine Tugend⁴⁸. Der Negation des BW 1 als Ideologie folgt laut Maurer die Negation des Standpunktes von BW 2.

2. 2. Ideologiekritik als Kulturkritik der Zeit

Nachdem die Legitimität einer Zuordnung Nietzsches ins Lager der Ideologiekritiker nachgewiesen worden ist, widmet sich dieses Kapitel nun Nietzsches Kritik an der zeitgenössischen Kultur. Dass die Wurzeln für die gegenwärtige Kultur weit zurück-

⁴⁵ Schließlich ist es doch ein Unterschied, ob ein von der ‚Sklavemoral‘ gespeister bürgerlicher Liberalismus durch eine versteckte ‚Umwertung‘ Herrschaft ausübt oder die funktionslose Gruppe des neidischen Bildungsbürgertums um Einfluss bangt. Anders formuliert ist es zwar durchaus plausibel, wenn sich eine gesellschaftliche Schicht selbst Ideologien schafft, um die eigene Situation erträglicher zu gestalten, aber ob es deswegen legitim ist, diese Ideologie als bestimmend für die gesamte Gesellschaft anzusehen, ist doch zumindest fraglich. Diese Problematik gilt natürlich auch für die Zuordnung Nietzsches zum Bildungsbürgertum.

⁴⁶ Funke, 1974, S. 21. Im Folgenden erklärt Funke, dass an dieser Stelle der Umschlag von Kritik in Ideologie droht, „denn zur Selbstrechtfertigung in einer sozial funktionslosen Position und zur Bewahrung der auf Bildung gegründeten Privilegien, wird die Aufdeckung richtiger Funktionsbezüge wieder in eine erneut universale, den Denkmustern der kritisierten Ideologien nachgebildete, an konkreten Bedingungen nicht meß- und wägbare, universale Doktrin gewandt, deren Verwaltung die erneute Herrschaft der Gebildeten zur Voraussetzung hat.“

⁴⁷ Maurer, Reinhart Klemens: Thesen zum Thema: *Ideologie und Wille zur Macht*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 1. Bd. Berlin, 1994, S. 69.

⁴⁸ Maurer, Reinhart, 1979, S. 118: „Das heißt: der universale Ideologieverdacht richtet sich auch gegen sich selber; die konsequente Ideologiekritik hebt sich, um dem Platonismus nach Möglichkeit zu entgehen, selber auch in einer Negation der Negation, die jedoch nicht wie bei Hegel zu einer neuen Position führt. Bei Nietzsche ist vielmehr die zweite Negation (die Selbstaufhebung der Ideologiekritik, die wegen der anhaltenden platonistischen Reste nötig wird) die *Potenzierung* der ersten.“

liegen und somit einer weiter zurückblickenden Kulturkritik⁴⁹ bedürfen, ist offensichtlich, soll aber an dieser Stelle noch nicht thematisiert werden. Nietzsche beschäftigt sich besonders in seinem Frühwerk⁵⁰ mit Fragen der zeitgenössischen Kultur. Seine Kritik ist dabei besonders scharf, weil nach Nietzsches Meinung gerade die deutsche Kultur gegenüber seinem Idealbild, der griechischen Kultur, stark abfällt. Nietzsche entwirft die Figur des Bildungsphilisters, um seine gesamte Ablehnung an einem unbeweglichen Ziel besonders trefflich zu verdeutlichen.

Als einen parallelen Strang der Kritik verfolgt Nietzsche die Darstellung der menschlichen Illusionsanfälligkeit zunächst weiter. Hierbei handelt es sich um ein zeitloses Problem, obwohl der Grad der Illusionsbedürftigkeit mit der Stärke von Kultur und Persönlichkeit⁵¹ schwankt.

Verbunden mit Nietzsches Kritik an der deutschen Kultur ist der Aufweis einer zeitgebundenen Ideologie, die in enger Relation zu den aktuellen kulturellen Defiziten und dem Phänomen des bürgerlichen Liberalismus steht. Dies erfordert die Ausweitung der Untersuchung auf den Bereich der Politik, da es nicht glaubwürdig erscheint, dass der funktionslose „Bildungsphilister“ als alleinige Quelle der Ideologie angesehen werden kann. Vielmehr rückt nun der bürgerliche Liberalismus ins Blickfeld. Als Sekundanten nietzschescher Liberalismuskritik fungieren hierbei Louis Althusser und besonders Carl Schmitt, die Nietzsche politisch ‚links‘ und ‚rechts‘ flankieren. Ein Schmitt-Exkurs in Abschnitt B. 2. 4. soll einige Aspekte der liberalistischen Ideologie verdeutlichen, während Althusser bei der Darstellung der Ideologie des souveränen Individuums hilft.

2. 2. 1. Illusion als Lebensbedingung

In diesem Abschnitt soll anhand zweier früher Texte⁵² einerseits ein Beispiel für eine bestimmte Art von Ideologiekritik gegeben und andererseits erste Anklänge von Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Kultur dargelegt werden. Diese Zielsetzung bedarf eines zweigleisigen Vorgehens, welches auf der einen Seite eine durch aufklärerischen Impetus geprägte Kritik der Illusionsanfälligkeit des Menschen aufzeigen will, die fast schon als eine anthropologische Grundkonstante angesehen werden muss.

⁴⁹ Vgl. Lieber, 1985, S. 58.

⁵⁰ Die Einteilung des nietzscheschen Werkes folgt Tepe: „Traditionell unterscheidet man drei Hauptphasen von Nietzsches Denkentwicklung, und diese – durch philologische Kleinarbeit nahezu beliebig verfeinerbare – Differenzierung stimmt mit meiner Leseerfahrung überein. Die philosophische Konzeption der *Geburt der Tragödie* und der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* ist deutlich verschieden von der Grundtendenz der Schriften *Menschliches, Allzumenschliches*, *Morgenröte* und *Die fröhliche Wissenschaft*; die späteren Werke, zu denen *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral*, *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist* gehören, weisen wiederum erhebliche Akzentverschiebungen auf. Die Rede von den drei Hauptphasen greife ich in einer Form auf, die eigentlich mit allen Interpretationsansätzen vereinbar ist – sie dient einfach als grobes Orientierungsmittel“ (Tepe, Peter: *Mein Nietzsche*. Wien, 1993, S. 14). Entsprechend werden die einzelnen Phasen mit *Nietzsche 1*, *Nietzsche 2* und *Nietzsche 3* bezeichnet.

⁵¹ Tepe, 1993, S. 28: „Wie können wir freier werden, höhere Stufen der Freiheit erklimmen? – das ist und bleibt eine entscheidende Frage der Nietzsche-Nachfolge. Wer sich mit einer miesen Situation durch kompensatorische Vorstellungen aussöhnt, ist ein ‚Schwacher‘, der indes durch den Verzicht auf diese Illusionen stärker, aktiver, gestaltender werden kann.“

⁵² Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999. (im Folgenden zitiert als *GT*), Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999. (im Folgenden zitiert als *WL*).

Auf der anderen Seite möchte sie eine Ideologiekritik im engeren Sinne einer zeitlich bedingten Ideologisierung einer bestimmten Epoche andeuten.

Die *GT*⁵³ ist eine Beschreibung der attischen Tragödie als ein exklusives Phänomen der altgriechischen Hochkultur, welche zugleich Medium der Kritik an der zeitgenössischen deutschen Kultur als auch Ausdruck von Hoffnung bezüglich ihrer Zukunft ist. Nietzsches Darstellung ist somit eben nicht mehr nur einfach Beschreibung, sondern erhält den Charakter einer Kulturpolitik.⁵⁴

In *GT* erklärt Nietzsche, dass die Griechen im Gegensatz zu anderen Kulturen über zwei Kunsttriebe, repräsentiert durch die Gottheiten Dionysos und Apoll, verfügt hätten. Während Apoll als bildnerischer Gott des Traumes anzusehen sei, wäre Dionysos als Gott der Musik dem Traum zuzurechnen. Zusammen bringen beide in einem entschieden nicht-dialektischen Sinne die attische Tragödie hervor:

... beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort ‚Kunst‘ nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen ‚Willens‘, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.⁵⁵

Das Apollinische steht für das *principium individuationis*⁵⁶, den schönen Schein, der das Dasein erträglich gestaltet, und das epidemische Dionysische steht im Gegenteil für das Aufbrechen dieses *principiums*. In der Tragödie ergänzen sich beide Kunsttriebe, auch wenn das Dionysische letztendlich dominiert:

In der Gesamtwirkung der Tragödie erlangt das Dionysische wieder das Uebergewicht; sie schliesst mit einem Klange, der niemals von dem Reiche der apollinischen Kunst her tönen könnte. Und damit erweist sich die apollinische Täuschung als das, was sie ist, als die während der Dauer der Tragödie anhaltende Umschleierung der eigentlichen dionysischen Wirkung; die doch so mächtig ist, 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.⁵⁷

⁵³ Schmidt, Rüdiger: *Ein Text ohne Ende für den Denkenden: Studien zu Nietzsche*. 2. um vier Studien erweiterte Auflage mit einem Literaturverzeichnis der deutschsprachigen Nietzsche-Literatur von 1974 bis 1987, Frankfurt a. M. 1989, S. 44: „Bedeutsam also wird das Tragödienbuch in zweierlei Hinsicht, werkgeschichtlich als der einzig durchgeführte Versuch Nietzsches, seiner Philosophie eine geschlossene Form zu geben und zeitgeschichtlich durch das Zusammenlaufen aller im ersten Teil aufgezeigten Fäden: Wie vielleicht keine andere Schrift Nietzsches ist es in der Lage, Einblick in die Epoche zu gewähren.“

⁵⁴ Vgl. Kittler, Friedrich: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München, 2000, S. 160-163.

⁵⁵ Nietzsche, *GT*, S. 25726.

⁵⁶ Den Begriff ‚*principium individuationis*‘, der für den ordnenden und Sicherheit suggerierenden apollinischen Kunsttrieb steht, übernimmt Nietzsche von Schopenhauer: „In dieser letzten Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das *principium individuationis* [den Existenzgrund der Einzelwesen] nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es mittelst welcher das dem Wissen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nacheinander erscheint: sie sind folglich das *principium individuationis*, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man in Suarez (*Disp. 5, sect. 3*) beisammen findet“ (Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Zürich, 1977, Bd. 1, Erster Teilband, S. 157/158. Im folgenden zitiert als WWV I, 1).

⁵⁷ Nietzsche, *GT*, S. 139.

Der Widerstreit der Kunsttriebe bietet Nietzsche die Einlassstelle für eine illusionskritische Handlungstheorie mit ideologiekritischer Dimension. Denn den dionysischen Menschen verbindet mit Hamlet die Unfähigkeit zur Handlung, weil beide „einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan“⁵⁸ haben:

Die Erkenntnis tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion- das ist die Hamletlehre, nicht jene wohlfeile Weisheit von Hans dem Träumer, der aus zu viel Reflexion, gleichsam aus einem Ueberschuss von Möglichkeiten nicht zum Handeln kommt; nicht das Reflectiren, nein! – die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln treibende Motiv, bei Hamlet sowohl als bei dem dionysischen Menschen.⁵⁹

Als Ausweg erscheint die Kunst, die das Entsetzliche und das Absurde in den Bahnen des Erhabenen und des Komischen bändigt.⁶⁰

Diese Auffassung der Illusion als Lebensbedingung findet ihre Fortsetzung in *WL*. Auch hier wäre der dauerhafte Anblick der Realität nicht zu ertragen. Die Natur hat es mit Augenmaß eingerichtet, dass der Mensch verkennt⁶¹.

In der Einschätzung der Illusionsbedürftigkeit unterscheiden sich *GT* und *WL*. Während in *GT* die Illusion das Dasein erträglicher gestaltet und im rauschhaften Zustand kurzzeitig verzichtbar erscheint, betont *WL* stärker die lebenserhaltende Funktion der Illusion.

Nietzsches Herangehensweise ist in *WL* nicht mehr in erster Linie am Problem der Kultur orientiert. Vielmehr untersucht er die Funktion des Erkennens für den Menschen. An dieser Stelle kommt doch so etwas wie eine Kulturkritik auf, die bis in die nietzschesche Gegenwart reicht. Nietzsche unterscheidet zwischen dem vernünftigen Menschen, der sich bedürftig an theoretische Begriffsgebilde klammert, und dem intuitiven Menschen, der sich höhrend über solch eine Bedürftigkeit erhebt:

Wo einmal der intuitive Mensch, etwa im älteren Griechenland, seine Waffen gewaltiger und siegreicher führt als sein Widerspiel, kann sich günstigen Falls eine Kultur gestalten, und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen; jene Verstellung, jenes Verläugnen der Bedürftigkeit, jener Glanz der metaphorischen Anschauungen und überhaupt jene Unmittelbarkeit der Täuschung begleitet alle Aeusserungen eines solchen Lebens.⁶²

Die Verbindung zu *GT* liegt nahe. Der bedürftige, vernünftige Mensch löst den intuitiven Menschen ab, wie der theoretische Mensch Sokrates den dionysischen. Sokrates ist für Nietzsche der Vorläufer der zeitgenössischen alexandrinischen Kultur, die ei-

⁵⁸ Nietzsche, *GT*, S. 56. Tanner sieht bei dieser Problematik schon entscheidende Vorarbeit für Nietzsches Gesamtwerk geleistet: „Beachtenswert ist jedoch, dass er hier bereits mit den Nachforschungen zum zentralen Thema seines Lebens beginnt: Wie kann unsere Existenz erträglich gemacht werden, nachdem wir erkannt haben, wie sie wirklich ist?“ (Tanner, Michael: *Nietzsche*. Aus dem Englischen von Andrea Bollinger, Freiburg, 1999, S. 28).

⁵⁹ Nietzsche, *GT*, S. 57.

⁶⁰ Nietzsche, *GT*, S. 57.

⁶¹ Nietzsche, *WL*, S. 877: „Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“

⁶² Nietzsche, *WL*, S. 889.

nen bestimmten Typ von Wissenschaft und Erziehung hervorbringt.⁶³ Somit scheint auch schon der „Bildungsphilister“ präformiert. In der *GT* formuliert Nietzsche allerdings noch die Hoffnung auf eine Wiederkehr der griechischen Kultur. Und es soll gerade die deutsche Kultur sein, die die Voraussetzungen einer solchen tragischen Kultur erfüllen kann.⁶⁴ Die Rolle der Utopie ist in dieser Phase des nietzscheschen Werkes aber eher begrenzt und tritt gegenüber dem Element der Kritik⁶⁵ in den Hintergrund. Somit lassen sich hauptsächlich zwei Aspekte festhalten. Einerseits kann im Sinne der ersten hier definierten Gruppe der Ideologiekritik festgestellt werden, dass Nietzsche – ähnlich wie z. B. Bacon – von falschen Ideen oder Illusionen⁶⁶ der Individuen ausgeht, die vermittels der Sprache (bzw. in diesem Fall durch deren Mechanismus) gesellschaftliche Verbreitung finden, ohne deshalb schon einem spezifischen Machtinteresse zu folgen.

Andererseits konnte auch schon Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Kultur angedeutet werden, die im folgenden Abschnitt noch weiter ausgeführt wird und deren Zuordnung zu einem bestimmten Ideologietypus noch im Laufe der Arbeit erfolgt.

2. 2. 2 Der Bildungsphilister als Repräsentant der zeitgenössischen Kultur

Obwohl die Kritik an der zeitgenössischen Kultur und am „Zeitgeist“⁶⁷ überwiegt, darf auch der zweite Strang der Kritik aus *GT*, der eher überhistorische Illusionen verfolgt, nicht vernachlässigt werden. Dieses zweigleisige Vorgehen illustriert Nietzsche durch zwei Figuren: die Einzel-Figur des Bildungsphilisters, zentraler Adressat der zeitgenössischen Kritik, und die „kollektive“ Figur der Masse, die zu dem illusionierten Individuum hinzutritt. Zurechnungspunkte sind hier eher überhistorische Illusionen.⁶⁸ Der Aspekt der Masse ist neu und bedeutet einen Perspektivwechsel vom illusionierten Individuum bzw. Plenum zu einer größeren Gruppierung.

⁶³ Nietzsche, *WL*, S. 116: „Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Cultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist. Alle unsere Erziehungsmittel haben ursprünglich dieses Ideal im Auge: jede andere Existenz hat sich mühsam nebenbei emporzubringen, als erlaubte, nicht als beabsichtigte Existenz.“

⁶⁴ Nietzsche, *GT*, S. 128: „Dabei lebt in uns die Empfindung, als ob die Geburt eines tragischen Zeitalters für den deutschen Geist nur eine Rückkehr zu sich selbst, ein seliges Sichwiederfinden zu bedeuten habe, nachdem für eine lange Zeit ungeheure von aussen her eindringende Mächte den in hilfloser Barbarei der Form dahinlebenden zu einer Knechtschaft unter ihrer Form gezwungen hatten.“

⁶⁵ Diese utopische Hoffnung einer griechisch-deutschen Kultur gibt Nietzsche im Laufe seiner weiteren Frühschriften immer mehr auf, ehe sie im Übergang in seine zweite Schaffensperiode vollständig verschwindet (vgl. Bouda, Roland: *Kulturkritik und Utopie beim frühen Nietzsche: rationale und empirische Rekonstruktion eines Arguments*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 58, Frankfurt a. M., 1980).

⁶⁶ Tepe weist aber darauf hin, dass erstens Illusionen nicht notwendig dem Leben allgemein dienen, sondern es vielmehr von der jeweiligen Lebensform abhängt, wie groß die Illusionsbedürftigkeit ist und dass es zweitens nicht Illusionen sein müssen, die Sicherheit geben, sondern auch ein bewusst ‚fiktionaler‘ Mythos ausreichen kann (vgl. Tepe, 1993, S. 101-118).

⁶⁷ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *UB III, SE*), S. 403.

⁶⁸ Natürlich ist auch diese Trennung wieder nur ein Konstrukt. Gerade auch die Masse ist Moden unterworfen, und der Bildungsphilister ist nicht immun gegen überhistorische Illusi-

Die Figur des Bildungsphilisters ist für Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Kultur zentral und ist charakterisiert durch die Ausbildung eines spezifischen Wahns:

Der Bildungsphilister aber – dessen Typus zu studieren, dessen Bekenntnisse, wenn er sie macht, anzuhören jetzt zur leidigen Pflicht wird – unterscheidet sich von der allgemeinen Idee der Gattung ‚Philister‘ durch einen Aberglauben: er wähnt selber Musensohn und Kulturmensch zu sein; ein unbegreiflicher Wahn, aus dem hervorgeht, dass er gar nicht weiss, was der Philister und was sein Gegensatz ist: weshalb wir uns nicht wundern werden, wenn er meistens es feierlich verschwört, Philister zu sein.⁶⁹

Dieser Typus des Gelehrten hält seine Bildung für das höchste Gut und den Ausdruck der deutschen Kultur. Dabei ist es nach Nietzsche ein Irrtum, wenn von einem militärischen Sieg über Frankreich auf einen Erfolg der deutschen über die französische Kultur geschlossen wird. Stattdessen sei die Abhängigkeit von Paris noch immer vorhanden. Eigenständiger Stil bedeute zunächst einmal Einheit des Stils und gerade dieses Kriterium erfülle die sogenannte deutsche Kultur derzeit nicht.⁷⁰ Aber anstatt sich auf die Suche nach dem deutschen Geist zu machen, begnügen sich die Bildungsphilister mit der Verwaltung der „Klassiker“. Als vorzüglichen Vertreter dieses Bildungsbürgertums nennt Nietzsche David Strauss:

Damit ist unsere erste Frage: Wie denkt sich der Gläubige seinen Himmel? beantwortet. Der Straussische Philister haust in den Werken unserer grossen Dichter und Musiker wie ein Gewürm welches lebt, indem es zerstört, bewundert, indem es frisst, anbetet, indem es verdaut.⁷¹

Der Bildungsphilister glaubt sich seiner Unabhängigkeit durch die Postulate der reinen und freien Wissenschaft⁷² versichert, dabei ist er einbezogen in einen festen Rahmen mit staatlichen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bezügen, alles Aspekte des außerkulturellen Bereichs. Jede vermeintliche Abweichung von der Norm geschieht nur innerhalb dieses Rahmens. Der Bildungsphilister zeigt nur einen berufsmässigen Mut, der nur soweit geht, wie keine echten Konsequenzen drohen.⁷³

Das ureigenste Terrain des Bildungsphilisters ist die Kultur, zumindest die Idee der Kultur, die zugleich eine freie Persönlichkeitsentwicklung vorstellt.⁷⁴ Der Rückzug auf diese Idee hängt mit dem Mangel an Einfluss zusammen.⁷⁵ Die Ideologie des funk-

onen. Dieses ändert aber nichts daran, dass Masse und Individuum immer illusionsanfällig sein werden und der Typus des Bildungsphilisters ein Phänomen dieser Zeit war.

⁶⁹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd.1,2 durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *UB I, DS*), S. 165.

⁷⁰ Vgl. Nietzsche, *UB I, DS*, S. 163.

⁷¹ Nietzsche, *UB I, DS*, S. 188.

⁷² Vgl. Funke, 1974, S. 53.

⁷³ Nietzsche erklärt in seiner Kritik von David Strauss' Buch: „In der That diese Vereinigung von Dreistigkeit und Schwäche, tollkühnen Worten und feigem Sich-Anbequemen, dieses feine Abwägen, wie und mit welchen Sätzen man einmal dem Philister imponieren, mit welchen man ihn streicheln kann, dieser Mangel an Charakter und Kraft bei dem Anschein von Kraft und Charakter, dieser Defekt an Weisheit bei aller Affectation der Ueberlegenheit und Reife der Erfahrung – das alles ist es, was ich an diesem Buche hasse“ (Nietzsche, *UB I, DS*, S. 200).

⁷⁴ Vgl. Funke, 1974, S. 23-39.

⁷⁵ Funke, 1974, S. 18: „Nietzsche zeigt, dass das Bildungsbürgertum, aus dem Ressentiment gegen alle Funktionen tragenden Gruppen der Gesellschaft, die funktionslose Bildung und

tionslosen Bildungsbürgers soll also nicht nur angestammte Privilegien wahren, sondern hat auch den Zweck der Selbstideologisierung. Dabei ist es nicht notwendig so, dass der Bildungsphilister seine gesellschaftliche Rolle nicht reflektiert; statt offener Konfrontation spielt er lieber nach außen ein maskenhaftes Spiel⁷⁶ und versucht sich gleichzeitig in seine Innerlichkeit zurückzuziehen. Denn die Deutschen sind ja nach Nietzsche „das berühmte Volk der Innerlichkeit“, „es wäre ein schrecklicher Gedanke, dass sie eines Tages verschwunden sei und nur noch die Auesserlichkeit, jene hochmütige täppische und demüthig bummelige Aeusserlichkeit als Kennzeichen des Deutschen zurückbliebe“⁷⁷. Nietzsche nennt einige Kriterien von „*missbrauchter und in den Dienste genommener Kultur*“⁷⁸.“ Dazu gehören die Selbstsucht der Erwerbenden, bei denen Bildung nur am Maßstab des zeitgenössischen Bedürfnisses des Gelderwerbs gemessen wird, die Selbstsucht des Staates, die Gelehrte nur nach ihren Belangen ausbildet und beschäftigt, die Verdeckung hässlicher Inhalte der Kultur durch eine schöne Form und endlich die Selbstsucht der Wissenschaft, die ihren Dienern ihre Methodik aufprägt und sie somit dem Leben entfernt.⁷⁹ Der Gelehrte wird zu einem Lohnarbeiter in der wissenschaftlichen Begriffsfabrik:

Ich bedaure, dass man schon nöthig hat, sich des sprachlichen Jargons der Sklavenhalter und Arbeitgeber zur Bezeichnung solcher Verhältnisse zu bedienen, die an sich frei von Utilitäten, enthoben der Lebensnoth gedacht werden sollten: aber unwillkürlich drängen sich die Worte ‚Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung‘ – und wie alle Hilfszeitwörter des Egoismus lauten – auf die Lippen, wenn man die jüngste Generation der Gelehrten schildern will. Die gediegene Mittelmässigkeit wird immer mittelmässiger, die Wissenschaft im ökonomischen Sinne immer nutzbarer.⁸⁰

Das Ergebnis dieser Wissenschaftsindustrie orientiert sich nicht nur an ökonomischen Belangen, vielmehr wird nur eine bequeme Wahrheit hervorgebracht, die kulturell opportun und staatlich erwünscht ist⁸¹. Der Gelehrte⁸² ist vielfach fremdbestimmt, wenn gleich er sich doch selbst für unabhängig hält.

die Funktionslosigkeit, die Erhabenheit des Ideals, der ‚echten Werte‘ über den gemeinen, materiellen Nutzen propagiert, um seine prekäre Stellung zu verteidigen.“

⁷⁶ Das Ausfüllen einer Rolle und das Aufsetzen einer Maske ist ein gesamtkulturelles Phänomen, das nicht nur das Bürgertum betrifft: „Eine ‚Verlegenheits-Cultur‘ mit der Opportunität der falschen Fassade, deren Subjekte sich in sozialen Typenbildern darstellen, die nichts anderes sind als gefährliche Multiplikatoren der kulturellen Katastrophe: Bildungsphilister, grobschlächtige Kapitalistenklasse, gesichtslos-nivellierende Masse, Pöbel, Pöbel-Mischmasch, allesamt zur notwendigen Gegensteuerung zur Kulturzerstörung gleichermaßen unfähig“ (Reschke, Renate: Einspruch gegen „abgeirrte Cultur“. Zu einigen Kontexten Nietzschescher Kulturkritik. In dieselbe: Denkmurbrüche mit Nietzsche: zur anspornenden Verachtung der Zeit. Berlin, 2000, S. 19).

⁷⁷ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *UB II, NN*).

⁷⁸ Vgl. Nietzsche, *UB III, SE*, S. 487.

⁷⁹ Vgl. Nietzsche, *UB III, SE*, S. 387-394, Nietzsche.

⁸⁰ Vgl. Nietzsche, *UB II, NN*, S. 300/301.

⁸¹ Nietzsche fragt ironisch: „Das Höchste, die Erzeugung des philosophischen Genius, nichts als ein Vorwand? Das Ziel vielleicht gerade, dessen Erzeugung zu verhindern? Der Sinn in den Gegensinn umgedreht? Nun dann, wehe dem ganzen Complex von Staats- und Professoren-Klugheit!“ (Nietzsche, *UB III, SE*, S. 418).

⁸² Nietzsche nennt noch weitere Charakteristika des Gelehrten: Der Gelehrte: 1. Biederkeit und Sinn für das Einfache. 2. Scharfsichtigkeit der Nähe (kein Blick für das Allgemeine), 3.

Es stellt sich natürlich in dieser Situation die Frage, wie solch eine Kultur erneuert werden kann. Ist eine Änderung überhaupt möglich oder reichen die gesellschaftlichen Einflüsse schon zu tief? Obwohl Nietzsche in *Unzeitgemäße Betrachtungen* etwas von dem Optimismus aus *GT* eingebüßt hat⁸³, ist eine Rückbesinnung durch die Vereinheitlichung der vielfachen Stile möglich. Das größte Problem sieht Nietzsche aber in dem akuten Mangel an Vorbildern und Erziehern, denn Schopenhauer und Wagner sind eben nur Ausnahmetypen. Da die Zurechtmachung des Gelehrten aber schon bei seiner Erziehung und Ausbildung beginnt, muß jeder Eingriff schon bei der Jugend einsetzen. Nur der „noch nicht fertige Mensch“ scheint durch die herrschende Auffassung von Bildung unversehrt oder zumindest noch zu einer grundlegenden Wandlung fähig.⁸⁴

Während der Bildungsphilister eher zeitgenössischen Ideologien und Einflüssen ausgesetzt ist, scheint Nietzsche in den *UB* auch Ansätze zu einer Kritik der überhistorischen Illusionen weiterzuentwickeln. In der zweiten *UB* stellt Nietzsche drei Arten der Geschichtsschreibung⁸⁵ vor, die alle ein berechtigtes Anwendungsfeld besitzen. Ihnen gemein ist aber der Umstand, dass zuviel des historischen Sinns schädlich für das Leben ist. Alles Lebendige muss sich auch betreffs der Erinnerung abschließen, um seine Existenz zu sichern:

Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.⁸⁶

Und von solch einer Formulierung eines Abschlusses als Lebensbedingung ist es auch nicht weit zu einer Handlungstheorie, die in gewisser Weise an *GT* erinnert. Denn ein Abschluß bezüglich des Historischen kann nur im Vergessen bestehen; dies gilt aber nicht mehr nur exklusiv für das Individuum sondern auch für Gruppen und Völker:

Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört ... *es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäufern, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.*⁸⁷

Es geht hier nicht mehr so sehr darum, ein grauenhaftes Dasein durch schönen Schein

Nüchternheit und Gewöhnlichkeit seiner Natur, 4. Armut an Gefühl, 5. Geringe Selbstschätzung, Bescheidenheit, 6. Treue gegen Lehrer und Förderer, 7. Das Fortlaufen auf derselben Bahn, 8. Flucht vor Langeweile, 9. Motiv des Broterwerbs, 10. Achtung vor den Mitgelehrten, Angst vor Missachtung, 11. Der Gelehrte aus Eitelkeit, 12. Der Gelehrte aus Spieltrieb, 13. Wunsch nach Gerechtigkeit (vgl. Nietzsche, *UB III, SE*, S. 395-399).

⁸³ Zu den wechselnden Konjunkturen optimistischer Utopie bei Nietzsche vgl. Bouda, 1985.

⁸⁴ Nietzsche, *UB II, NN*, S. 326: „Dass eine Erziehung mit jenem Ziele und mit diesem Resultate eine widernatürliche ist, das fühlt nur der in ihr noch nicht fertig gewordene Mensch, das fühlt allein der Instinct der Jugend, weil sie noch den Instinct der Natur hat, der erst kürzlich und gewaltsam durch jene Erziehung gebrochen wird.“

⁸⁵ Vgl. Nietzsche, *UB II, NN*, S. 258.

⁸⁶ Nietzsche, *UB II, NN*, S. 251.

⁸⁷ Nietzsche, *UB II, NN*, S. 250. Diese Einschätzung löst auch das Problem der Gerechtigkeit, weil eben das Leben nichts ist, was nach Gerechtigkeit fragt: „Es gehört viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, in wie fern leben und ungerecht sein Eins ist“ (Nietzsche, *UB II, NN*, S. 269).

erträglich zu machen wie in *GT*. Es kommt vielmehr darauf an, Komplexität dahingehend zu reduzieren, dass ein Handeln möglich wird.

Das Motiv, die Vielzahl von Wahrnehmungen, Zweifeln und Erinnerungen auf ein handlungsfähiges Maß zu reduzieren, entwickelt Nietzsche auch am Leitfaden der Kunst. Zwar dient sie nicht dem „unmittelbaren Handeln“⁸⁸, aber ihre Leistung besteht in der Vereinfachung komplizierter Zusammenhänge.⁸⁹ Die Kunst in Form der wagnerischen Tragödie versteht es, durch Simplifizierung einen Sammelpunkt zu bieten, der einen überindividuellen Zusammenhang schafft:

Der Einzelne soll zu etwas Ueberpersönlichem geweiht werden – das will die Tragödie; er soll die schreckliche Beängstigung, welche der Tod und die Zeit dem Individuum macht, verlernen: denn schon im kleinsten Augenblick, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und alle Noth überschwänglich aufwiegt – das heisst *tragisch gesinnt sein*.⁹⁰

Nietzsche führt hier also erstmals so etwas wie ein Steuerungsmittel mit mythologisch-künstlerischem Charakter ein, welches zumindest die Rezipienten beeinflusst. Die Einordnung von Nietzsches Theorie der überzeitlichen Illusionen kann in die erste und die zweite Gruppe der Ideologien erfolgen. Problematischer gestaltet sich dies bei Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Kultur. Dies liegt daran, dass mit dem Bildungsbürgertum zwar das Ziel für Ideologien genannt, damit aber noch nicht ihre Quelle ausgemacht ist. So schwankt beispielsweise Funke zwischen zwei Auffassungen. Einerseits glaubt sie, dass die zeitgenössischen Ideologien durch die Bildungsphilister entwickelt worden seien, um die eigenen Privilegien zu wahren oder um sich selbst zu ideologisieren.⁹¹ An anderer Stelle nennt Funke den Staat als Zurechnungspunkt für Ideologien oder diffuser Demokratie und Liberalismus.⁹² Fraglich bleibt bei allem die prominente Stellung des Bildungsphilisters, sei es als Quelle oder als Ziel von Ideologien, besteht doch sein Dilemma eben in einem Mangel an Einfluss. Die Analyse von Ideologien einer bestimmten Kultur kann nicht von Funktionslosigkeit ausgehen oder nur einen gewissen Ausschnitt der Gesellschaft betrachten. Aus diesem Grund scheint es notwendig, den Bereich der Kultur im engeren Sinne auf das gesellschaftlich-politische Feld auszudehnen und somit Bereiche zu vermischen, deren Trennung Kittler empfiehlt.⁹³

2. 2. 3. Politik und Liberalismus

In den folgenden Abschnitten wird die Suche nach Nietzsches Ideologiekritik auf das politisch-gesellschaftliche Feld ausgedehnt. Entsprechend werden nur noch einer der

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *UB IV, WB*), S. 452.

⁸⁹ Nietzsche, *UB IV, WB*), S. 452: „Aber gerade darin liegt die Grösse und Unentbehrlichkeit der Kunst, dass sie den *Schein* einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebens-Räthsel erregt. Niemand, der am Leben leidet, kann diesen Schein entbehren, wie Niemand des Schlafes entbehren kann.“

⁹⁰ Nietzsche, *UB IV, WB*, S. 453.

⁹¹ Vgl. Funke, 1974, S. 20.

⁹² Funke, 1974, S. 45: „Die neue Form des ‚Nationalstaats‘ bedeutet also nur eine Potenzierung der reaktionären Implikate der Staatsidee; zu ihnen gesellen sich in gleicher Tendenz die modernen Ideen des bürgerlichen *Liberalismus* und der *Demokratie*. Markierten sie einst die Fortschrittlichkeit des Bürgertums, so sind sie unterdes längst dem politischen Illusionismus und der Ideologie verfallen.“

⁹³ Vgl. Kittler, 2000, S 153.

beiden Stränge der Ideologiekritik weiterverfolgt und außerdem nicht mehr nur Schriften aus Nietzsches Frühwerk (Nietzsche 1) herangezogen. Dieses Vorgehen ist gerechtfertigt, da die überhistorische Ideologiekritik des frühen Nietzsche bereits dargelegt worden ist und in den folgenden Kapiteln wieder aufgenommen wird. Die genauere Herausarbeitung der zeitgebundenen Ideologiekritik erfordert aber eine Einbeziehung weiterer Schriften Nietzsches. Zweifellos bieten gerade auch Nietzsches Erwägungen zur Frage der Politik die Möglichkeit vielfältigster Interpretationen⁹⁴, die allerdings in dieser Arbeit auf eine Perspektive eingeschränkt werden sollen. Nietzsches Auffassung von Politik spaltet sich in eine vernichtende Diagnose des zeitgenössischen politischen Geschehens⁹⁵ und einen prophetisch-utopischen Entwurf, der im problematischen Begriff der „großen Politik“⁹⁶ gipfelt. Entsprechend den unterschiedlichen Phasen des Werkes ist auch Nietzsches Auffassung von Politik Wandlungen unterworfen. Ottmann fasst zusammen:

Nietzsches frühe Politik war *Kulturpolitik*, und zu ihr gehörte die Artistenmetaphysik, die das Dasein durch die Kunst rechtfertigen sollte. Sie verwandelte sich in eine *Emanzipationsphilosophie*, Freigeisterei genannt, die Nietzsche bis zu ihrer Dialektik führte. Und am Ende stand die ‚große Politik‘, deren Verständnis die größten Rätsel aufwirft. Immer freilich hat Nietzsche nicht nur eine Auseinandersetzung mit den alten Fundamenten unserer Kultur, sondern eigentümlich auch mit ihren modernen gesucht, und es verbindet seine verschiedenen Entwürfe, dass sie allesamt Erprobungen von Konstellationen sind, in denen das Denken überhaupt zur Moderne stehen kann.⁹⁷

Interessant ist an Ottmanns Beschreibung, dass sich eine Motivation, die Einschätzung der Moderne, durchzuhalten scheint. Kritik wie Gegenentwurf sind also durch die Situation der wilhelminischen Zeit motiviert. Nietzsche diagnostiziert den Verfall der politischen Form des Staates, die ihre Wurzeln in der Religion hat. In einer Art politischer Theologie⁹⁸ fragt Nietzsche nach den Konsequenzen des Absterbens der Religion, der Heraufkunft der modernen Ideen und des Sozialismus. Er sieht das Ende der Staatlichkeit kommen, weist aber auch darauf hin, dass vorher besser die

⁹⁴ Gerlach, Hans Martin: *Friedrich Nietzsche und die Politik*. Eine einleitende Bemerkung. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998, S. 44: „Wenn man ihn nun wörtlich nimmt – und ‚ideologische Steinbrucharbeiter‘ tun dies bekanntlich immer –, so wird jeder im riesigen Werk Nietzsches die passenden Beleg- oder Versatzstücke für seine Positionen finden ...“.

⁹⁵ Nietzsche, *UB 3, SE*, S. 409: „Alle Staaten sind schlecht eingerichtet, bei denen noch andere als die Staatsmänner sich um Politik bekümmern müssen, und sie verdienen es, an diesen vielen Politikern zu Grunde zu gehen.“

⁹⁶ „Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keinen auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *grosse Politik*“ (Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 366 (im Folgenden zitiert als *EH*)).

⁹⁷ Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, New York, 1987.

⁹⁸ Nietzsche, *MA*, S. 306: „Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprunges: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Die Souveränität des Volkes, in der Nähe gesehen, dient dazu, auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete dieser Empfindungen zu verscheuchen; die moderne Demokratie ist die historische Form vom *Verfall des Staates*“.

Nachfolge geklärt sein sollte. Eine voreilige Ablösung dieser politischen Form kann auch die „wildesten Energien“ freisetzen und so hofft Nietzsche, „dass jetzt *noch* der Staat eine gute Weile bestehen bleibt und zerstörerische Versuche übereifriger und voreiliger Halbwisser abgewiesen werden“.⁹⁹

Nietzsche selbst kann nicht eindeutig auf eine politische Position festgelegt werden. Weder ist er dem konservativen Lager zuzuordnen¹⁰⁰, noch kann man ihn – auch wenn er zeitweise akzeptierte, „was Bismarck im Reich durchsetzte: der ‚Compromiss zwischen Regierung und Volk‘“¹⁰¹ – als Vertreter bürgerlicher Demokratie ansehen oder gar als Revolutionär. Vielmehr war sein Bild der verschiedenen modernen politischen Ausrichtungen eher indifferent:

Nietzsche hat die Grenzen zwischen den politischen Fronten verwischt. Er hat, was er der Demokratie rechter und linker Provinienz vorwerfen wollte, zum Gleichnis eines Menschenbildes werden lassen, dem bürgerlich-liberalen, sozialistisch-anarchistischen ‚modernen‘ Menschen überhaupt, den er den ‚letzten Menschen‘ nannte. Er war identisch mit dem ‚Herdentier‘, dessen Autonomie nur eine scheinbare war. Zwar rief dieser moderne Mensch nach Freiheit, aber er drängte sich zugleich zur Herde, zur ‚autonomen Herde‘, die nichts mehr bekämpfte als den Abweichenden und sich nicht Eingliedernden.¹⁰²

Wenn man das Interesse an der Moderne als sich durchhaltende Motivation für die wechselhafte Auseinandersetzung mit der Politik annimmt, bleibt die Frage, ob es auch so etwas wie eine konstante Motivation für seine kritische Einstellung gegenüber der zeitgenössischen Politik gibt. Das schon erwähnte diffuse Bild, das sich Nietzsche von den modernen Strömungen zeichnet, lässt vermuten, dass Nietzsches eher undifferenzierte Kritik auf das gesellschaftliche Phänomen des Liberalismus abzielt,¹⁰³ welches sich durch Mittelmäßigkeit, Massenkultur, Forderung nach Egalität, Zersetzung der alten Staatsidee, Betonung des Individuums und Scheinsouveränität des Volkes¹⁰⁴ bestimmt.

⁹⁹ Nietzsche, *MA*, S. 299.

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*. Wie man mit dem Hammer philosophiert. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 144 (im Folgenden zitiert als *GD*): „Den *Conservativen in's Ohr gesagt*. – Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte –, eine *Rückbildung*, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich ... es gibt auch heute noch Parteien, die als Ziel den *Krebsgang* aller Dinge träumen. Aber es steht Niemandem frei, Krebs zu sein. Es hilft nichts man muss vorwärts, will sagen *Schritt für Schritt weiter in der decadence* (dies *meine* Definition des modernen ‚Fortschritts‘ ...).“

¹⁰¹ Ottmann, S. 1987, S. 129.

¹⁰² Ottmann, 1987, S. 302.

¹⁰³ Auch Polin 1974, S. 34 betont, dass Nietzsche in vielen Punkten seiner Bewertung nicht konsequent zwischen Sozialismus und bürgerlicher Demokratie differenziert. Entscheidende Aspekte vereinen sich in der Diagnose des Liberalismus: „Und ebenso wie die Pseudo-Kultur der Massen wird die Mittelmäßigkeit gepriesen: sie ist Grundlage und Garantie der Zukunft. Um ihn zu ehren, sagt man von einem Mittelmäßigen, nicht, er sei mittelmäßig, sondern er sei ‚liberal‘. Damit rechtfertigt man den Liberalismus. Liberalismus ist für Nietzsche jedoch das rote Tuch.“

¹⁰⁴ Selbst wenn formal von einer Herrschaft des Volkes ausgegangen wird, besagt dies noch nichts für die Praxis. Polin, 1974, S. 32: „Im allgemeinen jedoch wird die zur Regierung unfähige Herde von den zunächst selbst gewählten Führern ihrer Macht enteignet. Ihre Lügen wenden sich gegen sie; bald ist sie um den Gewinn von jenen betrogen, die ihren passiven Widerstand ausgenutzt haben.“

Nietzsches eigene Auffassung folgt einem entgegengesetzten Wertesystem. Lag der Schwerpunkt in der modernen Massengesellschaft in der Erhaltung der ‚Schwachen‘ und in der Bekämpfung der ‚Starken‘¹⁰⁵, sollen in Nietzsches Konzeption die Sklaven nur als notwendiger Unterbau für die Heranbildung von Eliten fungieren:

Jede Erhöhung des Typus ‚Mensch‘ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat.¹⁰⁶

Nietzsches Vorstellung sieht eine Gesellschaft vor, die nicht mehr auf die Sicherheit der Masse oder utilitaristische Gesichtspunkte ausgerichtet ist, sondern die Entstehung großer Individuen begünstigt. Polin sieht den Sinn von Nietzsches „großer Politik“ deshalb vor allem in Erziehung und Bildung:

Die ‚große Politik‘, von der Nietzsche spricht, gilt einzig und allein der Bildung von Eliten. Welche andere Politik hätte er im Schoße des modernen Staates, in dem er beobachtet und nachdenkt, auch entdecken können? Das bedeutet, dass er politische Tätigkeit vor allem als eine erzieherische Tätigkeit betrachtet, die sich die Heranbildung neuer Menschentypen zur Aufgabe macht, eines neuen Adels, der offen gegenüber der Zukunft, der Welt und der Unterschiede ist.¹⁰⁷

Die neue Herrscherkaste setzt sich aus „philosophischen Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen“ zusammen, die über die unselbstständige Masse herrschen.¹⁰⁸ Ein solches striktes, teilweise an Platon erinnerndes Ordnungsmodell gerät schnell selbst in den Verdacht, einer Ideologie zu folgen, die faschistischem Gedankengut nahe kommt. Schwerwiegend wird das Problem eben dadurch, dass die Möglichkeit gegeben scheint, dieses Modell gerade nicht in Nietzsches Sinne anzuwenden, sondern ungewollte Formen der Herrschaft zu legitimieren. Auf diese Tatsache weist auch Tepe hin:

Die personalistische Idee, daß es der Sinn und die höchste Aufgabe der Gesellschaft sein müsse, große Persönlichkeiten hervorzubringen, verkehrt sich – vermittelt durch eine Wert-Ontologisierung – in die Rechtfertigung einer Kasten-Herrschaft. Dabei liegt es auf der Hand, daß das tatsächliche Begabungspotential unter Bedingungen einer strengen Hierarchie nicht optimal ausgeschöpft werden kann.¹⁰⁹

Eine Kasten-Herrschaft alten Zuschnitts versichert gerade nicht, dass sich auch die besten durchsetzen. Zu herkömmlich erscheinen die Mittel. Tepe schlägt dagegen vor, die Frage der Persönlichkeitssteigerung nicht mit der Frage der Gesellschaftsform zu vermischen und die für Nietzsches sonstige Lehre untypische Starrheit zu relativieren. Wenn die Unterscheidung zwischen ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ auf die Frage der Persönlichkeit und nicht mehr der Kaste oder Herkunft bezogen wird, verlieren auch große Teile von Nietzsches Terminologie ihren Schrecken.¹¹⁰ Tepe schlägt

¹⁰⁵ Die Unterscheidung zwischen ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ bezieht sich wieder auf Nietzsches Unterscheidung zwischen ‚Sklaven- und Herrenmoral‘ (vgl. Kapitel B. 4. 1.) und zieht sich durch Nietzsches gesamtes Werk. Vgl. hierzu auch Nietzsche, *MA*, S. 286/287: „Eine höhere Cultur kann allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft giebt: die der Arbeitenden und die der Müssigen, zu wahrer Musse Befähigten; oder mit stärkerem Ausdruck: die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit.“

¹⁰⁶ Nietzsche, *JGB*, S. 205.

¹⁰⁷ Polin, Raymond: *Nietzsche und der Staat oder Die Politik eines Einsamen*. In: Nietzsche. Werk und Wirkungen. Hans Steffen (Hrsg.), Göttingen, 1974, S. 40.

¹⁰⁸ Vgl. Polin, 1974, S. 41.

¹⁰⁹ Tepe, 1991, S. 150.

¹¹⁰ Vgl. Tepe, 1991, S. 32.

vor, problematische Aspekte der nietzscheschen Philosophie nicht zu verdrängen, das Augenmerk aber mehr auf seinen Personalismus zu lenken:

Da Nietzsche für ein bestimmtes Herrschaftsmodell Propaganda machen will, vermengt er gern die persönlichkeits-theoretische mit der soziologischen Ebene. Trennt man beide, so ist unschwer zu sehen, daß die persönlichkeits-theoretischen Überlegungen durchaus mit demokratischen Ansätzen vereinbar sind.¹¹¹

In der Tat bleibt die Spannung zwischen Nietzsches grundsätzlich individualistischer bzw. personalistischer Auffassung und seiner Konzeption von Politik und Gesellschaft problematisch.

2. 2. 4. Der Geist des Liberalismus

Zur präziseren Darstellung des Kerns der nietzscheschen Ideologiekritik der Zeit wird ihm in diesem Kapitel Carl Schmitt zur Seite gestellt. Obwohl sich beide Denker in wesentlichen Punkten unterscheiden¹¹² und Schmitts Äußerungen auf Grund seines Engagements im Nationalsozialismus¹¹³ immer mit größter Vorsicht zu genießen sind, treffen sich beide Denker in ihrer Kritik am Liberalismus. Der Liberalismus gewinnt im 19. Jahrhundert immer stärker an Einfluss und meint zunächst, dass die autoritäre Epoche der transzendent legitimierten, monarchistischen De-zision durch die neue Metaphysik des liberalen Bürgertums abgelöst wird, welche sich endlos debattierend als unfähig zu jeder moralisch anspruchsvollen Entscheidung erweist.¹¹⁴

Carl Schmitts Kritik der liberalistischen Ideologie soll anhand dreier Punkte für unseren Kontext fruchtbar gemacht werden. Schmitt beschreibt erstens das Verschwinden der klaren politischen Unterscheidungen. Damit verbunden sieht er entgegen dem ausdrücklichen Ziel des Liberalismus eine Enthegung der Kriege und Feindschaften, und drittens erkennt Schmitt einen wesentlichen Mechanismus der liberalen Ideologie darin, dass es ihr durch Besetzung verschiedener Felder gelingt, alle möglichen Standpunkte auf ihre Perspektive einzuschränken.¹¹⁵

Zur Bearbeitung des ersten Punktes wende ich mich Carl Schmitts Bestimmung eines Begriffs des Politischen zu. Schmitt gewinnt seinen Politik-Begriff durch den Aufweis der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die nur für den Bereich der Politik

¹¹¹ Tepe, 1991, S. 154.

¹¹² Wesentliche Unterschiede zwischen Schmitt und Nietzsche beschreibt Meuter, Günter: *Der Katechon*. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. Berlin, 1994, S. 328 – 331.

¹¹³ Trotz eindeutiger Distanzierung von Carl Schmitts Beteiligung im Nationalsozialismus bin ich dennoch der Meinung, dass Schmitts Lehre nicht grundsätzlich faschistisch zu nennen ist, sondern uns wesentliche Elemente seiner Liberalismuskritik gerade deswegen irritieren, weil sie auch heute noch zutreffen. Eine bloße Reduzierung Schmitts auf sein Engagement im Dritten Reich folgt somit teilweise auch einem ideologischen Schema.

¹¹⁴ Schmitt, *PT*, S. 66: „Jener Liberalismus mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen lebt für Cortes nur in dem kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten. Eine solche Haltung ist nicht zufällig, sondern in der liberalen Metaphysik begründet. Die Bourgeoisie ist die Klasse der Rede- und Pressefreiheit und kommt gerade zu diesen Freiheiten nicht aus irgendeinem beliebigen psychologischen und ökonomischen Zustand, aus handelsmäßigen Denken oder dergleichen.“

¹¹⁵ Maschke, Günter: *Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts*. In: Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Klaus Hansen, Hans Lietzmann (Hrsg.), Opladen, 1988, S. 73 beschreibt einige Elemente von Schmitts Liberalismuskritik: „Will man generell die Frage beantworten, worin denn der Anti-Liberalismus Schmitts besteht, so ist zu sagen: Er wurzelt weltanschaulich im Katholizismus, juristisch im Dezisionismus, politisch im Etatismus, und sein gesellschaftliches Ideal ist die geeinte Nation.“

charakteristisch ist.¹¹⁶ Die Tiefgründigkeit dieser Differenz bewährt sich in ihrer Autonomie gegenüber Unterscheidungen anderer Bereiche wie Kunst, Ökonomie oder Moral. Der Feind stellt mich existentiell in Frage und somit sind Interventionen von dritter, unbeteiligter Seite ausgeschlossen¹¹⁷. Obwohl sich das Freund-Feind-Verhältnis in der extremen Möglichkeit des Kampfes bestätigt, ist Schmitts Begriff des Politischen ausdrücklich nicht bellizistisch aufzufassen:

Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft. Er braucht nichts Alltägliches, nichts Normales zu sei, auch nicht als etwas Ideales oder Wünschenswertes empfunden zu werden, wohl aber muß er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat.¹¹⁸

Es ist auch hier - wie so häufig bei Schmitt - der Ausnahmefall, der die wahren Umstände offenbart. Der Feind in Schmitts Begriff des Politischen ist nicht symbolisch oder metaphysisch und nicht „privat-individualistisch“ zu interpretieren. Der Feind ist kein persönlicher Feind, gegen den ich eine Abneigung hege, oder privater Konkurrent. Vielmehr bezieht sich das Freund-Feind-Verhältnis auf eine politische Einheit, die einer anderen politischen Einheit gegenübersteht.¹¹⁹ Zwar kann die Freund-Feind-Gruppierung jedem gesellschaftlichen Bereich entspringen, aber sie ist immer in erster Linie politisch: „Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren.“¹²⁰ Die jeweilige politische Einheit beweist ihre Souveränität in der Möglichkeit, über den Krieg zu entscheiden.¹²¹ Als „maßgebende“ politische Einheit sieht Schmitt den Staat an und lehnt jegliche pluralistische Staatstheorie ab, die eine höhere politische Einheit einem „liberalen Individualismus“ opfert.¹²² Die politische Einheit des Staates kann durch das *jus belli* als einzige Institution von ihren Mitgliedern Todes- und Tötungsbereit-

¹¹⁶ Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Aufl., 4. Nachdr. der Ausg. von 1963, Berlin: 1996, 26 (im Folgenden zitiert als *BdP*).

¹¹⁷ Der Feind ist existentiell etwas anderes: „Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können“ (Schmitt, *BdP*, S. 27)

¹¹⁸ Schmitt, *BdP*, S. 33. Diese Einschränkung wird gerne von den Autoren (vgl. Lieber, S. 116) übersehen, die Schmitt nicht erst wegen seines Engagements im Dritten Reich dem Nationalsozialismus zuschlagen wollen, sondern schon aufgrund seines Begriffs des Politischen. Dabei geht es Schmitt mit seiner Freund-Feind-Differenzierung eben nicht darum, wie beispielweise Lieber meint, den totalen Staat vorzubereiten. Vielmehr plädiert Schmitt für eine Philosophie der klaren Unterscheidungen.

¹¹⁹ Schmitt, *BdP*, S. 29: „Feind ist nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch *öffentlich* wird.“

¹²⁰ Schmitt, *BdP*, S. 37.

¹²¹ Vgl. Schmitt, *BdP*, S. 39. Souveränität bewährt sich bei Schmitt im Ausnahmefall: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt, Carl: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Neusatz auf Basis der 1934 erschienen zweiten Auflage. 7. Auflage, Berlin, 1996, S. 13 (im Folgenden zitiert als *PT*)).

¹²² Vgl. Schmitt, *BdP*, S. 44/45.

schaft gegenüber dem Feind fordern. Der Staat sorgt in seinem Innern für Einheit und Ordnung, auf deren Grundlage erst Rechtsnormen ent- und bestehen können und kann per *jus vitae ac necis* exklusiv über Leben und Tod der Mitglieder urteilen¹²³. Die Bedeutung des Rechts und der Fähigkeit zur Entscheidung über den Feind und den Krieg ist ebenso existentiell wie der Charakter des Freund-Feind-Verhältnisses und kann nicht an Dritte, seien es andere Organisationen, Gruppierungen oder Staaten auf institutioneller Seite, seien es Werte oder Normen auf moralisch-juristischer Seite, delegiert werden. Aus diesem Grunde sind auch Normierungen oder Moralisierungen, wie sie z. B. in den Formeln „gerechter Krieg“ oder „im Namen der Menschheit“ ihren Ausdruck finden, wörtlich genommen sinnlos und dienen häufig im Gegenteil indirekt der Verschleierung eines eigentlich politischen Verhältnisses.¹²⁴ Hinter Begriffen wie ‚Staat‘, ‚Feind‘, ‚Krieg‘ steht bei Schmitt die Auffassung des *Jus Publicum Europaeum*¹²⁵. Schmitts völkerrechtliche Ansicht gesteht dem Staat die Möglichkeit zu, die genannten existentiellen Entscheidungen zu treffen und stellt der auf Einheit gestützten Souveränität des Einzel-Staates die Welt als ein „Pluriversum“ von Staaten gegenüber, die ihre Souveränität gegenseitig anerkennen.¹²⁶ Ein Staat kann niemals die ganze Menschheit repräsentieren, da die „Menschheit“ bislang keine Feinde hat.¹²⁷

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang – und dies führt zum zweiten Punkt der Untersuchung –, dass auch der Feind immer ein Mensch bleibt. Denn gerecht ist immer nur der Feind und niemals der Krieg. Die klaren Unterscheidungen von Schmitts Begriff des Politischen zeigen vielleicht unangenehme Wahrheiten auf, sorgen aber für Transparenz und verhindern eine Verschleierung der Verhältnisse, die zur Enthemmung eines durch das alte Völkerrecht gehegten Krieges führen können. In einem solchen Fall schreibt man sich selbst zu, im Namen unverbrüchlicher Werte zu kämpfen und macht aus dem gerechten Feind einen „geächteten“. Die Herkunft des Liberalismus im letzten Jahrhundert fördert nach Schmitt in außenpolitischer Perspektive eine Enthegung des Krieges und führt durch das Doppel Ethik-Ökonomie¹²⁸ zu einer Reformulierung der politischen Terminologie mit dem Ziel, dass ein „ökonomisch fundierter Imperialismus“¹²⁹ sich ungehindert ausbreiten wird.¹³⁰ Innen- wie außenpolitisch gilt Schmitts Kampf den Entpolitisierungen und Neutralisierungen, die aus dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts resultieren.

¹²³ Schmitt, *BdP*, S. 46-48.

¹²⁴ Vgl. Schmitt, *PT*, S. 50-52.

¹²⁵ Vgl. Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 4. Aufl. Berlin, 1997.

¹²⁶ Schmitt, *PT*, S. 54: „Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staatenwelt. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und kann keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Weltstaat geben. Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum.“

¹²⁷ Vgl. Schmitt, *BdP*, S. 55.

¹²⁸ Maschke, Günter, 1988, S. 73: „Immer aber ließe sich die erwähnte Polarität von Ethik und Ökonomie finden. Akzeptiert man diese als typisch liberal, findet man von ihr aus auch die Einheit des Schmitt‘ schen Anti-Liberalismus.“

¹²⁹ Vgl. Schmitt, *BdP*, S. 77.

¹³⁰ Schmitt, *BdP*, S. 77: „Der Gegner heißt nicht mehr Feind, aber dafür wird er als Friedensbrecher und Friedensstörer *hors-la-loi* und *hors l‘humanité* gesetzt, und ein zur Wahrung oder Erweiterung ökonomischer Machtpositionen geführter Krieg muß mit einem Aufgebot von

Der dritte Punkt der Untersuchung kommt in Schmitts Schrift „Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches“¹³¹ zum Ausdruck, in der er den Verfassungskonflikt von 1862-66 zwischen preußischer Regierung und Parlament beschreibt, welcher letztlich einen „Sieg des Bürgers über den Soldaten“ bedeutete. Der Erfolg des liberalen Bürgertums verdankte sich der Schaffung eines Monopols:

In einer solchen Lage hatte die liberale Beweisführung das große politische Übergewicht, das der Besitz eines politisch umkämpften Begriffes verschafft. Verfassungsstaat und Rechtsstaat waren ihr Monopol. Sie hatte sich ihre eigenen Begriffe von Recht und Verfassung geschaffen, und alles, was sie tat und forderte, erschien daher als ein Kampf, nicht etwa nur für ein liberales Recht und eine liberale Verfassung, für einen liberalen Rechtsstaat und liberale Freiheit und Gleichheit, sondern für die Verfassung und den Rechtsstaat, für Freiheit und Gleichheit überhaupt. Unversehens unterschob sich überall, selbst in den Darlegungen der preußischen Regierung, dem Wort ‚Verfassung‘ ein liberal-rechtsstaatlicher Sinn.¹³²

Was Schmitt beschreibt, ist eine besondere Qualität von Ideologie. Es handelt sich nicht mehr, wie bei anderen Ideologien, um die Ansicht, man vertrete das beste und richtige Weltbild oder die wahre Auffassung, sondern diese Form von Ideologie hat die Eigenschaft, dass sie sich für die einzig mögliche hält bzw. zur Wahrnehmung von Alternativen nicht in der Lage ist. Es gibt Freiheit und Gleichheit dann eben nur noch als liberale Freiheit und Gleichheit, deren Expansion sich niemand entziehen kann. Bei der Frage der herrschenden Moral zeichnen sich eine besonders interessante Parallele, aber auch der entscheidende Unterschied zu Nietzsche ab:

Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral: – also nur, wie wir die Dinge verstehen, Eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem *höhere* Moralen möglich sind oder sein sollten. Gegen eine solche ‚Möglichkeit‘, gegen ein solches ‚Sollte‘ wehrt sich aber diese Moral mit allen Kräften: sie sagt hartnäckig und unerbittlich ‚ich bin die Moral selbst, und nichts ausserdem ist Moral!‘ – ja mit Hülfe einer Religion, welche den sublimsten Heerdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die *demokratische* Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.¹³³

Auch Nietzsches Kritik wendet sich gegen eine Moral der Ausschließlichkeit, die neben sich keine Alternative kennt. In einem Vorgriff auf den in Kapitel B. 4. entwickelten Gedanken, lässt sich hier von einem ‚reaktiven Typus‘ von Moral sprechen, der die Grenzen zwischen Erkenntnistheorie und Wissenschaft einerseits und Moral und Ideologie andererseits verwischt. Der grundlegende Unterschied zwischen Nietzsche und Schmitt besteht in der Einschätzung der Herkunft dieser Moral. Während Nietzsche die herrschende demokratisch-liberale „Herdentier-Moral“ als Nachfolger

Propaganda zum ‚Kreuzzug‘ und zum ‚letzten Krieg der Menschheit‘ gemacht werden. So verlangt es die Polarität von Ethik und Ökonomie.“

¹³¹ Schmitt, Carl: *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches*. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten. Hamburg, 1934 (im Folgenden zitiert als *StaZu*). Natürlich muß bei dieser Schrift beachtet werden, dass Schmitt seit dem 1. Mai 1933 Mitglied der NSDAP war und durch die Ausübung verschiedener Ämter schon vollständig ins nationalsozialistische System integriert war (vgl. Mehring Reinhard: *Carl Schmitt zur Einführung*. Hamburg, 1992, S. 102), dennoch enthält auch diese Schrift – trotz aller eigenen ideologischen Verzerrungen – einen interessanten ideologiekritischen Ansatz bzgl. des Liberalismus.

¹³² Schmitt, *StaZu*, S. 17. Leider kann der genannte Konflikt an dieser Stelle nicht ausführlicher dargelegt werden. Es kommt aber hier auch nicht so sehr auf die Darstellung des Konfliktes an als auf die Konturierung der liberalen Strategie.

¹³³ Nietzsche, *JGB*, S. 124/125.

der christlichen Moral sieht, bewertet Schmitt den Liberalismus im Gegenteil als ein ‚neues‘ Phänomen, welches im 19. Jahrhundert an Macht gewinnt und eben nicht mehr durch eine christliche Souveränität in den Schranken gehalten werden kann.¹³⁴ Nietzsche plädiert letztlich für eine starke, autonome Individualität fernab jeglicher liberaler Illusion, während für Schmitt das Individuum seinen Wert immer erst durch eine übergeordnete religiöse¹³⁵ oder weltliche Institution¹³⁶ erhält.

Das Bürgertum kann nicht aus eigener Stärke oder politischer Souveränität seine Ziele durchsetzen. Es bedarf vielmehr der Ideologie der liberalen Werte, um die Macht an sich zu reißen.¹³⁷ Dabei werden diese Werte von Nietzsche und Schmitt nicht abgelehnt. Beide Denker sehen ein Problem aber darin, dass besonders humanistisch erscheinende Werte nur als „Machtstrategie“¹³⁸ eingesetzt werden, die genau das Gegenteil von dem bewirken, was sie offiziell propagieren.¹³⁹ Nietzsche beschreibt die Praxis:

Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiss ja, was sie zu Wege bringen: sie unterminieren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellierung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüßlich, mit ihnen triumphiert jedes Mal das Heerdenthier. Liberalismus: auf deutsch *Heerden-Verthierung*...¹⁴⁰

In der Diagnose des 19. Jh. als einer Epoche des staatszersetzenden Liberalismus und der Einschätzung einer nur scheinbaren Würde der gefeierten Individualität stimmen Schmitt und Nietzsche überein. Somit lässt sich Schmitt, trotz der zu verurteilenden zeitweiligen Hinwendung zum Nationalsozialismus, die nicht logische Folge seiner Lehre insgesamt ist, für eine Aufdeckung der liberalen Ideologie produktiv einsetzen.

¹³⁴ Meuter, 1994, S. 328/329: „Was Schmitt dem steilen subjektivistischen Grotoskopthos des Nietzscheschen Übermenschentums entgegenhält, ist ein im Institutionellen verankerter Rationalismus der Gelassenheit. Die List dieser institutionellen Vernunft konstituiert nach dem Vorbild der katholischen Kirche das charisma veritatis durch die Verleihung eines Amtes. Das Sprichwort: Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand, zitiert Schmitt daher mit vollem Ernst als einen im eminenten Sinne juristischen und anti-individualistischen.“

¹³⁵ Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und politische Form*. Erstmals veröffentlicht 1923 bei Jakob Hegner in Hellerau. Der Text der dieser Neuausgabe folgt der 1925 im Theatiner-Verlag, München erschienen 2. Auflage, 2. Auflage, Stuttgart, 2002.

¹³⁶ Mehring, 1992, S. 54: „Für den Staat und juristisch betrachtet ist der Einzelne ein Funktionsträger, der ‚Wert‘ und ‚Bedeutung‘ nur im Staatsdienst für das Recht hat.“

¹³⁷ Ottmann, 1987, S. 299: „Und alle normative Forderung des Liberalismus nach Freiheit oder Recht wird als heimliche Forderung nach Macht und gleicher Macht abgetan ... Freiheit wurde gefordert, solange man die Macht noch nicht besaß, hatte man sie, ‚will man Übermacht; erringt man sie nicht (ist man noch zu schwach zu ihr), will man ‚Gerechtigkeit‘ d. h. gleiche Macht.“

¹³⁸ So schreibt Fink-Eitel, Hinrich: *Nietzsches Moralistik*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung. Jahrgang 41/4, Berlin, 1993., S. 872 bezüglich Nietzsches Kritik an vermeintliche selbstlosen Werten ‚Herdenmoral‘: „Nietzsches Polemik gilt nicht diesen Werten als solchen, sondern der subtilen Machtstrategie, die sich faktisch dahinter verbirgt. Statt Selbsthingabe und Demut auszudrücken, beinhalten Nächstenliebe und Mitleid die Möglichkeit grausamer Selbstbehauptung und Überlegenheit.“

¹³⁹ Schmitt, *BdP*, S. 55: „Menschheit‘ ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in ihrer ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus.“

¹⁴⁰ Nietzsche, *GD*, S. 139.

2. 2. 5. Die Ideologie des souveränen Individuums

Nietzsche hat seinen Anti-Liberalismus nur selten explizit formuliert¹⁴¹, aber er kritisiert das Phänomen des Liberalismus mit einer Konsequenz, die einige seiner Äußerungen bedenklich erscheinen lassen:

Nietzsches Antikapitalismus mochte zweideutig sein. Der Anti-Liberalismus ist eindeutig, und es verstört beim älteren Nietzsche nicht weniger als beim jüngeren, wie wenig sensibel er für den Gedanken eines allgemeinen Rechts auf Freiheit und Gleichheit war.¹⁴²

Sicherlich erscheint Nietzsches Position aus heutiger Sicht in Teilen zu radikal, doch hat er es hier – wie oben dargelegt – mit einem besonders raffinierten Gegner zu tun¹⁴³. Der Liberalismus sorgt nur für eine Scheinfreiheit. Dieses Streben nach Macht, welches nicht aus eigener Stärke, sondern vermittels der liberalen Werte erfolgt, soll die bürgerlichen Bedürfnisse nach Besitz und Sicherheit stillen. Der wahrhaft freie Mensch ist dagegen geformt durch „*die grosse Gefahr*“, „die uns *zwingt*, stark zu sein“¹⁴⁴. Es ist genau die bürgerliche Ideologie, die den angepassten ‚Herdenmenschen‘ als frei erscheinen lässt. Aber es handelt sich eben um eine Freiheit aus Gleichheit, die mehr einem Wunschdenken entspringt, statt sich tatsächlicher eigener Stärke zu verdanken. Nietzsche weiß um die Anpassung gerade des Bildungsbürgers, dessen Glaube an die eigene Freiheit nur Spiegelbild der eigenen Abhängigkeiten ist:

Die historische Bildung und der bürgerliche Universal-Rock herrschen zu gleicher Zeit. Während noch nie so volltönend von der ‚freien Persönlichkeit‘ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen.¹⁴⁵

Wenn Nietzsche ein Idealbild des freien Menschen entwirft, sei es in seiner mittleren Phase als ‚freier Geist‘ oder in seiner dritten Phase als „Übermensch“, dann bildet seine Kritik des Liberalismus und seine Charakterisierung des Bildungsbürgers das entsprechende Spiegelbild¹⁴⁶ und verdeutlicht auch die Motivation Nietzsches zur Schaf-

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*. („la gaya scienza“). Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 629 (im Folgenden zitiert als *FW*): „Wir ‚conserviren‘ Nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht ‚liberal‘, wir arbeiten nicht für den ‚Fortschritt‘, wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen – das, was sie singen, gleiche Rechte‘, ‚freie Gesellschaft‘, ‚keine Herren mehr und keine Knechte‘, das lockt uns nicht!“ Auch Nietzsche geht von der Polarität Ethik – Ökonomie aus.

¹⁴² Ottmann, 1987, S. 297.

¹⁴³ Schmid, Josef: Der Triumph des Glücks der Herde. Gedanken zu Nietzsches Ideen über Politik und Geschichte zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages. In: Renate Reschke (Hrsg). *Zeitenwende – Wertewende*. Internationaler Kongress der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. –27. August 2000 in Naumburg, Berlin, 2001, S. 270: „Wenn bei Nietzsche von Liberalismus die Rede ist, dann kann sich der heutige Leser nicht frei machen von der Siegerpose, die der Liberalismus in der Gegenwart einnimmt. Nicht anders ergeht es einem mit Begriffen wie Demokratie, Sozialismus und Einzelner. Jeder Wahlkampf verspricht gesellschaftsweites Mitleid und das größte Glück für die größte Zahl. Während der Sowjetkommunismus sich am Kehrlichthaufen der Geschichte befindet, streben Demokratie, Sozialdemokratie und offene Gesellschaft einer absoluten Geltung zu.“

¹⁴⁴ Nietzsche, *GD*, S. 140.

¹⁴⁵ Nietzsche, *UB II, NN*, S. 281.

¹⁴⁶ Auch Ottmann 1987, S. 302 sieht die Unfähigkeit zu wahrer Individualität im Sinne Nietzsches: „Nach dem ‚Tode Gottes‘ hat die Menschheit nur noch sich selbst. Sie umarmt

fung seiner positiven Gegenbilder. Die Scheinfreiheit der Menschen (bei gleichzeitiger Beteuerung des Gegenteils) zeigt sich auch im politischen System eines liberalen Parlamentarismus:

Der Parlamentarismus, das heisst die öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen, schmeichelt sich bei jenen Vielen ein, welche gerne selbständig und individuell *scheinen* und für ihre Meinungen kämpfen möchten. Zuletzt aber ist es gleichgültig, ob der Heerde Eine Meinung befohlen oder fünf Meinungen gestattet sind. – Wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und bei Seite tritt, hat immer die ganze Heerde gegen sich.¹⁴⁷

Die Wahl ist nur scheinbar frei, weil die möglichen Antworten innerhalb eines bestimmten Rahmens, der keine eigene Stärke zulässt, schon vorgegeben sind. Das Phänomen der Betonung größter Freiheit und Individualität bei gleichzeitig größter Abhängigkeit bietet eine Einlassstelle, um Nietzsches Kritik an der zeitgenössischen Kultur, auch in ihrer liberalismuskritischen Ausformung, der dritten Gruppe von Ideologiekritik zuzuordnen. Bei dieser Klassifizierung hilft Althusser's Ideologietheorie.¹⁴⁸ Nach Althusser ist der theoretische Humanismus nur eine Ideologie, die vor allem den ökonomischen Interessen der bürgerlichen Klasse dient. Diese Ideologie geht vom Subjekt aus, das frei über seine Handlungen verfügen kann,¹⁴⁹ obwohl sich in

sich in ihrer ‚Mitmenschlichkeit‘. Aber sie zerdrückt dabei jede wahre Individualität und Freiheit, opfert sie dem Diktat des für alle gleichen Glücks, das mit dem Masseneudaimonismus zum alles bestimmenden Bild des Menschen wird. Dieser ‚Mensch‘ versteht sich als der ‚letzte‘, weil er sich als Ende und Vollendung der Geschichte begreift.“

¹⁴⁷ Nietzsche, *FW*, S. 500/501.

¹⁴⁸ Unter Einbeziehung anderer Schriften Nietzsches (hier besonders: Nietzsche, Friedrich: *Die Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *GM*)) wäre auch eine Einordnung Nietzsches in die dritte Gruppe der Ideologiekritik über Foucault's Machtbegriff möglich (zur Bedeutung von *GM* für Foucault vgl. Geiß, Karl-Heinz: *Foucault – Nietzsche – Foucault*. Die Wahlverwandschaft. Gerburg Treusch-Dieter (Hrsg.), Pfaffenweiler, 1993). Dies erfolgt erst in Kapitel B. 4. An dieser Stelle scheint Althusser's Konzeption geeigneter. Eine Verbindung zwischen Althusser und Nietzsche sieht auch Eagleton – trotz aller sonstiger Unterschiede – in der Frage des freien Subjekts: „Auch wenn Althusser eigene Thesen zu Erkenntnis und Geschichte so verschieden von denen Nietzsches sind, wie man sich das nur vorstellen kann, so schuldet er ironischerweise gerade mit seiner Hauptthese dem Einfluß Nietzsches einiges: Für Nietzsche ist jede menschliche Handlung eine Art Fiktion: Sie unterstellt ein kohärentes, autonomes, menschliches Subjekt (etwas, das Nietzsche als Illusion betrachtet), sie impliziert, daß die Überzeugungen und Annahmen, aufgrund deren wir handeln, eine feste Grundlage haben (was für Nietzsche nicht der Fall ist), und sie nimmt an, daß die Folgen unserer Handlungen rational kalkuliert werden können (in Nietzsches Augen eine weitere traurige Wahnvorstellung)“ (Eagleton, 1993, 164/165).

¹⁴⁹ Althusser, Louis: *Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?* In: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 80: „Der Mensch als freies Subjekt (Untertan), der Mensch als freier Herr (Subjekt) über seine Handlungen und Gedanken, das ist zunächst einmal der Mensch, der frei ist zu besitzen, zu verkaufen und zu kaufen, das Subjekt des Rechts.“ Die Bedeutung der Rechtslehre als wichtigem Faktor bei der Konstituierung des souveränen Individuums durch die bürgerliche Ideologie betont auch Funke: „Unentbehrliche Hilfskonstruktion, die dem für die Rechtstheorie grundlegenden Schuld-begriff erst die logische Stringenz verleiht, ist die des ‚autonomen Individuums‘, das in freier Willensentscheidung handelt und deshalb für seine Taten zur Verantwortung gezogen werden kann. Die Ideologie von der Freiheit des einzelnen verdeckt die vielfältigen Determinanten, die sein Handeln bestimmen, und sie hat die Funktion, ihn, und nicht die wirklichen Verursachungen haftbar zu machen“ (Funke, 1974, S. 69).

den sozialen Kämpfen nicht so sehr Subjekte gegenüberstehen sondern gesellschaftliche Klassen. Die bürgerliche Ideologie verdeckt aber genau diese Tatsache. Die Reproduktion der an bürgerlichen Interessen orientierten Produktionsverhältnisse erfolgt über Ideologische Staatsapparate (ISA), die im Unterschied zum Repressiven Staatsapparat (RSA) eben nicht repressiv funktionieren¹⁵⁰, sondern in Systemen wie Schule, Kirche und Familie, die für das kapitalistische System ‚benötigten‘ Subjekte ideologisch reproduzieren:

Die Reproduktionsbedingung der Qualifikation der Arbeitskräfte erfolgt in außerbetrieblichen Institutionen (z. B. Schule, Militär). Dort wird aber nicht nur ‚fachlich‘ qualifiziert. Zur Qualifikation gehört ebenso die Erziehung unter dem Gesichtspunkt der herrschenden Ideologie. Es reicht aber nicht zu sagen, es erfolge einerseits eine Qualifizierung und andererseits eine Ideologisierung, sondern die Reproduktion der Qualifikation der Arbeitskraft erfolgt in und unter den Formen der ideologischen Unterwerfung.¹⁵¹

Nietzsches Kritik entspringt einer Zeit, in welcher der bislang wichtigste ISA des Feudalismus, die Kirche, durch die verschiedenen ISA, hier ist die Schule von großer Bedeutung, des bourgeois Systems abgelöst worden ist. Auch wenn die einzelnen ISA

im Verhältnis zum RSA eher dezentral, autonom reproduzieren und jeweils eigene Gesetze ausbilden, werden sie doch durch ihr Funktionieren im Sinne der bürgerlichen Klasse vereinheitlicht. Auch Funke sah – wie schon dargelegt – neben Nietzsches Kulturkritik der unterschiedlichsten gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bereiche seine Diagnose eines einheitlichen Vorgehens im Sinne der herrschenden Ideologie des „Zeitgeistes“.¹⁵² Wenn Nietzsche den Einheitspunkt der herrschenden Ideologie im bürgerlichen Liberalismus vermutet oder anders in den Ideen der „Gerechtigkeit, der Freiheit und Gleichheit“¹⁵³, so lässt sich mit Althusser ebenfalls in Hinsicht auf den politischen ISA des parlamentarischen Systems sagen:

Aber was es letzten Endes gestattet, vom ‚politischen System‘ als ‚ideologischem Staatsapparat‘ zu sprechen, ist die einer ‚gewissen‘ Realität entsprechende *Fiktion*, daß die Bestandteile dieses Systems ebenso wie das Prinzip seiner Funktionsweise auf der Ideologie der ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ des wählenden Individuums beruhen, auf der ‚freien Wahl‘ der Volksvertreter durch die Individuen, die das Volk ‚bilden‘, und zwar aufgrund der *Idee*, die jedes Individuum sich von der vom Staat zu befolgenden Politik macht... Jedes Individuum kann dann ‚frei‘ seine Meinung äußern, indem es für die politische Partei seiner Wahl stimmt (es sei denn, sie ist verboten).¹⁵⁴

Wie bei Nietzsche gilt also, dass die Betonung der eigenen Freiheit mit ihrem genauen Gegenteil korreliert. Und wie bei Nietzsche und Schmitt wird auch bei Althusser deutlich: Die Kritik zielt nicht unbedingt nur auf die Werte des Liberalismus ab sondern auf die Art und Weise, wie mit ihnen Politik betrieben wird.

Wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird, findet das souveräne Individuum als liberales Konstrukt seinen Vorläufer in der ‚Herdenmoral‘ und deren Fiktionen ‚freier Wille‘ und ‚Subjekt‘, denn das „*souveraine Individuum*“ ist nur die „reifste Frucht“

¹⁵⁰ Zur näheren Charakterisierung der ISA in Abgrenzung zu den RSA vgl. Althusser, *ISA*, S. 119-123.

¹⁵¹ Althusser, *ISA*, S. 112.

¹⁵² Vgl. Funke, 1974, S. 17 ff. Auch wenn Funke die Darlegung des Inhalts dieser Ideologie – wie ebenfalls schon erwähnt – nicht konsequent verfolgt.

¹⁵³ Polin, 1974, S. 31.

¹⁵⁴ Althusser, Louis: *Anmerkungen über die ideologischen Staatsapparate*. In: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 159.

am Baum der „Sittlichkeit der Sitte“¹⁵⁵. Bereits mit dem Übergang von der ersten in seine zweite Phase tritt Nietzsches Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kultur immer mehr in den Hintergrund. Nietzsche wendet sich im Laufe seiner mittleren Phase verstärkt Fragen der Bewusstseinskritik, Sprache und Moral zu. Das Misstrauen an der Vorstellung eines souveränen Individuums bleibt und wird durch den Aufweis weiterer Quellen der Heteronomie weiter erhöht.

2. 3. Sprache und Bewusstsein

Nachdem im vorherigen Kapitel das Augenmerk auf der Illusionsbedürftigkeit des Menschen allgemein und auf Nietzsches Kritik der zeitgenössischen Kultur und Politik lag, soll in diesem Kapitel die Sprache und ihr enger Zusammenhang mit dem Bewusstsein dargelegt werden. Dies erfordert eine stärkere Einbeziehung der Schriften aus Nietzsches mittlerer und später Phase. Nietzsches Kritik an der zeitgenössischen Kultur tritt in den Hintergrund und wird durch die Analyse des scheinbar zeitlosen menschlichen Bedürfnisses nach Illusion bzw. Selbstillusionierung abgelöst.

Besser als von ‚Bewusstsein‘ sollte man vielleicht vom ‚Feld des Bewusstseins‘ sprechen, denn Nietzsches Kritik zielt ebenso auf die Hypostasierung der Vernunft, wie des Intellekts, der Subjektivität, der Logik oder des Wahrheitskriteriums. Der Begriff ‚Bewusstsein‘ dient deshalb als eine Art Oberbegriff, den ich bei Bedarf weiter ausdifferenzieren werde. Ähnliches gilt für Nietzsches Sprachkritik, die ebenfalls jeglicher Einheitlichkeit entbehrt. Somit zeigt sich ein weiteres Mal, dass sich Nietzsche in erster Linie eines Themas annimmt, um es als Mittel der Kritik zu gewinnen. Entsprechend greift er auf den Bereich der Sprache zurück, wenn es seiner Kritikstrategie als dienlich erscheint und stellt selbst keine strukturierte Theorie der Sprache auf:

Jedenfalls wird bei einer Lektüre von Nietzsches sprachphilosophischen Äußerungen schon bald deutlich, daß diese in einer Pluralität von Stimmen, von Texten bestehen, die sich zu jener komplexen, widersprüchlichen Art von Text zusammenfügen, in der die Eigentümlichkeit seines philosophischen Diskurses besteht.¹⁵⁶

Im Laufe seines Werkes ändert Nietzsche einige Male den Zugriff auf das Feld der Sprache. Als Beispiele für Nietzsches wechselhafte Beschäftigung mit Sprache seien folgende Themen schlagwortartig genannt: Musik als Universalsprache, Sprache und Rhetorik, Alltagssprache, Sprache und Bewusstsein, Grammatik, Etymologie, Sprache als Zeichensystem (Semiologie). Im Rahmen dieser Arbeit kann natürlich nur die Auseinandersetzung mit einigen dieser Themen erfolgen, deutlich erscheint aber schon hier die Heterogenität des Feldes der Sprache bei Nietzsche.

¹⁵⁵ Nietzsche, *GM*, S. 293. Fink-Eitel, 1993, S. 873 ergänzt: „... die losgelöste, absolute Subjektivität, die ihre Relativität, Reaktivität und Negativität verleugnet. Sie trifft auf wunderbare Weise zusammen mit dem obersten Erfordernis der Sittlichkeit: daß es eine absolut *freie, autonome* Subjektivität gibt, die für ihre Verfehlungen *verantwortlich* ist, also *beschuldigt* und *bestraft* werden kann.“

¹⁵⁶ Behler, Ernst: *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*. In: *Klassiker der Sprachphilosophie*. Tilman Borsche (Hrsg.), München, 1996b. S. 305. Ähnliches lässt sich bezüglich des Bewusstseins sagen. So muss Schlingen an einer Stelle seines Buches ironischerweise im Widerspruch zum Titel konstatieren: „In Wirklichkeit, so Nietzsches Kritik, entspricht diesem Begriff nichts: *es gibt Bewußtsein*.“ (Schlingen, Erwin: *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin, New York, 1998, S. 161). Natürlich stellt Schlingen diese Diagnose nur unter einer sehr speziellen Perspektive und schränkt sie direkt wieder ein, aber dieser Zusammenhang macht doch deutlich, dass ein Einlassen auf Nietzsche notwendig ein Einlassen auf Widersprüche bedeutet.

2. 3. 1. Erste Sprachkritik

Die Beschäftigung mit der Sprache spielt in Nietzsches Denken schon recht früh¹⁵⁷ eine wichtige Rolle. Bereits im Umfeld der *Geburt der Tragödie (GT)* äußert sich Nietzsche zumindest indirekt sprachkritisch. Wenn Nietzsche die Vorzüge der Ausdrucksfähigkeit der Musik gegenüber Sprache beschreibt, erscheint die Musik als eine geeignete Form, bis zum Ur-Einen vorzudringen und es angemessen darzustellen¹⁵⁸. Inspiriert ist diese hohe Wertschätzung durch Schopenhauer, den Nietzsche in der *GT* in einem umfangreichen Auszug zitiert¹⁵⁹. Schopenhauer weist der Musik in Abgrenzung zu den anderen Künsten eine besondere Stellung zu:

Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen, sondern *Abbild des Willens selbst*, dessen Objektivität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.¹⁶⁰

Eine ähnliche Stellung wie die „andern Künste“ bei Schopenhauer nimmt bei Nietzsche die ‚normale‘ Sprache ein. Die Sprache kann höchstens die Dinge nachbilden, ist engagiert im Bereich der Erscheinungen, aber den privilegierten Zugang zur Sphäre des „Ur-Einen“ kann nur die Musik eröffnen. Was Musik und Sprache noch verbindet, ist der klangliche Charakter der Wortsprache. Entsprechend fällt gegenüber der Musik besonders die Schriftsprache ab, scheint diese doch lediglich zu toter Reproduktion geeignet:

Die Musik ist eine Sprache, die einer unendlichen Verdeutlichung fähig ist. Die Sprache deutet nur durch Begriffe, also durch das Medium des Gedankens entsteht die Mitempfindung. Dies setzt ihr eine Grenze. Dies gilt nur von der objektiven Schriftsprache, die Wortsprache ist tönend: und die Intervalle, die Rhythmen, die Tempi`s, die Stärke und Betonung sind alle symbolisch für den darzustellenden Gefühlsinhalt. Dies ist zugleich alles der Musik zu eigen. Die größte Masse des Gefühls aber äußert sich nicht durch Worte.¹⁶¹

In zeitlicher Nähe zu *GT* beschäftigt sich Nietzsche mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache. Behler weist darauf hin, dass sich Nietzsche in den die Vorlesung über lateinische Grammatik vorbereitenden Überlegungen einen instinkthaften Ursprung

¹⁵⁷ Behler, Ernst: *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter (u. a.), Band 25, Berlin, New York, 1996a. S. 67: „Es scheint von Wichtigkeit für die Gedankenwelt Nietzsches zu sein, daß mit ihr von Anfang an sprachtheoretische und sprachkritische Überlegungen vorhanden gewesen sind.“

¹⁵⁸ Behler (1996b, S. 292) charakterisiert *GT* und den Stellenwert von Sprache und Musik: „In dieser brillant geschriebenen Arbeit sind verschiedene Diskurse am Werk, was es schwer macht, einen gemeinsamen Nenner für die vielfältige Schrift anzugeben. Unter den verschiedenen Betrachtungsweisen ist aber die der Musik sicher am engsten mit der Sprachphilosophie verwandt, insofern die Musik von Nietzsche als das mächtigste Ausdrucksmedium des Menschen, als Protosprache verstanden wird, die es ermöglicht, den Grund des Seins, das Wesen der Dinge, das ‚Ur-Eine‘ nicht nur zu bezeichnen, darzustellen und zu repräsentieren, sondern direkt zum Ausdruck zu bringen, was auch die Ansicht Schopenhauers war.“

¹⁵⁹ Vgl. *GT*, S. 105 –107.

¹⁶⁰ *WWV*, I, 1, S. 324.

¹⁶¹ Nietzsche, Nachlaß, Bd. 7, 2 [10], S. 47/48. Eine ausführlichere Interpretation dieses Fragments sowie des Verhältnisses zwischen Musik und Sprache liefert Hödl, Hans Gerald: *Nietzsches frühe Sprachkritik*. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ (1873). Wien, 1997, S. 22 –25.

der Sprache angenommen habe. Die Schaffung der Sprache geschehe demnach unbewusst, sei aber dennoch als eine individuelle Leistung anzusehen.¹⁶² Als weiterer Vergleichspunkt zwischen Sprache und Musik erscheint hier die Art der Entstehung. Es ist der instinktgeleitete, schöpferische Akt des Individuums, welcher Kunst wie Sprache hervorbringt. Die für Nietzsche zentrale Entgegensetzung von Instinkt und Vernunft, Bewusstsein oder Begriff wird schon an dieser Stelle angedeutet. Das Instinkthafte und Unbewusste erscheint als Reservat des Individuellen. Dieses Motiv verschärft sich im weiteren Verlauf von Nietzsches Schriften. Mehr als nur bloßes Zeugnis eines Einflusses romantischer Tradition¹⁶³ zu sein, wird dieses Thema durch Nietzsche nicht in Richtung eines irrationalistischen Impetus ausgeweitet, sondern erscheint als Ausdruck eines generellen Verdachts einer „unvernünftigen“ Vernunft.¹⁶⁴

2. 3. 2 Die Rhetorik der Sprache

Einen ersten Einschnitt in der Beschäftigung mit der Sprache bildet Nietzsches Hinwendung zur Rhetorik. Dieser Abschnitt will anhand einiger ausgewählter Elemente die Auswirkung dieser Auseinandersetzung Nietzsches mit der Rhetorik darstellen.¹⁶⁵ Das neue Thema führt zu einem Perspektivwechsel, der die Vorstellungen aus dem Umfeld von *GT* in bezug auf Sprache erheblich modifiziert. Sah Nietzsches Konzeption in *GT* noch eine „Referentialität von Sprache“ vor, läutet Nietzsche mit seiner Auffassung von Rhetorik eine „durchgängige Metaphorisierung der Sprache ein“¹⁶⁶. Die reinen Gegensätze verschwimmen. Operiert *GT* noch mit der klaren Unterscheidung apollinisch-dionysisch, tilgt Nietzsche nun letzte Sicherheit suggerierende, metaphysische Residuen. Kopperschmidt ersetzt Leitdifferenzen durch bloße Binnendifferenzierungen, wenn er zur Charakterisierung der nietzscheschen Rhetorik-Konzeption schreibt:

Nicht mehr Dionysos/Apollo, Musik/Sprache (tragische) Wahrheit/(schöner) Schein stützen als basale Begriffspaare die Reflexionen ab, sondern wahrhafter/trügerischer Schein, ehrliche/unehrliche Lüge, schädliche/unschädliche Täuschung, gute/schlechte Illusion, bewußte/unbewußte Kunsttätigkeit der Sprache, vergessene/reflexiv eingeholte Metaphorizität u. a. m.¹⁶⁷

Doch die Bewegung ist einseitig. Während Apoll Rausch und Chaos drohen, verspricht dagegen nichts Dionysos die Möglichkeit von Vertrauen oder schönem Schein. Von

¹⁶² Vgl. Behler, 1996b, S. 297.

¹⁶³ Vgl. Schmidt, Alfred: *Über Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980

¹⁶⁴ Sicherlich ist Nietzsche nicht schon deswegen als irrationalistisch zu bezeichnen, weil er in gewisser Weise noch der Willensmetaphysik verhaftet bleibt: „Vernunft und Wissenschaft werden nicht irrationalistisch verachtet, wie Nietzsches falsche Freunde noch heute meinen, sondern an ihren eigenen Maßstäben gemessen. Erkenntnistheorie ist nur noch als der permanente Nachweis ihrer Unmöglichkeit möglich, als Einsicht in das notwendige Zurückbleiben jeder tatsächlichen Erkenntnis hinter ihrem idealistischen Begriff“ (Schmidt, 1980, S. 128/129).

¹⁶⁵ Entsprechend werden einige Elemente, wie z. B. Nietzsches Vorlesungen über antike Rhetorik vernachlässigt. Der Schwerpunkt liegt auch hier mehr auf Prägnanz als auf Vollständigkeit. Zur Frage der Rhetorik vgl. Kopperschmidt, Josef und Schanze, Helmut (Hrsg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*. München, 1994.

¹⁶⁶ Hödl, 1997, S. 74.

¹⁶⁷ Kopperschmidt, Josef: *Nietzsches Entdeckung der Rhetorik oder Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft*. In: Josef Kopperschmidt und Helmut Schanze (Hrsg.), München, 1994.

hier hebt eine Art des Fragens an, die Nietzsche zu einer grundlegenden Methodik entwickelt und die sich durch sein weiteres Schaffen zieht.¹⁶⁸

Nietzsche wurde bei seiner Auffassung von Rhetorik maßgeblich durch Gustav Gerbers Buch *Die Kunst als Sprache* beeinflusst.¹⁶⁹ Schon der Titel deutet den schöpferischen Charakter der Sprache an, und Nietzsche stößt bei der Lektüre auf „Gerbers These von der latenten Rhetorizität bzw. – näher an seiner Diktion orientiert – von der latenten Metaphorizität der Sprache (wie des Denkens)“.¹⁷⁰ Dies bedeutet aber, dass die Schranken zwischen Sprache und Rhetorik fallen. Sprache ist von nun an Rhetorik. Den Weg zu dieser These offenbart das Fragment *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (*WL*).

Das nachgelassene Fragment kann sicherlich als das rezeptionsgeschichtlich wirkungsmächtigste Ineditum Nietzsches angesehen werden.¹⁷¹ Zeitlich in den erweiterten Kontext gehörend, das Fragment entstand im Jahr nach der Veröffentlichung von *GT*, bildet es doch einen Bruch und enthält viele der wichtigsten kritischen Einsichten Nietzsches in Status nascendi. Trotz seiner Kürze ist der Text sehr ergiebig und weist die für Nietzsche typische Verschlingung vieler verschiedener Argumentationslinien auf.¹⁷²

Auch der in der Einleitung erwähnte Kritik-Zusammenhang von Bewusstsein, Sprache, Moral, Natur und zeitgenössischer Kultur ist hier am Werk. Bei der Lektüre von *WL* fällt schnell auf, dass der Text nicht nur von Sprache und Rhetorik handelt, sondern selbst eine gewisse Rhetorizität aufweist. Bereits der Einstieg in den Text, Nietzsche wählt nach eigenem Bekunden die Form der Fabel, die er aber gleich wieder konjunktivisch einschränkt, offenbart die spezielle Form. Dieser Eindruck hält sich innerhalb des Textes weiter durch, da Nietzsche, fern von kühler, distanzierter Analyse, zum Zweck größerer Anschaulichkeit viele rhetorische Figuren einsetzt.¹⁷³

¹⁶⁸ Nietzsche, MA, S. 23: „... wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Anderen leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des ‚Dinges an sich‘ heraus.“

¹⁶⁹ Vgl. Kopperschmitt, 1997, S. 42 und Kalb, Christof: Das ‚Individuelle‘. Humboldt, Gerber und Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000.

¹⁷⁰ Kopperschmidt, S. 1997, S. 42.

¹⁷¹ Stingelin, Martin: „*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*“: Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). München, 1996, S. 92: „Die nachgelassene Schrift ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ ist nicht nur eine Abhandlung über ‚das räthselhafte X des Dings‘, sondern selbst in mehrfacher Hinsicht ein rätselhafter Text. Er wurde von Nietzsche – erst aus der Not seiner unvollendeten Entstehung, später absichtsvoll – zurückgehalten und innerhalb des von ihm selbst zur Veröffentlichung bestimmten Werkes nie publiziert, gewinnt aber gerade als Ineditum in der von Nietzsche selbst mehrfach reflektierten Entstehungsgeschichte seines Werkes zusehends mehr den Status eines Geheimnisses, eines Arkanwissens auf das sich Nietzsche beruft.“

¹⁷² Natürlich können auch hier wieder nur beispielhaft einige dieser Linien verfolgt werden.

¹⁷³ Man wird den Eindruck nicht los, dass Nietzsche die Konsequenz dieses Textes bereits bei seiner Erstellung berücksichtigt hat. Dann nämlich könnte man ironisch fragen: „Natürlich verwendet Nietzsche rhetorische Mittel. Wie sollte er Sprache auch anders verwenden?“

Nietzsche stellt zunächst fest, dass der Intellekt des Menschen bislang vollkommen überschätzt worden ist. Die Funktion des Intellekts besteht nach Nietzsche nicht etwa darin, die Wahrheit zu erkennen:

Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung; weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existieren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht.¹⁷⁴

Der Intellekt dient in erster Linie der Lebenserhaltung des Menschen und findet seine deutlichste Umformung im Umgang mit anderen Individuen, denn der Intellekt ist „das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist.“¹⁷⁵ Auch die Frage nach dem ‚Wahrheitstrieb‘ findet, gerade wegen der Diskreditierung des Intellekts, bei Nietzsche besondere Beachtung. Intellekt dient, vermittelt über die Frage der Wahrheit, als Sozialisationsmittel. Denn innerhalb von Gesellschaft:

... wird nämlich das fixirt, was von nun an ‚Wahrheit‘ sein soll, d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Mal der Contrast von Wahrheit und Lüge.¹⁷⁶

Diese Diagnose zeitigt eine dreifache Konsequenz. Wahrheit findet ihr Kriterium erstens nicht mehr länger in der Übereinstimmung des Intellekts mit der Realität, sondern wird gesellschaftlich ausgehandelt.¹⁷⁷ Zweitens verlagert sich das Problem der Wahrheit vom Intellekt in die Sprache, d. h. Vernunft- bzw. Erkenntniskritik sind von nun an Sprachkritik,¹⁷⁸ und drittens vermischen sich Wahrheit und Moral unwiderrufflich. Der eigentümliche Titel „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“ findet hier seine Begründung. Der Begriff ‚aussermoralisch‘ ist auf den Begriff ‚Lüge‘ grundsätzlich nicht anwendbar, da es sich bei ‚Lüge‘ um eine moralische Kategorie handelt. Nietzsches ironische Brechung besteht nun darin, dass der Begriff ‚Wahrheit‘ nicht mehr als Kriterium im Sinne einer reinen, interessellosen Wissenschaft verstanden werden kann, sondern immer schon moralisch vorbelastet ist. Auch das Begriffspaar ‚wahr‘ und ‚falsch‘ ist moralisch und nicht wissenschaftlicher oder objektiver als die Unterscheidung ‚Wahrheit‘ oder ‚Lüge‘. Ist also gezeigt, dass Wahrheit nicht ‚reinen‘ Ursprungs ist, so stellt sich die Frage nach der Ursache für diesen Wahrheitstrieb¹⁷⁹. Nietzsche führt zur Beantwortung dieser Frage ein entscheidendes

¹⁷⁴ Nietzsche, *WL*, S. 877.

¹⁷⁵ Nietzsche, *WL*, S. 876. Aus ideologiekritischer Sicht sei hier noch einmal an Funkes Interpretation erinnert, dass erst mit der Umwertung der aristokratischen Werte durch die ‚Skla venmoral‘ die Ideologie in die Welt gekommen sei (vgl. Funke, 1974, S. 142).

¹⁷⁶ Nietzsche, *WL*, S. 877.

¹⁷⁷ Nietzsche (*WL*, S. 879) betont die Beliebigkeit des sprachlichen Zeichens (vgl. de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Auflage. Berlin, S. 1967, S. 79 – 82.)

¹⁷⁸ Vgl. Kopperschmidt, 1994, S. 42.

¹⁷⁹ Die Frage des „Wahrheitstriebes“ bzw. eines „Willens zur Wahrheit“ ist ein weiteres Motiv aus *WL*, welches Nietzsche auch später konsequent weiterverfolgt. So schreibt er in *FW*, S. 576: „Folglich bedeutet ‚Wille zur Wahrheit‘ nicht ‚ich will mich nicht täuschen lassen‘, sondern – es bleibt keine Wahl – ‚Ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht‘: - und hiermit sind

Kriterium ein, das für ihn von nun an bei jegliche Form menschlicher Orientierung in der Welt, sei es Erkenntnis, sei es Sprache, maßgeblich ist. Es ist der Aspekt der ‚Lebenserhaltung‘¹⁸⁰, Nietzsche spricht auch von „Nützlichkeit“, der individuelle wie soziale Wahrnehmung organisiert. Dabei ist dem Intellekt ebenso wenig zuzutrauen wie der Sprache, die schon bei ihrer Entstehung mehrere Verzerrungen durchläuft:

Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedes Mal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. [...] Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkukuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.¹⁸¹

Bei der Entwicklung eines Wortes durchläuft das zugrunde liegende Material bei jedem Schritt eine andere Form der Verarbeitung und somit Umformung. Nietzsche legt hier einen sehr strengen Wahrheitsbegriff an, der vielleicht etwas über das Ziel hinausschießt.¹⁸² Entscheidend ist aber, dass Nietzsche hier die Vorstellung einer „Reinheit des Begriffs“ bezweifelt, indem er nach seiner Entstehungsgeschichte fragt.¹⁸³ Die Verfälschung verschärft sich noch weiter, wenn das Wort oder die Metapher sich in den Begriff wandeln. Nietzsche unterscheidet zwischen dem Akt der Hervorbringung eines Wortes und seiner Kristallisation zu einem Begriff¹⁸⁴:

Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.¹⁸⁵

wir auf dem Boden der Moral.“ Nietzsche spricht an dieser Stelle klar den Zusammenhang von Wahrheit und Moral aus.

¹⁸⁰ Vgl. Nietzsche, *WL*, S. 878: „In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit. Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.“

¹⁸¹ Nietzsche, *WL*, S. 879. Die erste Verfälschung erfolgt durch den Intellekt sogar noch einen Schritt früher, denn von „dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde“ (Nietzsche, *WL*, S. 878).

¹⁸² Zu diesem Problem vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Nietzsches ontologiekritische Sprachgrammatik*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000.

¹⁸³ Genesis gegen Geltung auszuspielen ist ein gängiges Verfahren Nietzsches, das im Verfahren der Genealogie gipfelt (vgl. Kapitel B. 4. 2 dieser Arbeit).

¹⁸⁴ Simon, Josef: *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*. In: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Mathias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1985, S. 85: „Das Ineinanderspielen des Wortcharakters als Begriff und als Metapher ist der Grundgedanke der Sprachphilosophie Nietzsches. Es handelt sich nicht um ein Nebeneinander von Wörtern, die Begriffe wären, und anderen Wörtern, die man wegen irgendeines Bildgehaltes ‚Metaphern‘ zu nennen hätte, sondern um zwei Ansichten desselben: Ein Wort in der Vorstellung, daß es als Name für eine Art von gleichen Dingen zu verstehen sei, ist ein Begriff; ein Wort, durch das sich ein Individuum als solches oder in dem es ein ‚ganz und gar individualisiertes Urerlebnis‘ auszudrücken versucht, ist eine Metapher.“

¹⁸⁵ Nietzsche, *WL*, S. 880.

Was auf der Strecke bleibt, ist die Individualität des Empfindungserlebnisses bzw. des rubrizierten Dings. Bei jeder Wiedererinnerung wird ein konstruiertes Urbild memoriert, das in Beziehung gesetzt wird zur aktuellen Wahrnehmung.¹⁸⁶ Dem Urbild entspricht auf sprachlicher Ebene der Begriff. Dieser blendet bei jeder Wiederholung gerade das Individuelle einer Sache aus, indem er sie aufgrund einer Ähnlichkeit subsumiert. Im Begriff treten das Verfahren der Vereinheitlichung und der Mechanismus des Vergessens zusammen und bilden den Glauben an die Wahrheit:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volk fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.¹⁸⁷

Es gibt für Nietzsche zwei Arten der Verfälschung bei der sprachlichen Erschließung von Welt. Die erste Verfälschung findet statt, wenn das Subjekt in einem schöpferischen Akt die Metapher hervorbringt. Die zweite Verfälschung erfolgt durch die bei der Begriffsbildung ablaufende Verallgemeinerung der Metapher. Ist erster Vorgang noch tolerabel, so ist das Vergessen des metaphorischen Vorgangs bedenklich. Die Erstarrung der Metapher zum Begriff ist nicht produktiv, da reine Reproduktion, sondern als ‚Herdenmotiv‘ bedenklich, entsteht in Gesellschaft doch erst das Bedürfnis nach Wahrheit. Und genau dies kann Sprache eben nicht leisten, denn „das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.“¹⁸⁸

Als Gegenkonzept nennt Nietzsche, wie in Kapitel B. 2. erwähnt, den intuitiven Menschen, der nicht des Glaubens an die Sicherheit bedarf, sondern zu einem künstlerischen Spiel mit der Metapher fähig ist:

Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Hödl, 1997, S. 89: „Im Bilden des Begriffs werden mehrere einander nicht vollständig gleiche Fälle aufgrund einer in ihnen wahrgenommenen Ähnlichkeit gleichgesetzt. Dadurch entsteht die Illusion eines eigentlichen Wesens des solcherart gleichgesetzten, das als Träger der unterschiedlichen Eigenschaften eingesetzt wird, als Urbild, von dem die einzelnen mittels Ähnlichkeit gleichgesetzten Entitäten der Wahrnehmung Abbilder seien: eine Metonymie findet statt in der Form der Verwechslung der Ursache mit der Folge.“

¹⁸⁷ Nietzsche, *WL*, S. 880/881. An anderer Stelle verwendet Nietzsche (*FW*, S. 515) erneut die Münzmetapher: „Lieber schuldig bleiben, als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt!“ – so will es unsere Souveränität.“

¹⁸⁸ Nietzsche, *WL*, S. 884.

¹⁸⁹ Nietzsche, *WL*, S. 888/889. Nietzsches Aufruf der Rückbesinnung auf die Metapher erinnert an Lichtenberg: „Ein Volk kann in seinen Schriften vernünftiger scheinen, als es ist, denn es kann noch lange die Sprache seiner Väter schreiben, wenn ihm schon ihr Geist zu mangeln anfängt. Die Metaphern in unserer Sprache entstanden alle durch Witz, und jetzt gebraucht sie der Unwitzigste“ (Lichtenberg, Georg Christoph: *SudelbücherII*. Materialhefte, Tagebücher. In: derselbe: *Schriften und Briefe*. Wolfgang Promies (Hrsg.), Bd. 2, München, 1971, S. 157, G [127], im Folgenden zitiert als *SB II*). Zum Einfluss Lichtenbergs auf Nietzsche vgl. Stingelin, 1996.

Der Mensch sollte sich nach Nietzsche wieder mehr vom wahrheitsbedürftigen Wissenschaftler zum illusionierungsfähigen¹⁹⁰ Künstler wandeln oder anders gesagt: Der Mensch sollte einsehen, dass er grundsätzlich nicht zur Wahrheit fähig ist und immer in Illusionen befangen bleibt. Der intuitive Mensch nutzt den Umstand aber im Sinne einer ästhetischen Vernunft (im Gegensatz zur reinen Vernunft) zum freien Spiel mit der Metapher „und ist wie bezaubert von Glück, wenn der Rhapsode ihm epische Märchen wie wahr erzählt“¹⁹¹.

Die wichtigsten Ergebnisse dieses Abschnitts sind, dass Nietzsche erstens Intellekt an Sprache rückbindet, er zweitens den Unterscheid zwischen Rhetorik und Sprache¹⁹² aufweicht und drittens das Wahrheitskriterium durch das Nützlichkeits- bzw. Lebenserhaltungskalkül ersetzt. Intellekt als inadäquates Mittel der Erkenntnis folgt mittels Begriffsdenkens nur dem sozial ausgehandelten Konsens dessen, was als Wahrheit zu gelten hat. Begriffssprache als neuer Bezugspunkt bildet aber nicht das manipulativer Rhetorik entgegengesetzte Fundament, sondern ist mit Rhetorik struktur- und funktionsidentisch¹⁹³. Wahrheit hat selbst einen moralischen und somit ideologischen Antrieb und zwar die Frage nach der Interpretation, die am besten geeignet ist, vor Schaden zu bewahren und Bestand zu sichern.¹⁹⁴

2. 3. 3. Die Genesis des Bewusstseins

2. 3. 3. 1. Die Notwendigkeit der Mitteilung

In seiner mittleren Phase führt Nietzsche zunächst wesentliche Gedanken aus *WL* fort. Weiter betont er den abstrahierenden und vereinheitlichenden Charakter, der keinen unverfälschten Zugang zur Realität bietet:

Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind, getrennt von einander, untheilbar, jedes an für sich seiend. Es liegt eine philosophische Mythologie in der *Sprache* versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man sonst auch sein mag.¹⁹⁵

Diese Simplifizierungen und Reduktionen sprachlicher Mechanismen scheinen nach wie vor ein sicheres Fundament zu bieten¹⁹⁶, bestimmten aber wesentlich die Wahr-

¹⁹⁰ Zum etymologischen Zusammenhang der Begriffe ‚Illusion‘ und ‚Spiel‘ vergleiche Hödl, 1997, S

¹⁹¹ Nietzsche, *WL*, S. 888.

¹⁹² Schützenhilfe für seine These von der Rhetorizität der Sprache in Bezug auf Metapher und Metonymie erhält Nietzsche aus der Sprachwissenschaft (Vgl. Jakobson, Roman/ Halle, Morris: *Die Grundlagen der Sprache*. Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, Nr. 1. Berlin, 1960, S. 47 – 70).

¹⁹³ Vgl. Kopperschmitt, 1994. Kopperschmitt (1994, S. 45) ist der Ansicht, dass sich Nietzsche am besten durch die Rhetorik Aufklärung über Mechanismus und Funktion der Sprache verschafft: „Für beides erwartet sich Nietzsche methodische Hilfe von der Rhetorik: für das eine – die sprachlichen Mechanismen seiner Meinungsbildung über die Welt – von der rhetorischen Tropenlehre; für das andere – die Funktionalität dieser sprachlich sedimentierten Meinung über die Welt – von der rhetorischen Bestimmung des pragmatischen Redeziels“.

¹⁹⁴ Die vorgestellte, wahrheitskritische Perspektive führt offensichtlich zu einem Selbstaufhebungs-Problem. Dieser Aspekt soll aber erst in Kapitel B. 5. genauer diskutiert werden, da sich die Wahrheitsproblematik bis dahin noch weiter verschärft haben wird.

¹⁹⁵ Nietzsche *MA*, S. 547.

¹⁹⁶ Nietzsche, *MA*, S. 30: „Die Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur liegt darin, dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herren derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als

nehmung der Welt. Die Auffassung von Sprache erfährt jedoch mehr und mehr eine Modifikation bezüglich der Frage der Sprachschöpfung bzw. -beherrschung. Während die Sprachkonzeptionen in *GT* und *WL* der Umstand einte, dass dem Menschen auch im Bereich der Sprache eine Ebene der Individualität bleibt, gerade wenn es um Schöpfung und kreativen Umgang mit Sprache geht, schränkt sich dieses Reservat im Verlauf von Nietzsches Beschäftigung mit der Sprache immer mehr ein. Der Zusammenhang von Sprache und Bewusstsein wird immer enger. Öffentlichkeit verdrängt Privates. Die Frage der Entstehung des Bewusstseins erscheint und wird rückgebunden an die Frage des Einflusses der Sprache. Als aussagekräftigste Passage zu diesem Thema ist sicherlich Aphorismus 354, ironisch betitelt mit „*Vom ‚Genius der Gattung‘*“ aus *Die Fröhliche Wissenschaft* anzusehen. Nietzsche stellt die Frage nach dem Bewusstsein auf eine Art, die der philosophischen Tradition zuwiderläuft: „Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten.“¹⁹⁷ Das Bewusstsein wird nicht mehr vorausgesetzt und dann nach seinen Mechanismen befragt, sondern Nietzsche meint:

Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag.¹⁹⁸

Nietzsche führt die Problematik des Unbewussten an und erschüttert die Vorstellung eines reinen, souveränen Bewusstseins, das über seine Funktionen verfügt. Im Gegenteil erscheint das Bewusstsein als ein Spiegel, als ein Passivum, das äußere Impulse einfach reflektiert. Diese Theorie des Bewusstseins führt aber zu der Frage: „*Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?*“¹⁹⁹ Nietzsches Antwort überrascht nach dem bisherigen nicht. Wieder ist es letztlich das Kriterium der Lebenserhaltung, welches Entstehung und Funktion des Bewusstseins erklärt, und wieder wird ein sozialer Kontext vorausgesetzt, um die Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins, in *WL* sprach Nietzsche noch von Intellekt, zu beschreiben. Die Genesis und Evolution des Bewusstseins ist an die Notwendigkeit der Kommunikation gebunden:

Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu der Vermuthung weitergehen, dass *Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat*, – dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältnis zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, – nur als solches hat es sich

an *aeternae veritates* durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Tier erhob: er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntniss der Welt zu haben.“

¹⁹⁷ Nietzsche, *FW*, S. 590.

¹⁹⁸ Nietzsche, *FW*, S. 590. Nietzsche erwähnt in diesem Zusammenhang Leibniz, der als eine Inspirationsquelle dieses Aphorismus gelten kann: „Leibniz erweiterte die Bewußtseinsthematik um den Begriff des *Unbewußten*, indem er die Perzeption von der Apperzeption, dem eigentlichen Bewußtsein oder Selbstbewußtsein unterscheidet. Die Perzeptionen, die Eigenschaft aller Substanzen (Monaden, Entelechien) sind, müssen nicht bewußt werden, um in den Seelen bzw. Monaden eine Wirkung auszuüben“ (Schlimgen, 1998, S. 32/33).

¹⁹⁹ Nietzsche, *FW*, S. 590.

entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft.²⁰⁰

Das Bewusstsein als Spiegel kognitiver Abläufe wird erst dann zur Notwendigkeit, wenn um Verständigung geht. Der „raubtierhafte Mensch“, instinktsicher und nicht auf Reflexion eigener Gefühle und Wahrnehmungen angewiesen, hätte der Mitteilungsfähigkeit nicht bedurft. In seiner Schutzlosigkeit musste der Mensch sich einerseits selbst seiner Bedürfnisse bewusst werden, um diese dann andererseits im sozialen Verbund verständlich artikulieren zu können. Nietzsche identifiziert Denken und Bewusstsein nicht, sondern schildert die Bewusstheit als kleinen und unwichtigen Ausschnitt:

Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das *bewusst* werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil: – denn allein dieses bewusste Denken *geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (*nicht* der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand.²⁰¹

Hier nennt Nietzsche den entscheidenden Punkt. Die Sprache oder die Notwendigkeit ist nichts, was die Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins einfach nur anregt und beeinflusst. Es ist nicht damit getan, eine Dialektik zwischen Sprache und Bewusstsein anzunehmen, die bei Unachtsamkeit in Richtung sprachlicher Dominanz ausschlägt, sondern Bewusstsein geschieht gerade bei den „Spätgeborenen“²⁰² immer schon in sprachlichen Zeichen. Bewusstsein heißt immer schon in Sprache sein, wird zum öffentlichen Raum. Die grundlegende Bedeutung dieses Öffentlichkeitscharakters erklärt Schlimgen:

Die *Öffentlichkeit* ist keine durch Kommunikation erst hergestellte; sie ist vielmehr in bezug auf Kommunikabilität ‚transzendental‘, denn Bewußtsein, wie Nietzsche es begreift, ist immer schon das *öffentliche* Herden-Bewußtsein. Kommunikation ist die ‚Brücke zwischen Mensch und Mensch‘, die durch die logischen Postulate passierbar gemacht werden soll. In der Öffentlichkeitsherstellung hat Bewußtsein seinen *Grund*, in der Kommunikation das *Mittel* und die Möglichkeit der Bewußtseinsentwicklung.²⁰³

Der Mensch passt sein Denken nicht bloß den Belangen öffentlicher Kommunikation an, sondern bewegt sich, sobald er denkt, in einem zumindest potentiell öffentlichen Raum. Wie bei der Begriffsbildung kommt es zu einem Prozess der Vereinheitlichung und Abstraktion, der das Individuelle gerade ausblendet. Dies bedeutet aber, dass „Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu *verstehen*, ‚sich selbst zu kennen‘, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein ‚Durchschnittliches‘...“²⁰⁴

Die sprachliche Dominanz bezieht sich nicht nur auf die Wahrnehmung äußerer Welt, sondern betrifft gleichfalls die innere Welt des Selbstbewusstseins. Auch das Selbstbewusstsein ist letztlich nur sprachlicher Effekt und kein Rückzugsgebiet für Individualität. Nietzsche äußert hier ein grundlegendes Paradox, denn es ist im Gegenteil die Bedingung der Möglichkeit für Selbstbewusstsein überhaupt, dass das Individuelle ausgeblendet wird. Man reflektiert in diesem Falle nicht über ein Selbst, son-

²⁰⁰ Nietzsche, *FW*, S. 591.

²⁰¹ Nietzsche, *FW*, S. 592.

²⁰² Nietzsche, *FW*, S. 591.

²⁰³ Schlimgen, 1998, S. 144.

²⁰⁴ Nietzsche *FW*, S. 592.

dern über öffentliche Belange. Jeder Versuch des Menschen, sich seines Selbst reflexiv anzunähern, entfernt ihn nur weiter von diesem Ziel:

Was das Subjekt als vermeintlich objektiven Niederschlag seiner eigenen konstitutiven Leistungen im Zuge der Selbstreflexion rückverinnerlicht, ist in Wirklichkeit ein selbstfremdes, soziales Modell der Identitätsbildung. Aus der Logik der sprachlichen Selbstentfremdung gibt es kein Entkommen, insofern das Subjekt *ohne* die Sprache seinen Selbstbildungsprozeß gar nicht initiieren könnte, *mit* der Sprache als Medium der Selbstobjektivierung aber zugleich ein mit seinen individuellen Bedürfnissen und Empfindungen inkompatibles Sinnuniversum übernimmt²⁰⁵

Wäre der Mensch ganz Individuum, dann bedürfte er gar keines Wissens darum. Aber nun, da er aufgrund seiner Sozialisation nichts Individuelles überdenken kann, bedarf er umso stärker der Fiktion von Autonomie, Freiheit des Willens und Individualität. Diese Illusion wird entlarvt, wenn Nietzsche darlegt, dass die bewusste Welt „nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was unbewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen *wird...*“²⁰⁶ Zieht man die Ergebnisse aus Nietzsches Beschäftigung mit Rhetorik hinzu, dann sorgt der sprachliche Charakter nicht nur für eine Vergesellschaftung des Bewusstseins, sondern verliert gleichzeitig seine Ausnahmestellung als realitätsversicherndes Fundament. Das Bewusstsein ist nun also nichts mehr, was den Menschen vor dem Tier²⁰⁷ auszeichnet²⁰⁸, Intellekt nichts mehr, was den Zugang zu einer Realität sichert und Vernunft²⁰⁹ nicht mehr ungewordenes Signum der Menschheit. Vielmehr kommt Nietzsche auch hier zu einer radikalen Neubewertung. Zwar hat das Bewusstsein nach wie vor lebenserhaltende Funktion, aber Nietzsche bemerkt mit leichter Ironie:

Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. [...] Wäre nicht der erhaltende Verband der Instincte so überaus viel mächtiger, diente er nicht im Ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urtheilen und Phantasiren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewusstheit müsste die Menschheit zu Grunde gehen.²¹⁰

Das Bewusstsein wird in den weiteren Kontext des Organischen eingegliedert und als ein „unfertiges“ Organ angesehen, das wegen seiner „Unfertigkeit“ sogar eine Gefähr-

²⁰⁵ Kalb, 2000, S. 170. Vgl. dazu auch Seidel, Tom: *Sprach- und Erkenntniskritik bei Friedrich Nietzsche*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000, S. 246: „Der ganze Prozeß der Genese von Sprache bzw. ‚Mitteilungszeichen‘ ist für Nietzsche nicht Sache des Einzelnen, sondern immer der Gemeinschaft. Ein so entstandener Mensch entwickelt daher auch weniger ein individuelles Bewußtsein als er vielmehr das Bewußtsein der Gemeinschaft repräsentiert.“

²⁰⁶ Nietzsche, *FW*, S. 593.

²⁰⁷ Zur Frage nach Nietzsches Beitrag zur Anthropologie vgl. Schlossberger, Mathias: *Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998.

²⁰⁸ Nietzsche, *FW*, S. 382/383: „Man denkt, hier sei *der Kern* des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes! Man hält die Bewusstheit für eine feste gegebene Grösse! Leugnet ihr Wachstum, ihre Intermittenzen!“

²⁰⁹ Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *MR*), S. 116: „Wie die Vernunft in die Welt gekommen ist? Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall, Man wird ihn errathen müssen, wie ein Räthsel.“

²¹⁰ Nietzsche, *FW*, S. 382.

dung für den Menschen darstellt. Entsprechend sind es für Nietzsche nicht mehr die Triebe, die durch das Bewusstsein kontrolliert werden. Wie selbstverständlich kehrt er auch dieses Verhältnis um und macht das Bewusstsein zu einem Problem, das der Triebe bedarf, um überleben zu können. In Nietzsche scheint somit die dritte grosse Kränkung präfiguriert, die Freud für sich reklamierte.²¹¹

Bislang lag das Augenmerk bei der Beschreibung von Nietzsches Sprachkonzeption, besonders auf der Tatsache, dass die Sprache bei der Erschließung der äusseren Welt hinderlich ist²¹², eine falsche Sicherheit vorgibt. Aber die Sprache bestimmt ebenfalls, wie bereits angedeutet, die Selbstwahrnehmung des Menschen. Nietzsche fragt, ein weiteres Mal mit ironischer Nuance, warum der Mensch nach der Erkenntnis der Dinge strebt, wenn er sich doch selbst noch gar nicht kennt: „Wir bleiben uns eben notwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste‘, – für uns sind wir keine ‚Erkennenden‘ ...“.²¹³ Was auf uns am vertrautesten wirkt, was in gewisser Weise über allen Zweifel erhaben scheint, unser Bewusstsein, weist doch den höchsten Erklärungsbedarf auf: „Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, - nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!“²¹⁴ Und auch hier spielt die Verkennung durch die Sprache eine grosse Rolle. Denn das vereinheitlichende, verallgemeinernde, abstrahierende Verfahren der Sprache bestimmt auch die innere Erfahrung:

Die Sprache und die Vorurtheile, auf denen die Sprache aufgebaut ist, sind uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich: zum Beispiel dadurch, dass eigentlich Worte allein für *superlativische* Grade dieser Vorgänge und Triebe da sind –; nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja ehemals schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre das Reich des Daseins auf.²¹⁵

Wir nehmen nur die Empfindungen bewusst wahr, für die es eine Bezeichnung gibt; feinere Grade, die dem Bereich des Individuellen zugeordnet werden könnten, bleiben unter der Sprache verschüttet.

Nietzsche greift die Vorstellung vom privaten Charakter des Bewusstseins an, die von einem exklusiven Zugang des Individuums ausgeht und es als Ort der unmittelbaren Gewissheit ansieht. Als ein maßgeblicher Vertreter dieser Ansicht ist René Descartes anzusehen. Descartes fragt in einem reduktiven Verfahren, wessen ich unmittelbar gewiss sein, was keinesfalls auf Einbildung beruhen könne:

Und das Denken? Hier werde ich fündig: das Denken [= Bewußtsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke, denn es ist ja auch möglich, daß ich, wenn ich überhaupt nicht mehr denken würde, sogleich aufhörte zu sein. Ich lasse jetzt nichts

²¹¹ Freud, Sigmund: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: Gesammelte Werke (G.W). Band 12, 5. Aufl. Frankfurt a. M., 1978. S. 8 –12.

²¹² Nietzsche, MR, S. 53: „Überall, wo die Uralten ein Wort hinstellten, da glaubten sie eine Entdeckung gemacht zu haben. Wie anders stand es in Wahrheit! – sie hatten an ein Problem gerührt und indem sie wähten, es *gelöst* zu haben, hatten sie ein Hemmniss der Lösung geschaffen. – Jetzt muss man bei jeder Erkenntniss über steinharte verewigte Worte stolpern, und wird dabei eher ein Bein brechen, als ein Wort.“

²¹³ Nietzsche, Friedrich: *Die Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999 (im Folgenden zitiert als *GM*), S. 247.

²¹⁴ Nietzsche, MR, S. 109:

²¹⁵ Nietzsche, MR, S. 107.

gelten, als was notwendig wahr ist; demnach bin ich genaugenommen lediglich ein denkendes Ding, d. h. Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft; lauter Bezeichnungen, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin nun ein wirkliches und wahrhaft seiendes Ding. Was denn für ein Ding? Ich sage ja: ein denkendes.²¹⁶

Diese Auffassung eines Cogito greift Nietzsche an. Für ihn ist die Vorstellung von der Innerlichkeit weder unmittelbar noch gewiss. Unmittelbar ist diese scheinbare Gewissheit nicht, weil ich das Denken erst durch den Vergleich mit anderen Zuständen identifizieren kann, und gewiss ist sie nicht, weil nicht klar ist, „dass *ich* es bin der denkt“²¹⁷:

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt: aber dass dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘.²¹⁸

Nietzsche treibt hier einen Spalt zwischen das Subjekt und sein Ich. Es spielt hier keine so große Rolle, ob dieser Umstand sprachlicher Konditionierung oder unbewusster Triebhaftigkeit geschuldet ist. Die unmittelbare Gewissheit wird aufgelöst zugunsten einer dezentralisierten Auffassung.²¹⁹ Was für die Bewusstseinsinhalte des Menschen gilt, ist natürlich auch für seine Handlungen von Bedeutung:

Ich weiss durchaus nicht, was ich *thue!* Ich weiss durchaus nicht, was ich *thun soll!* – Du hast Recht, aber zweifele nicht daran: *du wirst gethan!* in jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.²²⁰

Der Mensch verfügt einmal mehr nicht frei und souverän über seine Bewusstseinsinhalte und Handlungen. Die Vorstellung vom souveränen Individuum erweist sich als

²¹⁶ Descartes, René: *Meditationen über die Erste Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Stuttgart, 1986, S. 83. die Bedeutung der *res cogitans* betont auch Schroeder, Severin: *Das Privatsprachen-Argument. Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck*. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1998, S. 12: In *Descartes' Meditationen* widersteht einzig das Denken dem methodischen Zweifel. Der eigene Geist (als *res cogitans*) erweist sich als sehr viel besser bekannt als die Körperwelt, von andern menschlichen Geistern ganz zu schweigen.“ Auch Wittgenstein greift laut Schroeder das cartesianische Konzept der Innerlichkeit an.

²¹⁷ Nietzsche, *JGB*, S. 30 hat es besonders auf den Satz „Ich denke“ abgesehen, denn er versichert gerade nicht, „dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ‚Ich‘ gibt, endlich, dass es fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist.“

²¹⁸ Inspiriert sind diese Gedanken wieder durch Lichtenberg. Dies zeigt, dass sich sein Einfluss durch Nietzsches gesamtes Schaffen zieht: „*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis“ (Lichtenberg, *SB II*, 1971, S. 412, K [76]). Vgl. auch Stingelin, 1996. S. 179.

²¹⁹ Lang, Hermann: *Nietzsche – gelesen in der Perspektive eines struktural-analytischen Ansatzes*. In der selbe: *Strukturale Psychoanalyse*. Frankfurt a. M., 2000, S. 198. „Wenn der späte Nietzsche dann allerdings, wie wir gesehen haben, ein das Ich transzendierendes ‚es denkt‘ zu thematisieren sucht, so befinden wir uns auf der Ebene der struktural-analytischen Dezentrierung des Ich.“

²²⁰ Nietzsche, *MR*, S. 115.

Ideologie, denn es kommt ihm immer Sprache, Moral oder in diesem Fall die Natur (in Form von Trieben) in die Quere.

2. 3. 3. 2. Sprache und Privatsprache

Die Gegenüberstellung in diesem Abschnitt von Nietzsche und Wittgenstein, speziell dessen Privatsprachen-Arguments, wird noch klarer die Illusion der Innerlichkeit zeigen. Es werden dann das Potential, doch auch die Grenzen von Nietzsches Sprachkritik deutlich hervortreten.

Hin und wieder wird in der Sekundärliteratur zwar ein Vergleich zwischen Wittgenstein und Nietzsche gezogen, der Hinweis erfolgt aber meistens nur punktuell und wird nicht weiter ausgearbeitet.²²¹ Dabei sind Parallelen zwischen beiden Denkern unbestritten.²²² Im Bereich der Sprache allgemein und speziell bei Fragen der Privatsprache bzw. Innerlichkeit ist eine Gegenüberstellung fraglos sehr ergiebig und soll hier die Sprachkonzeption Nietzsches noch stärker konturieren. Zu diesem Zweck soll zunächst Wittgensteins sogenanntes Privatsprachen-Argument (PSA)²²³ dargelegt werden, welches er in den Paragraphen 243 –315 des Buches *Philosophische Untersuchungen*²²⁴ entwirft. Wittgenstein geht es darum, die Unmöglichkeit einer Privatsprache aufzuzeigen, um den Einfluss der Sprache auf das Individuum zu verdeutlichen. Dies bedeutet einerseits, dass der Mensch auch dort von Sprache bestimmt wird, wo er sich „autonom“²²⁵ wähnt und andererseits, dass die Trennung einer Außen- und einer Innenwelt auf einer bloßen metaphysischen Setzung beruht. Wittgenstein folgt in dieser Hinsicht auch Nietzsche und Lichtenberg, weil eine Kritik an der Innerlichkeit auch eine Kritik an Descartes bedeutet²²⁶. Sollte dagegen der Nachweis der Möglichkeit einer privaten Sprache überzeugend gelingen, so wäre die Sphäre der Innerlich-

²²¹ Zwei Ausnahmen bilden der Aufsatz von Heller, Erich: *Wittgenstein und Nietzsche*. In derselbe: Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays, Frankfurt a. M., 1966 und das Buch von Martin, Glen T.: *From Nietzsche to Wittgenstein*. The problem of truth and nihilism in the modern world. New York, Bern, Frankfurt a. M., Paris, 1989.

²²² Obwohl der Einfluss Nietzsches auf Wittgenstein unklar erscheint, lässt sich mit Lichtenberg doch eine gemeinsame Quelle nennen. Zum Einfluss Lichtenbergs auf Wittgenstein vgl.: Merkel, Reinhard: *„Denk nicht, sondern schau!“ Lichtenberg und Wittgenstein*. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer. 42. Jahrgang 1988. S. 27 – 43.

²²³ Bezüglich der etwas eigenartigen Form der Argumentation, die mit der nietzscheschen gewisse verwandte Züge aufweist, schreibt Kripke, Saul: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*. Eine elementare Darstellung. Übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt am Main, 1987, S. 13: „Da das Werk nicht in der Form eines deduktiven Arguments mit eindeutigen Thesen als Konklusionen aufgebaut ist, wird ein und dasselbe Thema wiederholt aus der Perspektive verschiedener Spezialfälle und aus verschiedenen Blickwinkeln behandelt, in der Hoffnung, insgesamt werde dieser Prozeß dem Leser helfen, die Probleme richtig zu sehen.“

²²⁴ Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Wittgenstein, Ludwig. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1: Tractatus-logico-philosophicus, Tagebücher 1914 – 1916, Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M., 10. Aufl. 1995 (im Folgenden zitiert als *PU*). Die nummerierten Abschnitte der *PU* werde ich wie üblich als ‚Paragraphen‘ bezeichnen und ggf. mit ‚§‘ abkürzen.

²²⁵ Savigny, Eike von: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*. Ein Kommentar für Leser. Band 1. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1994, S. 286: „Mit der Vorstellung von einer privaten Sprache versucht der Gegner, das autonome Meinen dadurch zu retten, daß er die nach *PU* 1-*PU* 242 für die Festlegung des gemeinten Inhalts wesentliche Sprachgemeinschaft (über deren Größe ja bisher nichts ausgemacht ist) auf den Meinenden allein beschränkt.“

²²⁶ Vgl. Schroeder, 1998, 11/12.

keit, der Raum des Privaten, gleichsam zurückerobert. Diese Sprache wäre dann nämlich nicht mehr öffentlich, aber trotzdem nicht willkürlich.

Im Anfangsparagraphen 243 des als PSA-Kapitel gekennzeichneten Abschnitts fragt Wittgenstein nach der Möglichkeit einer privaten Empfindungssprache und entwickelt folgendes Szenario: „Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte?“ Es scheint also zunächst um die Möglichkeit einer Empfindungssprache zu gehen, um die Entwicklung einer Sprache für einen Bereich, der nur mir zugänglich ist. Weiter erklärt Wittgenstein, um die exponierte Stellung dieser ‚anderen Sprache‘ gegenüber der Alltagssprache zu verdeutlichen: „Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann: auf seine unmittelbaren, privaten Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.“²²⁷ Der private Charakter der Sprache verdankt sich zum einen der Rede über private Objekte und zum anderen dem exklusiven Verständnis des Sprechenden. Wittgenstein weitet das Szenario in § 258 aus. Der regelmäßige Tagebucheintrag anlässlich einer bestimmten Empfindung sowie die „hinweisende Definition“ als Mittel der verbindlichen Benennung einer jeweiligen Empfindung sollen die Möglichkeit einer privaten Sprache bewahren. Ein bestimmtes Zeichen soll von nun an für eine bestimmte Empfindung stehen:

Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt. Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben! – Wie? Kann ich auf Empfindungen zeigen? – Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung – zeige also gleichsam im Inneren auf sie.²²⁸

Zunächst scheinen hiermit die wesentlichen Kriterien für eine private Sprache erfüllt. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen²²⁹. Das Konzept einer Privatsprache geht weiter als das einer reinen Empfindungssprache. Denn die neue Sprache soll einem möglichen Gesprächspartner unverständlich sein und zwar nicht bloß aus dem Grunde,

weil ich über private, nur mir zugängliche Erlebnisse (Empfindungen) rede. Diese Sprache soll dennoch ein System darstellen. Der systemische Charakter ergibt sich aus der Regelmäßigkeit der Sprache, denn die Verbindung von Zeichen und Empfindung soll ja nach einmaliger Festlegung konstant bleiben. Die Bezeichnungen, die ich z.B. für private Empfindungen entwickle, weisen ihre Regelmäßigkeit durch Wiederholbarkeit nach. Durch eine einmal gegebene Bezeichnung werde ich den Gegenstand (die Empfindung) beim nächsten Auftreten korrekt wiedererkennen und mit derselben Bezeichnung kennzeichnen können. Ein Irrtum bei der erneuten Identifizierung ist gegenüber dem richtigen Gebrauch unwahrscheinlich²³⁰. Die Metaphysik des privilegierten Zugangs muß für den Bereich der Empfindungssprache gelten. Als Privatsprache ist kein geheimer Code anzusehen, der jederzeit von jemand

²²⁷ Wittgenstein, 1995, §243, S. 356.

²²⁸ Wittgenstein, 1995, § 258, S. 361/362.

²²⁹ Natürlich liegt hier eine nahezu fahrlässige Verkürzung der vielfachen Aspekte von Wittgensteins PSA vor, aber im Rahmen dieser Arbeit können nur einzelne Züge des PSA dargelegt werden. Für eine ausführlichere Darstellung von Wittgensteins Spätphilosophie allgemein sei verwiesen auf Birnbacher, Dieter: *Die Logik der Kriterien*. Analysen zur Spätphilosophie Wittgensteins. Hamburg, 1974 und für das PSA speziell auf Schroeder, 1998.

²³⁰ Ein irrtümlicher Gebrauch einer Bezeichnung ist auch in der Alltagssprache möglich doch unwahrscheinlich. Wenn zu viele Irrtümer aufträten, würde sie nicht mehr funktionieren. Deshalb funktioniert in Analogie die Privatsprache nur, wenn man das Kriterium des unwahrscheinlichen Irrtums auch auf sie überträgt.

anderem erlernbar wäre²³¹. Die Exklusivität einer Privatsprache verdankt sich der Reduktion der Sprachgemeinschaft auf eine Person, was eine Ausblendung des Begriffs der Gemeinschaft überhaupt bedeutet. Wenn diese Kriterien zutreffen, und dies erfüllt die skizzierte Sprache scheinbar, wäre nicht nur eine funktionierende Privatsprache möglich, sondern sie verdiente weiter auch die Benennung ‚Sprache‘. Bereits in § 258 verbindet Wittgenstein seine Fiktion mit einer Kritik²³², wenn er bezüglich der ‚hinweisenden Definition‘ fragt: „Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein!“²³³ Die „Zeremonie“ der „hinweisenden Definition“ erscheint ohne den üblichen Rahmen leer und sinnlos. Dieser Rahmen ist eben der des Sprachspiels, indem der Sinn eines Wortes in Gemeinschaft ausgehandelt wird und sich durch wiederholte Anwendung bewährt, während die private Benennung genau genommen ein nominalistischer Akt ist. Der zeremonielle Charakter der ‚Taufe‘ einer Empfindung ist genauso sinnlos, wie die Vorstellung, dass meine rechte Hand meiner linken Geld schenkt.²³⁴ Es fehlt bei der Schenkung wie bei der privaten „hinweisenden Definition“ die Kontrollinstanz, das externe Kriterium: „Aber in unserem Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“ Das Wahrheitskriterium ist in diesem Fall nicht falsch sondern sinnlos, da kein Maßstab die Anwendung regelt. So erklärt auch Birnbacher:

Nur deshalb kann die private Sprache hinter den Bedingungen sinnvoller Rede zurückbleiben, weil sie eines Kriteriums enträt, an dem sich Wahr und Falsch prinzipiell messen lassen. ‚Prinzipiell‘ heißt aber: das Wesen der privaten Sprache schließt eine kriteriale Rechtfertigung nicht nur als reale oder praktische Möglichkeit, sondern als logische Möglichkeit aus.²³⁵

Wenn das Modell der „hinweisenden Definition“ bei der privaten Benennung von Empfindungen keinen überprüfaren Gebrauch versichern kann, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer öffentlichen Empfindungssprache überhaupt. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, ersetzt Wittgenstein das Hinweis- durch ein Lernmodell.

In § 244 fragt Wittgenstein: „Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen?“ Was ist der Unterschied zur alltagssprachlichen Verbindung von Bezeichnung und Bezeichnetem?²³⁶ Wittgenstein selbst antwortet darauf:

²³¹ Man kann im Sinne des Szenarios ausführen, dass auch der Diebstahl des in § 258 erfundenen Tagebuchs anderen Personen bei der Erlernung meiner privaten Sprache nicht dienlich wäre. Denn sie wüssten zumindest nicht, worauf die verwendeten Zeichen referierten.

²³² Schroeder arbeitet drei auf § 258 basierende Kritiken heraus: „Wir werden die drei Aspekte von Wittgensteins Kritik in dieser Reihenfolge erörtern: (W1) *Die Kritik am cartesianischen Empfindungsbegriff*. Die (Andern notwendig unverständlichen) ‚E‘-Inskriptionen des Tagebuch-Schreibers bezeichnen *keine Empfindungen*. (W2) *Die immanente Kritik*: ‚E‘-Eintragungen sind keiner objektiven Wahrheit oder Falschheit fähig. ‚E‘ bezeichnet keine objektiv bestimmte Art introspektiv wahrnehmbarer Vorkommnisse. (W3) *Die externe Kritik*: ‚E‘ ist überhaupt *kein sprachliches Zeichen*.“ Obwohl Schroeders Gliederung sehr ergiebig ist, kann sie hier nicht im einzelnen ausgeführt werden, sondern als ein Beleg für die Vielseitigkeit von Wittgensteins Problematik dienen.

²³³ Wittgenstein, 1995, § 258, S. 362.

²³⁴ Vgl. Wittgenstein, 1995, § 268, S. 365.

²³⁵ Birnbacher 1974, S. 106.

²³⁶ In denselben Kontext gehört die Frage, die Wittgenstein selbst in § 246 stellt: „Inwiefern sind nun meine Empfindungen privat?“ Denn eine Sache als ‚privat‘ zu bezeichnen, hat schließlich nur Sinn, wenn ich sie auch identifizieren kann.

Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenennen.²³⁷

Der erste Ausdruck des Schmerzes ist unüberlegt und geschieht spontan. Der sprachliche Ausdruck wird vom Kind dann durch die Instruktionen z. B. der Erwachsenen substituiert. Der Charakter der Unvermitteltheit bleibt aber grundsätzlich bestehen: „...der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.“²³⁸ Wenn das Kind lernt, seinen Schmerz verbal zu äußern, dann „zeigt es ein rudimentäres Sprachverhalten, von dem aber wie von der vorsprachlichen Reaktion gilt, daß es unwillkürlich hervorgerufen wird.“²³⁹ Wie identifiziere ich meine Empfindungen und gebrauche somit die öffentliche Empfindungssprache richtig? Schroeder führt uns noch einmal ins Stadium der Schmerzäußerung durch einen Schrei zurück, um die Lösung zu liefern:

Soweit gibt es keine Normativität – kein Richtig oder Falsch –, sondern bloßes Naturgeschehen. Keine Semantik - : das Schreien symbolisiert nichts – sondern schiere Kausalität - : die Verletzung verursacht das Schreien. Deshalb wäre es absurd, zu fragen, ob das Kind oder der Hund das, was ihnen widerfährt, falsch identifiziert haben könnten und womöglich nur irrtümlich schreien. Der Schrei ist nicht nur keine symbolische Handlung - er ist überhaupt keine Handlung: er entringt sich ihnen.²⁴⁰

Die Pointe an dieser Herleitung resultiert aus der Auffindung eines außersprachlichen (da vorsprachlichen) Kriteriums²⁴¹ zur richtigen Anwendung. Die Kontrolle der Gemeinschaft, sei es durch die Eltern, sei es durch einen Lehrer oder Bekannte, bildet beim Erwerb und Gebrauch das äußere Kriterium, ohne für letzte Sicherheit²⁴² zu sorgen.

Der Exkurs zur Privatsprachenargumentation zeigt bei näherer Betrachtung klare Parallelen zwischen Wittgenstein und Nietzsche. Beide Denker betonen den Einfluss der Sprache auf das Denken²⁴³. Sprache verführt zu falschen, metaphysischen Setzungen, provoziert falsche Urteile und schafft erst die Probleme²⁴⁴, die sie lösen will. Häufig urteilen wir nach Formen, die uns die Grammatik der Sprache vorgibt, ohne uns so einfach davon lösen zu können: „Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbitt-

²³⁷ Wittgenstein 1995, § 244.

²³⁸ Wittgenstein 1995, § 244.

²³⁹ Schroeder 1998, S. 143.

²⁴⁰ Schroeder 1998, S. 143.

²⁴¹ Natürlich ist die Verwendung eines Ausdrucks wie ‚außersprachliches Kriterium‘ immer mit einem gewissen Unbehagen verbunden, handelt es sich hier doch auch um einen sprachlichen Ausdruck.

²⁴² Vgl. Kripke, 1987. Kripke entwirft eine alternative Gliederung des PSA-Kapitels mit dem Schwerpunkt auf dem Problem des Regelfolgens. Er sieht die Gefahr der Kritik, dass die vermeintliche Unmöglichkeit einer Privatsprache auch auf die Alltagssprache überspringt. Er löst diese Problematik durch die Formulierung einer „skeptischen Lösung“ für ein „skeptisches Paradox“, welche „Wahrheits“- durch „Behauptbarkeitsbedingungen“ ersetzt. Der Preis für die „skeptische Lösung“ ist die Aufgabe letzter Sicherheit.

²⁴³ Wittgenstein, § 109, S. 299: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“

²⁴⁴ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 5 [22], S. 193: „... nun lesen wir Disharmonien und Probleme in die Dinge hinein, weil wir *nur* in der sprachlichen Form *denken* – somit die ‚ewige Wahrheit‘ der ‚Vernunft‘ glauben (z. B. Subjekt, Prädikat usw).“

lich zu wiederholen.²⁴⁵ Sinn²⁴⁶ ist nicht mehr metaphysisch versichert, sondern wird gesellschaftlich ausgehandelt, im Sprachspiel bei Wittgenstein oder nach Nützlichkeitskriterien bei Nietzsche.

In Bezug auf das PSA lässt sich eine weitere Übereinstimmung zwischen Nietzsche und Wittgenstein festhalten. Die Vorstellung einer privaten Sphäre erweist sich als Illusion, die Grammatik des Sprachspiels²⁴⁷ schiebt sich immer schon unter. Dieser Aspekt lässt sich am Beispiel der Lüge darstellen. Bei beiden Denkern ist die Lüge, wenn auch in einem je unterschiedlichen Sinne, immer nur als sekundäres Sprachspiel möglich. Während bei Wittgenstein das Lügen ein Sprachspiel ist, „das gelernt sein will wie jedes andere“²⁴⁸, geht bei Nietzsche Lüge im außermoralischen Sinne der Lüge im moralischen Sinne logisch und zeitlich voraus.²⁴⁹ Ebenfalls eint beide Denker bei der Frage der Innerlichkeit auch ein gewisser historischer oder genealogischer Sinn. Sowohl Wittgenstein als auch Nietzsche verzichten bei ihren Analysen auf das herkömmliche Modell, sondern fragen nach den Entstehungsbedingungen. Wittgenstein untersucht, wie das Kind die Empfindungssprache lernt, wie es abgerichtet²⁵⁰ wird, Nietzsche die Genesis des Bewusstseins. Aber hier ergeben sich auch Unterschiede. Wittgenstein steht den Philosophen, die durch ihre metaphysische Sprache viele Scheinprobleme produziert haben, kritisch gegenüber²⁵¹ und empfiehlt dagegen einen Blick auf die Sprache: „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Bedeutung zurück.“²⁵² An der Sprache allgemein gibt es nichts zu verbessern. Wittgenstein verbleibt bei seinen Untersuchungen im Sprachspiel und sucht nicht nach Zwecken außerhalb:

Wie das Spiel alle Zwecke und Gründe erst durch seine Regeln definiert, an sich selbst jedoch zwecklos, grundlos, ‚spontan‘ ist, so unterliegt das Sprachspiel, als ein System normativer Regeln, nicht selbst wiederum den Normen, deren Inbegriff es ist. Die *neue* Grammatik eines *neuen* Sprachspiels ist deshalb prinzipiell grundlos, reine Spontaneität; spontan wie eine ‚neue Art von Gesängen‘, wie eine neue Melodie – von der eine frühe Tagebucheintragung sagt, sie sei befriedigt wie eine Tautologie – wir können auch sagen: in sich befriedigt wie das Spiel, das keiner externen Zwecksetzung gehorcht.²⁵³

²⁴⁵ Wittgenstein, 1995, § 115, S. 300. Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 5 [22], S. 193/194 formuliert noch schärfer: „... wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehn. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.“

²⁴⁶ Vgl. Heller, 1966, S. 250.

²⁴⁷ Bei einer Gegenüberstellung grundsätzlich unterschiedlicher Denker kommt es notwendig zu terminologischen ‚Kontaminationen‘, dennoch muss dieses hier hingenommen werden, lohnt sich doch der Vergleich, um die Charakteristika der nietzscheschen Sprachkonzeption herauszuarbeiten.

²⁴⁸ Wittgenstein, 1995, § 249, S. 358.

²⁴⁹ An dieser Stelle beziehe ich mich auf die Ergebnisse aus dem Kapitel B. 3. 2. Im Sinne Nietzsches lügt der Mensch immer schon, wenn er sich bei der Verwendung von Sprache ihrer Rhetorizität unterordnet. Er entscheidet sozusagen nicht darüber, ob er lügt oder nicht. Das absichtsvolle Lügen basiert also notwendig auf ‚absichtslosem Lügen‘ und ist somit abgeleitet, wenn auch in einem etwas anderen Sinn als bei Wittgenstein.

²⁵⁰ Vgl. Wittgenstein, § 5, S. 239.

²⁵¹ Vgl. Wittgenstein, 1995, § 119, S. 301.

²⁵² Wittgenstein, 1995, § 116, S. 300 und § 124, S. 302: „Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie lässt alles, wie es ist.“

²⁵³ Birnbacher, 1974, S. 95/96. Vgl. dazu auch die dieser Stelle zugeordnete Fußnote 12.

Die Frage der Macht spielt außerhalb des Spiels keine Rolle. Eine solche Form der Macht zwänge das Spiel unter die Gewalt einer externen Zwecksetzung und negierte somit die „Autonomy of Ordinary Language“²⁵⁴.

Nietzsche ist da schon wesentlich pessimistischer. Sein Verdacht richtet sich gegen die Sprache allgemein und nicht nur speziell gegen die philosophischen Abirrungen. Nietzsche bleibt nicht bei der Unschuld des Sprachspiels stehen. Sprache wird von ihm nur als ein Feld der Kritik²⁵⁵ neben anderen Bereichen wie Moral oder Kultur angesehen. Sprache ist, in einem größeren Zusammenhang gesehen, ein Mittel der Kritik. Nietzsche kennt als Theoretiker der Macht immer auch externe Zwecksetzungen. Und hier zeigt sich die bereits in der Einleitung angesprochene Inkonsistenz in Nietzsches Kritikstrategie. Er führt die Kritik auf dem Feld der Sprache nicht konsequent durch, da er noch andere Zwecke verfolgt. Letztlich löst er, anders als Wittgenstein, eben nicht jegliche Metaphysik in Sprachkritik auf, sondern reserviert sich eine Position jenseits der Sprache. Damit bietet er aber selbst eine Angriffsfläche für die Metaphysikkritik und somit auch für die Ideologiekritik.

2. 3. 4. Die Grammatik des Bewusstseins

Nachdem bereits Descartes Cogito als Gegenstand seiner Kritik behandelt wurde, sollen in diesem Abschnitt weitere vermeintlich rein innerbewusste Funktionsweisen des Bewusstseins aus der Perspektive Nietzsches betrachtet werden.²⁵⁶ Es handelt sich hierbei um Mechanismen des Denkens, um Urteilsformen oder Kategorien, die dennoch einer sprachlichen Form der Grammatik folgen. So charakterisiert auch Schlingen Nietzsche:

Kein Philosoph vor ihm hat die sprachphilosophische Thematik so eng an den Bewusstseinsbegriff geknüpft wie er; wenn es hier überhaupt einen Zugang zum Bewusstsein, zu seiner (möglichen) Struktur und seinen Funktionsweisen geben kann, dann – so seine These – nur über einen Begriff von *Sprache* und *Grammatik*. [...] Nietzsches Bewusstseinsbegriff ist weniger in eine *Anthropologie* eingebettet, als vielmehr in *sprachphilosophische Überlegungen*.²⁵⁷

Die Grammatik des Bewusstseins ist weder unabhängig von Sprache noch überzeitlich oder universell. Die Teilhabe an einer bestimmten Sprachgemeinschaft befördert auch eine bestimmte Art des Denkens:

Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine Dank der unbe-

²⁵⁴ Vgl. Martin, Glen T., 1989, S. 336 – 343. Martin vertritt die Meinung, dass Nietzsche und Wittgenstein auf unterschiedliche Weise versuchen, den Nihilismus zu überwinden. Während Wittgenstein die „Autonomy of Ordinary Language“ verteidigt, verfällt Nietzsche mit seiner Umwertung selbst wieder dem metaphysischen Denken. Sein Subjektivismus und sein „metaphysical scepticism“ fügen ihn laut Martin in die cartesianische Tradition ein.

²⁵⁵ Heller, 1966, S. 255: „In Nietzsches Denken freilich war der hartnäckige Argwohn, daß die Formen der Sprache – und vor allem wohl die hergebrachten Konventionen der philosophischen Sprache – unserem ‚eigentlichen‘ intellektuellen Bedürfnis nicht dienlich seien, nur ein Teil des alles ergreifenden Verdachts: daß es seit Gottes Tod, seit dem Verstummen jenes Worts, das am Anfang war, mit *allen* Gewißeheiten des Glaubens, der Vernunft, der Metaphysik, der Moral und der Erkenntnis dahin sei.“

²⁵⁶ Die Fragen nach Nietzsches Bewusstseinskritik und seiner eigenen Bewusstseinstheorie können auch beim Thema ‚Die Grammatik des Bewusstseins‘ nur knapp und auszugsweise beantwortet werden. Für eine umfassendere Auskunft sei verwiesen auf die material- und kenntnisreiche Studie von Schlingen, 1998.

²⁵⁷ Schlingen, 1998, S. 139.

wussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint.²⁵⁸

Die „Familien-Ähnlichkeiten“²⁵⁹ verschiedener Philosophien resultieren aus der Verwandtschaft grammatischer Systeme. In der Grammatik der Sprache finden bestimmte Vorstellungen ihren Niederschlag und verfestigen sich, bis die Grammatik keine andere Sprache mehr zulässt²⁶⁰. Die Frage des Primats, beim Thema „Bewusstsein und Sprache“ zunächst noch klar zugunsten der Sprache entschieden, wird beim Problem der Grammatik wieder aktuell. Haben die logischen Operationen bzw. das Denken, die ja nicht notwendig bewusst ablaufen müssen²⁶¹, die Grammatik der Sprache gebildet oder schiebt sich die Grammatik der Sprache noch den unbewussten oder sogar den organischen Abläufen unter? Wie tief reicht die Sprache, vorausgesetzt, Grammatik wird im Sinne sprachlicher Operation definiert? Nietzsche selbst äußert sich nicht einheitlich oder bietet gar eine abschließende Lösung. Einen Hinweis gibt aber auch hier wieder die genetische Methode. So könnte eine Rekonstruktion folgendermaßen aussehen: Bestimmte Begriffe, Operationen, Schlussfolgerungen haben sich in einem bestimmten Zusammenhang bewährt oder waren auf einer bestimmten Stufe lebensnotwendig²⁶², wurden gesellschaftlich akzeptiert und erstarrten schließlich, wurden zu Zuchtmitteln, die bis auf die Ebene des Organischen reichen. Nietzsche schreibt in Bezug auf die „Herkunft des Logischen“:

Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein – ausserordentlich stark angezuchtet worden wäre.²⁶³

Da sich bestimmte logische Operationen trotz ihres verfälschenden Charakters als lebenserhaltend erwiesen haben, wurde der Mensch nach ihrem Vorbild „gezüchtet“. Von nun an konnten sie, im Stadium der gesellschaftlichen Organisation des Menschen, Eingang in die Grammatik der jeweiligen Sprache finden und zur Bedingung der Wahrheit kristallisieren. Der Mensch, in Gesellschaft und somit in sprachliche „Züchtung“ hineingeboren, hat mittlerweile keine Alternative mehr. Sein Denken, physiologischen Ursprungs, geschieht in den Kategorien der sprachlichen Grammatik. Die Grammatik hat sich allen Formen des Denkens untergeschoben. Obwohl Nietzsche seine eigenen Konzeptionen nicht einheitlich vertritt, dagegen häufig Gegenfiktionen²⁶⁴ entwirft und auch die Frage des Primats von Grammatik oder (unbe-

²⁵⁸ Nietzsche, *JGB*, S. 34.

²⁵⁹ Nietzsche, *JGB*, S. 34.

²⁶⁰ Schlimgen, S. 148: „Die indoeuropäische Grammatik ist eine *Interpretation* einer zunächst schon bestehenden Einzelsprache, in die das mythologisch-metaphysische Tun-Täter-Schema *hineingelesen* wurde und sich dann als grammatikalische Kategorisierung (Subjekt – Prädikat) durchgesetzt hat.“

²⁶¹ Vgl. Nietzsche, *FW*, S. 592.

²⁶² Nietzsche, *FW*, S. 469: „Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.“

²⁶³ Nietzsche, *FW*, S. 472.

²⁶⁴ Wenn Nietzsche ein Bild der Vor- und Naturgeschichte des Menschen beschreibt, gewinnt man häufig den Eindruck, dass es ihm nicht um die wahre Darstellung eines Sachverhaltes geht, sondern um einen Gegenentwurf zur Bloßstellung der bisherigen dogmatischen oder metaphysischen Auffassung.

wusstem) Denken nicht eindeutig beantwortet, lässt sich doch sagen, dass das Denken mittlerweile sprachlichen Mechanismen folgt und die Notwendigkeit einer endgültigen Klärung sich daher von selbst erledigt.

Was Nietzsche hier aber gleichzeitig leistet, ist ein doppelter Angriff auf eine Vernunftmetaphysik, die von reinen, bewusstseinsimmanenten Denkkategorien ausgeht, also auf eine Transzendentalphilosophie im Sinne Kants:

Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen.²⁶⁵

Das Problematische dieser Philosophie besteht nun in ihren Begriffen, „weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen“²⁶⁶ sollen und somit der Erfahrung vorausgehen. Organon der Transzendentalphilosophie ist die „Kritik der reinen Vernunft“, die die Grenzen des Verstandesgebrauchs aufzeigen soll, denn die Vernunft bildet „das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt“²⁶⁷. Nietzsches Kritik²⁶⁸ zielt nun gegen die vermeintliche Reinheit der Vernunft, ihrer Kategorien und gegen eine somit grundlose Annahme eines „Vermögens“²⁶⁹. Die Reinheit des Verstandes, die Klarheit des Bewusstseins gründen eben nicht in der eigenen Selbstgewissheit, der eigenen Einheit sondern sind, wie oben dargelegt, biologisch²⁷⁰ und sprachlich²⁷¹ determiniert. Nietzsche fragt nicht nach der Wahrheit von logischen Operationen, vielmehr danach, warum der Glaube an ihre Wahrheit notwendig ist. ‚Wahrheit‘ ist nicht mehr das Kriterium sondern die lebenserhaltende Funktion. Welche Fiktionen²⁷² erweisen sich hierfür als sinnvoll? Nietzsche befragt in dieser Hinsicht grammatische Konzepte des Bewusstseins.

²⁶⁵ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, 1971, S. 55 (im Folgenden zitiert als *KrV*).

²⁶⁶ Kant, *KrV*, S. 107.

²⁶⁷ Kant, *KrV*, S. 55.

²⁶⁸ Wenn in diesem Abschnitt Nietzsches Kritik an Kant angesprochen wird, so muss berücksichtigt werden, dass Nietzsches Vorwürfe nicht immer gerecht sind. Erstens sind Nietzsches Kant-Kenntnisse nur begrenzt und vermittelt über Schopenhauer (vgl. Schlimgen, S. 39), zweitens ist Nietzsches Einstellung gegenüber Kant in Sachen Vernunftkritik nicht immer kritisch – Nietzsche sieht durchaus Kants Fortschritt im Vergleich zu Descartes – und drittens besteht eine etwas unredliche Eigenart Nietzsches darin, sich vermeintliche Gegner so „zurecht zu machen“, dass die Kritik besonders durchschlagend wirkt.

²⁶⁹ Schlimgen, 1998, S. 38: „Nietzsches überzeugendste Kritik an der Kantischen Philosophie betrifft dessen Setzungen von *Vermögen*, die quasi Immunsierungen gegen das Weiter-Fragen sind; wer aber dennoch weiterfragt erhält zur Antwort: ‚vermöge dieses Vermögens‘. Wo also ein *Vermögen* angesetzt wird, kommt das Denken zunächst an ein Ende...“

²⁷⁰ Vgl. Simon, Josef: *Grammatik und Wahrheit*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980. S. 199.

²⁷¹ Seidel, 2000, S. 250: „Da die Kantischen synthetischen Urteile a priori (die Vernunft-Vorurteile) der kontingenten Struktur der Sprache entspringen, sind sie wie alles Symbolische ein Erzeugnis der Poiesis, der sinnschöpferischen Tätigkeit des Menschen. Durch seinen Ursprung in der Kontingenz verliert der Kantische Kategorienapparat seinen transzendentalen Charakter. Der Zwang zur Wahrheit der a priorischen Vernunft-Vorurteile ergibt sich dann für Nietzsche nicht mehr aus ihrer Transzendenz, sondern aus der Nötigung des Für-Wahr-Haltens.“

²⁷² Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 11, 35 [35], S. 526: „Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr

Die „Ich-Vorstellung“, unser ältester „Glaubensartikel“²⁷³, ist für Nietzsche der entscheidende Punkt, aus dem sich verschiedene Mechanismen der Vernunft ableiten lassen:

Abgesehen davon, daß hier mit dem vom Ichbegriff abgeleiteten Begriff der Substanz von Nietzsche auch die Begriffe von ‚Sein‘ und ‚Realität‘ als verbunden gedacht werden, ist es aber vor allem eine entscheidende Voraussetzung im Sinne der ‚psychischen Erfahrung‘, die die Substanzvorstellung wie die anderen Momente des Ichbegriffs plausibel macht. Und sie hängt auch unmittelbar zusammen mit der Unterscheidung von Subjekt und Prädikat.²⁷⁴

Das ‚Ich‘ als Einheit, als sich Durchhaltendes, setzt dem Werden durch Projektion das Sein in Form der Dinge entgegen und ermöglicht so auch erst die Annahme von konstanter oder gar ewiger Wahrheit. Für Nies hat die Projektion des Ich-Begriffs auf die Dinge eine doppelte Wirkung. Einerseits bildet diese Fiktion die Grundlage für logisches Urteilen überhaupt, denn „erst mit der Konstitution der Dinglichkeit (qua Substanz, Sein, Dauer) wird die ‚Welt identischer Fälle geschaffen‘, die für Nietzsche Grundbedingung der Logik, des vernünftigen Denkens ist. Andererseits führt die zum Äußersten gesteigerte Projektion zum Gottesbegriff.²⁷⁵ Die Vorstellung eines Ich impliziert auch die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, Tun und Täter und damit verbunden die Vorstellung von Ursache und Wirkung. Nietzsche spricht von einem regelrechten „Fetischwesen“ in Bezug auf die Sprachmetaphysik:

*Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's ‚Ich‘, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff ‚Ding‘ ... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception ‚Ich‘ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff ‚Sein‘ ...*²⁷⁶

Es ist unter dem Einfluss dieser „Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*“²⁷⁷ keine Wirkung mehr denkbar ohne Ursache. Dies führt auf die Ebene des logischen Urteils.²⁷⁸ Das logische Urteil folgt mit seinem Subjekt-Prädikat-Schema der indogermanischen Grammatik. Wobei der nach der Ich-Konzeption gebildeten Subjekt-Fiktion

nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie ‚Stoff‘ ‚Ding‘ ‚Substanz‘ ‚Individuum‘ ‚Zweck‘ ‚Zahl‘: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit‘ in eine Welt des Werdens hineingedichtet wird.“

²⁷³ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 13, 14 [79], S. 258.

²⁷⁴ Nies, Karl-Dieter: *Sprache und Moral*. Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1991, S. 172. Kurz vorher (S. 170) erklärt Nies bezüglich des Subjekt- bzw. Ich-Begriffs: „Vielmehr ist ein Punkt bezeichnet, als ein ‚Grundglaube‘, von dem alle übrigen ‚Glaubensartikel‘ des Urteils sich ableiten, von dem aus die Entfaltung des kategorialen Gefüges geleistet wird.“

²⁷⁵ Nies, 1991, S. 178.

²⁷⁶ Nietzsche, *GD*, S. 77. Nietzsche, *GM*, S. 279 greift wieder auf Lichtenbergs Blitz-Beispiel zurück: „Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung.“

²⁷⁷ Nietzsche, *GD*, S.77.

²⁷⁸ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 2 [83], S. 102: „In jedem Urtheile steckt der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; und dieser letzte Glaube (nämlich als die Behauptung, daß jede Thätigkeit einen Thäter voraussetzt) ist sogar ein Einzelfall des ersteren, so daß der Glaube als Grundglaube übrig bleibt: es giebt Subjekte.“

eine Vorrangstellung zukommt und der Prädikat-Begriff abgeleitet ist. Das ‚Prädikat‘ verdankt sich aber wie das ‚Subjekt‘ einer Hypostasierung:

Was sind *Prädikate*? – Wir haben Veränderungen an uns *nicht* als solche genommen, sondern als ein ‚an-sich‘, das uns fremd ist, das wir nur ‚wahrnehmen‘: und wir haben sie *nicht* als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als ‚Eigenschaft‘ – und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, d. h. wir haben die *Wirkung als Wirkendes* angesetzt und das *Wirkende als Seiendes*.²⁷⁹

Das Subjekt wird als Täter einem Prädikat als Tun untergeschoben. Diese Konzeption läßt sich auf das Kausalitäts-Schema²⁸⁰ übertragen. Auch ‚Ursache und Wirkung‘ sind letztlich nur eine Fiktion, ein Schema, welches seine Elemente künstlich abtrennt, denn „in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolirte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschließen“.²⁸¹

Das Denken verläuft in den logischen Formen des Urteils. Mit dem Urteil kommt auch der Glaube an die Wahrheit in die Welt,²⁸² dabei ist die Logik eher unlogischer Abstammung. Logik setzt immer eine Zurechtmachung der Welt voraus, die dem Zweck dient, das menschliche Überleben zu sichern. Die Grundoperation des Logischen findet sich schon auf der Ebene des Organischen und besteht in der Differenzierung von Lust und Unlust.²⁸³ Dieses Schema läßt eine weitere Ausdifferenzierung zu, die zu einer Steigerung der Sicherheit im Umgang mit dem Unbekannten führt:

Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*.²⁸⁴

Schlimgen sieht bei der Anwendung des Urteilsschemas drei Glaubensartikel am Werke. Der Mensch muss an „die Freiheit des Willens“, an „unbedingte Substanzen“ und „an gleiche Dinge“ glauben, damit die Fiktionen des logischen Urteils funktionieren können.²⁸⁵ Das Urteilsschema der Logik erlaubt eine schnelle wenn auch grobe Strukturierung von Wirklichkeit, dabei ersetzen Nützlichkeitsabwägungen die Frage nach der Wahrheit und aus den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis wird die Notwendigkeit eines Glaubens an Wahrheit.

Die grammatischen Mechanismen des Bewusstseins gehorchen in erster Linie dem Gebot der Lebenserhaltung des Menschen. Ein Aspekt im Dienste dieser Funktion ist die Satzgrammatik, weil sich hierdurch erstens Zeichen bilden lassen, die zweitens als Mitteilungszeichen verwendet werden können. Die Gleichheit grammatischer Urteile

²⁷⁹ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 2 [84], S. 103.

²⁸⁰ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 1 [38], S. 19: „Der Glaube an Causalität geht zurück auf den Glauben, daß ich es bin, der wirkt, auf die Scheidung der ‚Seele‘ von ihrer *Thätigkeit*. Also ein uralter Aberglaube.“

²⁸¹ Nietzsche, *FW*, S. 473.

²⁸² Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 2 [84], S. 103: „Das Urtheilen ist unser ältester Glaube, unser gewohntes für-Wahr-oder für-Unwahrhalten.“

²⁸³ Nietzsche, *MA*, S. 39: „Die erste Stufe des Logischen ist das Urtheil; dessen Wesen besteht, nach der Feststellung der besten Logiker, im Glauben. Allem Glauben zu Grunde liegt die *Empfindung des Angenehmen oder Schmerzhaften* in Bezug auf das empfindende Subject. Eine neue dritte Empfindung als Resultat zweier vorangegangenen einzelnen Empfindungen ist das Urtheil in seiner niedrigsten Form.“

²⁸⁴ Nietzsche, *GD*, S. 93.

²⁸⁵ Vgl. Schlimgen, 1998, S. 122.

hat somit auch eine kommunikative Funktion, denn sie regelt zugleich die Verwendung der Zeichen:

Grammatische Strukturen ermöglichen auf diese Weise die Reaktivierung (= Bewußtwerdung) von Zeichen bei *gleichzeitiger Reduktion von Möglichkeiten* des Zeichengebrauchs. Die Grammatizität der Sprache reduziert eine die Bewußtseinskapazität bei weitem überschreitende Menge von Zeichen auf *finite Zeichenketten*, die als Sinn-Einheiten (Wohlgeformtheit) empfunden werden, wie es bei *syntaktischen Strukturen* der Fall ist.²⁸⁶

Obwohl Nietzsches Erwägungen zum Thema ‚Grammatik und Bewusstsein‘ weder eindeutig noch klar strukturiert sind und sich die Frage des Verhältnis nicht eindeutig beantworten lässt, wird doch seine Intention insgesamt deutlich. Das Bewusstsein verliert weiter an hergebrachter Reputation und wird diskreditiert, denn die Sphäre des Individuellen wird noch weiter zu Gunsten einer dezentralisierten Vorstellung des Subjekts zurückgedrängt. Der Mensch erscheint nicht mehr, wie noch in *WL*, als Sprachbildner. Sprache bestimmt das gesamte Bewusstsein, wenn logisch-grammatische Operationen schon auf unbewussten Ebenen stattfinden.

In Hinblick auf das gesamte Kapitel B. 3. lässt sich festhalten, dass Nietzsche den engen Zusammenhang von Sprache und Bewusstsein betont. Seine Kritik des Bewusstseins, die zugleich eine Kritik der Vernunft und der Erkenntnis ist, destruiert ein weiteres Mal die Vorstellung eines souveränen Individuums, das frei über seine Bewusstseinsinhalte und Handlungen verfügen kann. ‚Freier Wille‘ wird zu einer Fiktion im Dienste der Lebenserhaltung. Nietzsche fragt nicht mehr nach der Möglichkeit von Wahrheit sondern nach der Notwendigkeit eines Glaubens an die Wahrheit²⁸⁷. Der Mensch bedarf der Illusionen zur Realitätsbewältigung und zum Überleben. Somit erscheint es zu diesem Zeitpunkt sinnvoll, Nietzsches Bewusstseins- und Sprachkritik der ersten Gruppe von Ideologiekritik zuzuordnen. Der Mensch kommt auf Grund seiner defizitären Verfassung zu falschen Urteilen. Ideologisierung erfolgt zu großen Teilen in Form von Selbstideologisierung.

Abschließend stellt sich noch die Frage, ob etwas gegen diesen Mangel unternommen werden kann oder ob der Mensch unausweichlich einem Schema folgen muss, „welches wir nicht abwerfen können“.²⁸⁸ Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es eines Umwegs über Nietzsches Moralkritik, der im nächsten Kapitel weiter auf die Spur von Nietzsches Ideologiekritik führt.

2. 4. Die Moral des Bewusstseins

Das Problem der Moral und speziell die Frage der Werte kann als „einer der Hauptantriebe des Werkes von Nietzsche ausgemacht werden“.²⁸⁹ ‚Moral‘ bildet ein weiteres Thema, welches sich durch Nietzsches gesamtes Schaffen zieht und im Laufe seines Werkes eine immer höhere Bedeutung erlangt. Gerade die Tatsache, dass sich mit der Moral eine Einflussosphäre offenbart, die so tief reicht, dass sie selbst ausgesprochene Gegner bisheriger Moralkonzeptionen unterläuft und unbewusst bestimmt, macht auch sie zu einem hervorragenden Ziel nietzschescher Kritik. Diese Einschätzung

²⁸⁶ Vgl. Schlimgen, 1998, S. 153.

²⁸⁷ Schlimgen, 1998, S. 156: „*Wahrheit*, so ließe sich in Nietzsches Terminologie sagen, ist eine ‚psychologische Nötigung‘, die erforderlich ist, weil das Bewußtsein mit finiten Strukturen arbeiten muß, es muß, um seiner eigenen Kompetenz willen, *glauben*, in finiten Zeichenketten gegenüber einem ihm transzendenten *Ganzen* dennoch zu einem (zeitlosen) Ergebnis kommen zu können.“

²⁸⁸ Nietzsche, *Nachlass*, Bd. 12, 5 [22], S. 194.

²⁸⁹ Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg, 1991, S. 5.

zeigt sich in Nietzsches Bezeichnung der Moral als „Circe der Philosophen“ und in seiner ironischen Bewertung der scheinbar amoralischen Gruppierungen.²⁹⁰ Nietzsche greift mit der Moral erneut ein vermeintlich unhinterfragbares Charakteristikum des Menschen²⁹¹ an. Es geht um die Kritik eines Feldes, welches genauso mit Setzungen arbeitet wie schon Bewusstsein und Sprache. Waren es bei letzteren Begriffe wie ‚Subjekt‘, ‚Ich‘, ‚freier Wille‘, mit denen unhinterfragt hantiert wird, sind es im Feld der Moral die Werte, deren ewiger Gültigkeit unbegründetes Vertrauen geschenkt wird. Die wahre Kritik ist auch beim Problem der Moral noch nicht geleistet worden:

In aller bisherigen ‚Wissenschaft der Moral‘ *fehlte*, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden *dürfte*.²⁹²

Alle Kritik der Moral spielte sich bislang innerhalb des Rahmens der bestehenden Moral ab. Die unterschiedlichen Konzeptionen gaben sich damit zufrieden, die vorhandenen Werte zu verwalten, anstatt selbst neue Werte zu setzen und die bisherige Moral umzustürzen oder umzuwerten. Nietzsche spricht von „moralischen Arbeitern“, die die vorhandenen Werte einfach übernahmen.²⁹³ Seine Forderung an die Kritik: der, „*Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*“.²⁹⁴ Trotz der großen Rolle, die der Moral in Nietzsches Kritik und Philosophie zukommt, werde ich in diesem Kapitel nicht versuchen, die gesamte Entwicklung seines Denkens in Bezug auf dieses Thema zu rekonstruieren. Anders als im vorherigen Kapitel beschränke ich mich auf die Darstellung zweier Mittel, die Nietzsche zur Analyse „moralischer Phänomene“ einsetzt: „Herren- und Sklavenmoral“ und „Genealogie“.²⁹⁵ Beide Aspekte dienen Nietzsche als Werkzeuge der Beurteilung eines be-

²⁹⁰ Nietzsche, *MR*, S. 13: „Die Moral versteht sich eben von alters her auf jede Teufelei von Ueberredungskunst: es giebt keinen Redner, auch heute noch, der sie nicht um ihre Hülle angehe (man höre zum Beispiel selbst unsere Anarchisten reden: wie moralisch reden sie, um zu überreden! Zuletzt heißen sie sich selbst noch gar ‚die Guten und Gerechten‘.) Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die grösste Meisterin der Verführung bewiesen – und, was uns Philosophen angeht, als die eigentliche *Circe der Philosophen*.“

²⁹¹ Nietzsche, *MR*, S. 234: „Wir halten die Thiere nicht für moralische Wesen. Aber meint ihr denn, dass die Thiere uns für moralische Wesen halten? – Ein Thier, welches reden konnte, sagte: ‚Menschlichkeit ist ein Vorurtheil, an dem wenigstens wir Thiere nicht leiden.‘“

²⁹² Nietzsche, *JGB*, S. 106.

²⁹³ Nietzsche, *GM*, S. 253.

²⁹⁴ Nietzsche, *GM*, S. 253.

²⁹⁵ Die Bedeutung des Konzepts der Herren- und Sklavenmoral und der damit verbundenen Unterscheidung des ‚Hohen‘ und ‚Niedrigen‘, des ‚Vornehmen‘ und ‚Gemeinen‘, des ‚Aktiven‘ und ‚Reaktiven‘ hat Deleuze, 1991 herausgearbeitet. Die Schlagkraft der genealogischen Methode hat besonders Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: Von der Subversion des Wissens, Walter Seitter (Hrsg.) München, 1974 aufgezeigt. Diese Zuordnung betont schon die große Wirkung, die Nietzsche in Frankreich ausgeübt hat (vgl. Le Rider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich*. Aus dem Franz. von Heinz Jatho. Mit einem Nachw. von Ernst Behler, München, 1997). Besonders in der neueren französischen Philosophie, die auf Grund ihrer Heterogenität nur unzureichend mit den Schlagworten ‚Strukturalismus‘, ‚Differenzphilosophie‘ oder ‚Dekonstruktion‘ betitelt ist, scheint der Einfluss groß (vgl. Künzli, Rudolf

stimmten Sachverhalts. Dabei lässt sich in einer an de Saussure²⁹⁶ erinnernden Einteilung ‚Genealogie‘ als diachrones und die Unterscheidung ‚Herren- und Sklavenmoral‘ als synchrones Analyse-Werkzeug bezeichnen. Die Unterscheidung zwischen Herren- und Sklavenmoral fragt nicht nach der Geschichte eines Dings oder eines Sachverhalts, sondern nach dem derzeitigen Zustand, ob sie Ausdruck und Symptom einer reaktiven Sklavenmoral oder einer aktiven Herrenmoral sind. Im Gegensatz dazu möchte die Genealogie die verborgene Herkunft eines Dings oder Sachverhalts aufdecken, den scheinbar reinen Ursprung in Frage stellen und deren wechselhafte Inbesitznahme durch unterschiedliche Kräfte im Verlauf ihrer jeweiligen Geschichte beschreiben. Es wird sich zeigen, dass beide Werkzeuge auch als effektive Instrumente im Sinne der Ideologiekritik dienen können. Voraussetzung dafür ist natürlich die Gewährung eines gewissen ‚Kredits‘, um ihre Durchschlagskraft erweisen zu können.²⁹⁷

2. 4. 1. Herrenmoral und Sklavenmoral

Die wahre Kritik der Moral, die nicht vor den Grenzen der herrschenden Werte halt machen möchte sondern auch diese noch sprengen will, muss zunächst die moralische Vorstellung der Universalität der eigenen Moral aufgeben und einen Blick auf andere Formen von Moral werfen. Damit wird Nietzsche zu einem Ethnologen²⁹⁸ der eigenen Moral, da er diese nun behandelt wie jene anderer Kulturen. Nietzsche meint in den verschiedenen Ausformungen zwei ‚Grundtypen‘ zu erkennen:

Es giebt *Herren-Moral* und *Sklaven-Moral*; - ich füge sofort hinzu, dass in allen höheren und gemischteren Culturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander – sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele.²⁹⁹

Die Unterscheidung zwischen Herrenmoral und Sklavenmoral bedeutet eine zweifache Form der Wertschätzung. Der Herr³⁰⁰ schätzt ‚hoch‘ und ‚vornehm‘, der Sklave

E.: *Nietzsche und die Semiologie: neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel (u. a.), Band 5, Berlin, New York, 1976. S. 261-288. Die französische Aneignung von Nietzsches Philosophie wird aber auch kritisch bewertet. Den hauptsächlichen Kritikpunkt bildet dabei der Vorwurf, einige französische Interpreten läsen ihre Konzepte, speziell Nietzsches Ausführungen zu Sprache und Rhetorik scheinen hier von Interesse zu sein, nur in seine Philosophie hinein (vgl. Blondel, Eric: *Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang-Müller Lauter (u. a.), Band 10/11, Berlin, New York, 1981/1982). Die Kritik scheint zwar zum Teil berechtigt, lässt sich aber andererseits nicht auf alle französischen Nietzsche-Interpretationen ausdehnen. Es sei hier noch einmal an die Zielsetzung dieser Arbeit erinnert, Nietzsches ideologiekritisches Potential aufzuzeigen. Die Darstellungen und teilweisen Weiterentwicklungen der nietzscheschen Philosophie durch Deleuze und Foucault sind hierfür besonders geeignet.

²⁹⁶ Vgl. de Saussure, 1967.

²⁹⁷ Dies soll nicht bedeuten, dass Nietzsche von jeder Kritik ausgenommen bleibt. Man sollte sich aber versichern, woher diese kritischen Impulse stammen und ob nicht gerade Nietzsches Fragwürdigkeiten zu einer kritischen Reflexion eigener Maßstäbe führt.

²⁹⁸ Vgl. Fink-Eitel, Hinrich: Nietzsche Moralistik, 1993. S. 867.

²⁹⁹ Nietzsche, *JGB*, S. 208

³⁰⁰ Wieder einmal ist Nietzsche nicht auf einen einheitlichen Begriff festzulegen sondern nur auf ein mehr oder minder homogenes semantisches Feld. Für ‚Herr‘ können als Synonyme

‚niedrig‘ und ‚gemein‘. Deleuze verwendet den Begriff der Wertschätzung zur Kritik der Werte. Wertschätzen bedeutet für ihn nicht nur die Schätzung durch einen Wert, sondern in erster Linie ein Schätzen, aus dem sich der Wert erst ergibt. Die Art der Schätzung bestimmt den Wert:

Es gibt Dinge, die man nur unter der Bedingung sagen, fühlen oder begreifen, Werte, an die man nur unter der Bedingung glauben kann, daß man ‚niedrig‘ schätzt, ‚niedrig‘ lebt und denkt. Dies ist das Wesentliche: Das *Hobe* und das *Niedrige*, das *Vornehme* und das *Gemeine* sind keine Werte, sondern stellen das differentielle Element dar, aus dem Wert der Werte selbst sich erst ableitet.³⁰¹

Damit ist eine Ebene hinter den bestehenden Werten erreicht, die den „philosophischen Arbeitern“ verwehrt bleibt. Die Grunddifferenz der Wertschätzungen spiegelt zugleich eine Relation von Kräften wider. Der Herr steht für die aktive, der Sklave für die reaktive Kraft. Auch wenn die aktive Kraft die reaktive dominiert, ihrer Herr wird, bleiben beide doch Kräfte³⁰². Nietzsche ersetzt die Statik ‚ewiger Werte‘ durch die ‚Dynamik‘ wechselnder Kräfteverhältnisse.

Die oben erwähnte Ebene hinter den bestehenden Werten ist der Bereich „Jenseits von Gut und Böse“. Denn ‚Gut und Böse‘ ist die Differenz, welche es nach Nietzsche zu hinterfragen gilt. Diese Unterscheidung ist eben nicht zeitloser Ausdruck einer universellen Moral, sondern verdankt ihre Herkunft der Sklavenmoral: „Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes ‚gut‘ und ‚böse‘.“³⁰³ Schon in *MR* beklagt Nietzsche den Umstand, dass ‚gut‘ und ‚böse‘ als Wertmaßstäbe einfach übernommen worden sind.³⁰⁴ Die Forderung der Moral, das ‚Böse‘ an sich selbst bis zu seinem Grunde zu bekämpfen, um ausschließlich das ‚Gute‘ zu fördern, bezeichnet Nietzsche explizit als „ideologisch“³⁰⁵.

Was sind nun die Charakteristika der Sklavenmoral und ihrer Differenz ‚gut‘ und ‚böse‘? Nietzsche definiert den Sklaven als eine Person, die aus der Verneinung existiert. Er ist nicht in der Lage, sich in einem ausschließlichen Selbstbezug zu definieren, denn „die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion“³⁰⁶. Das Außen kann nicht be-

u. a. ‚der Vornehme‘, ‚der Starke‘ oder ‚das Raubtier‘ und für ‚Sklave‘ u. a. ‚der Schwache‘, ‚Kranke‘ etc. eingesetzt werden.

³⁰¹ Deleuze, 1991, S. 5/6.

³⁰² Für Deleuze, 1991, S. 46 bilden beide Formen der Kraft Urqualitäten: „Aktiv und reaktiv sind genaugenommen Urqualitäten, die die Beziehung der Kraft zur Kraft zum Ausdruck bringen. Denn die in Beziehung tretenden Kräfte weisen eine Quantität nur auf, insofern jede zugleich auch die Qualität besitzt, die ihrem quantitativen Unterschied als solchen entspricht. *Rangfolge* heißt diese Differenz der ihrer Quantität entsprechend qualifizierten Kräfte: und sie aktive und reaktive Kräfte.“

³⁰³ Nietzsche, *JGB*, S. 211. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Nietzsche von einem „Herd für die Entstehung“ spricht und nicht einfach von einem ‚Ursprung‘. Der Begriff ‚Herd‘ impliziert ein Zusammentreffen verschiedener Bedingungen, während der Terminus ‚Ursprung‘ die Vorstellung einer reinen, vielleicht sogar absoluten Herkunft hervorruft.

³⁰⁴ Nietzsche, *MR*, S. 12: „Es ist bisher am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden: es war dies immer eine zu gefährliche Sache. Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit; in Gegenwart der Moral *soll* eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – *gebörcht!*“

³⁰⁵ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 13, 11 [297], S 124.

³⁰⁶ Nietzsche, *GM*, S. 271.

jaht werden, im Gegenteil „sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That“.³⁰⁷

Wenn Nietzsche von „schöpferisch“ spricht, so heißt dies wieder nur: Schöpfung auf Grund einer Verneinung, im Sinne des Ressentiments:

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.³⁰⁸

Der Herr muss den Sklaven gemäss seiner Unterscheidung als ‚böse‘ bezeichnen, ehe er zur Bejahung des Selbst und somit zum Begriff ‚gut‘ kommt. Der Herr ist aus Sicht des Sklaven Bedrohung, Gefahr und Übermacht, etwas, was dem Sklaven zustößt, und ist somit Ziel der ersten Bezeichnung, ehe der Sklave zur ersten Bejahung kommt, indem er ‚gut‘ auf sich bezieht. Deleuze spricht in diesem Zusammenhang von einem „sonderbaren Syllogismus“³⁰⁹ von Verneinung und Bejahung.

Ganz anders gibt sich dagegen der Herr. Er bejaht sich selbst, bevor sein Blick – mehr zufällig – auch einmal auf den Sklaven gleitet. Er braucht für seine Identitätsstiftung weder Verneinung noch Äußeres, er agiert und setzt seine Werte selbst:

Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich guteissen zu lassen, sie urtheilt ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich‘, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den *Dingen* verleiht, sie ist *werthschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrunde steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: – auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt.³¹⁰

Entsprechend operiert der Herr, der Vornehme, der Starke mit einer anderen Differenz als der Sklave. Dienen diesem die reaktiven Werte ‚gut‘ und ‚böse‘ zur Orientierung und Lebenserhaltung, lässt sich jenem das Paar ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zuordnen. Nietzsche entwickelt die Unterscheidung des Herrn in einer Art moral-etymologischem Verfahren.³¹¹ Er kommt zu dem Schluss, dass der Begriff ‚gut‘ in verschiedenen Sprachen immer „im ständischen Sinne“ von „vornehm“ oder „edel“

³⁰⁷ Nietzsche, *GM*, 270/270.

³⁰⁸ Nietzsche, *GM*, S. 270. Deleuze, 1991, S. 122 betont bezüglich der Ressentiments: „Fragen wir, was der Mensch des Ressentiments sei, dürfen wir auf keinen Fall folgenden Grundsatz außer acht lassen: er reagiert nicht. Im Wort ‚Ressentiment‘ steckt ein überdeutlicher Hinweis: *die Reaktion hört auf, ansagiert zu werden und wird stattdessen gefühlt* (senti). Die reaktiven Kräfte obsiegen über die aktiven, da sie sich ihrer Aktion entziehen.“

³⁰⁹ Deleuze, 1991, S. 132/133: „Der Mensch des Ressentiments muß sich notgedrungen ein Nicht-Ich ausdenken, sich dann diesem Nicht-Ich entgegensetzen, um sich schließlich als Selbst zu setzen. Welch sonderbarer Syllogismus des Sklaven: es bedarf in ihm zweier Negationen, um den Anschein einer Affirmation hervorzubringen. Wir ahnen schon, unter welcher Form dem Syllogismus des Sklaven so großer Erfolg in der Philosophie beschieden ward: in Form der Dialektik.“ Vgl. dazu auch Günzel, Stephan: *Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe! Nietzsche/Deleuze*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 5./6. Bd. Berlin, 2000, S. 116.

³¹⁰ Nietzsche, *JGB*, S. 209.

³¹¹ Nietzsche, *GM*, S. 261: „Den Fingerzeig zum *rechten* Wege gab mir die Frage, was eigentlich die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‚Guten‘ in etymologischer Hinsicht zu bedeuten haben ...“

verwendet wurde, während eine parallele Entwicklung die Termini „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“ schliesslich in den Begriff „schlecht“ übergehen macht³¹².

Die Schwäche des Sklaven zwingt ihn zur Entwicklung verschiedener Strategien. Um den physiologischen Nachteil gegenüber dem Starken zu kompensieren, verlegt sich der Schwache auf Klugheit, Verstellung und gesellschaftliche Verbindung. In *WL* hatte der Intellekt eine doppelte Funktion im Dienste der Lebenserhaltung der Schwachen: als Instrument der Verstellung und als Sozialisationsmittel zur Fixierung der Wahrheit. Der Starke und Edele hat dagegen keine Gesellschaft und somit keine Verstellung nötig:

Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich *klüger* sein als irgendeine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat ...³¹³

Innerhalb von Gesellschaft geschieht auch die ‚Züchtung‘ des Schwachen, der nicht mehr die raubtierhafte Gefährlichkeit des Herrn aufweist. Als Folge eines wahrheitsversichernden Instinkts bedarf der Sklave auch eines Gedächtnisses, da sonst keine konstanten Wahrheiten ausgehandelt werden könnten. Der Herr bedarf keines Gedächtnisses, er agiert alles Triebhafte direkt aus und muss es, anders als der vergesellschaftete Schwache, nicht unterdrücken. Selbst wenn ihn mal das Ressentiment befällt, so dauert dieser Zustand nur kurz:

Das Ressentiment des vornehmen Menschen, selbst wenn es an ihm auftritt, vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion, es *vergiffet* darum nicht: andererseits tritt es in unzähligen Fällen gar nicht auf, wo es bei allen Schwachen und Ohnmächtigen unvermeidlich ist.³¹⁴

Der Typus der Moral hat auch einen großen Einfluss auf den jeweiligen Feindbegriff. Der Starke erkennt nur diejenigen als Feinde an, die er ehren kann, die ihm gleichwertig sind.³¹⁵ Die Sklaven nimmt er dagegen nicht als Feinde wahr. Im Gegensatz dazu schafft sich der Schwache im Herren das Bild vom ‚bösen‘ Feind, der zu hassen ist:

Dagegen stelle man sich ‚den Feind‘ vor, wie ihn der Mensch des Ressentiments concipirt – und hier gerade ist seine That, seine Schöpfung: er hat ‚den bösen Feind‘ concipirt, ‚den Bösen‘, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst!³¹⁶

Insgesamt kommt dem „Starken“, dem „Herren“, dem „Raubtier“ gegenüber dem „Schwachen“, dem „Sklaven“, dem „zahmen Menschen“ eine logische und zeitliche³¹⁷

³¹² Nietzsche, *GM*, S. 261.

³¹³ Nietzsche, *GM*, S. 272/273.

³¹⁴ Nietzsche, *GM*, S. 273.

³¹⁵ Nietzsche, *GM*, S. 273: „Er verlangt ja seinen Feind für sich, als seinen für sich, als seine Auszeichnung, er hält ja keinen andren Feind aus, als einen solchen, an dem Nichts zu verachten und *sehr Viel* zu ehren ist!“

³¹⁶ Nietzsche, *GM*, S. 273/274. Dieser doppelte Feindbegriff erinnert an Carl Schmitts Unterscheidung zwischen dem „gerechten Feind“ und dem „Feind hors-la-loi“ (Vgl. Schmitt, *BdP*).

³¹⁷ Nietzsche lässt den Leser im Unklaren über die Zeit vor der „Zähmung des edlen Raubtiers“. Wie soll man sich Nietzsches „blonde Bestie“, völlig ohne Gesellschaftsbezug, durch die Gegend schweifend, genau vorstellen? Nietzsches Figuren scheinen hier eher eine modellhaft-typologische denn eine geschichtlich-wissenschaftliche Relevanz zu besitzen (vgl. dazu auch Tepe, 1993, S. 15/16).

Vorrangstellung zu. Dies ergibt sich aus dem aktiven Charakter des Starken, aus dem Umstand, dass wesentliche Charaktereigenschaften der Sklavenmoral erst aus gesellschaftlicher Assoziation resultieren und aus der einseitigen Abhängigkeit des Sklaven. Die unterschiedlichen Bewertungsmuster von Herren- und Sklavenmoral können als hervorragendes Beispiel für Nietzsches anti-dialektische Auffassung von Philosophie dienen. Denn anders als bei Hegels „Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik“³¹⁸ ist das Verhältnis von Nietzsches ‚Herren‘ und ‚Sklaven‘ nicht wechselseitig. Nietzsche ersetzt mit seinem anti-dialektischen Gestus eine dualistische durch eine pluralistische³¹⁹ Sicht der Dinge und verabschiedet somit auch jegliche Teleologie.³²⁰ Der Sklave ist – wie schon angesprochen – in seiner Identitätsfindung auf den Herren angewiesen, der Herr bedarf dagegen nicht des Sklaven, um sich zu bejahen. Das dialektische Moment geht also nur vom Schwachen aus. Deleuze kommt bezüglich der Dialektik zu dem Schluss: „Die Dialektik als Ideologie des Ressentiments.“³²¹

Mit der Vergesellschaftung durch den Sklaven kommt auch die Religion ins Spiel. Wenn Nietzsche sich mit Religionen befasst, geht es ihm um eine bestimmte Form:

Ich habe in meiner ‚Genealogie der Moral‘ zum ersten Male den Gegensatz-Begriff einer *vornehmen* Moral und einer Ressentiment-Moral psychologisch vorgeführt, letztere *aus dem Nein* gegen die erstere entsprungen: aber dies ist die jüdisch-christliche Moral ganz und gar.³²²

Entsprechend ist der Kampf der Herren- gegen die Sklavenmoral auch ein Kampf der „Priesterkaste“ gegen die „Kriegerkaste“, wobei Nietzsche die Priester als die „bösesten Feinde“ ansieht, „weil sie die ohnmächtigsten sind. Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Hass in’s Ungeheure und Unheimliche, in’s Geistigste und Giftigste“.³²³ Der Priester kommt ins Spiel, wenn sich die Schwachen in Gesellschaft als ‚Herde‘ organisieren und dient dann als ihr ‚Hirte‘:

Der asketische Priester muss uns als der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Heerde gelten: damit erst verstehen wir seine ungeheure historische Mission. Die *Herrschaft über Leidende* ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück.³²⁴

Die Sklavenmoral findet ihre Organisation in der ‚Herde‘, ihre Religion im Christentum und ihren ‚Hirten‘ im ‚asketischen Priester‘. Sie setzt aber auch einen speziellen Gottesbegriff voraus. Im Falle des Christentums handelt es sich um einen dem Juden-

³¹⁸ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg, 1952, S. 141: „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, in dem und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ Die Notwendigkeit der Anerkennung gilt für Herr und für Knecht. Vgl. dazu auch Deleuze, 1991, S. 15.

³¹⁹ Deleuze, 1991, S. 13: „Der Pluralismus weist zuweilen einen Schein von Dialektik auf; doch ist er deren wildester, deren einzig tiefer Gegner. Deshalb müssen wir den entschieden anti-dialektischen Charakter der Philosophie Nietzsches ernst nehmen.“

³²⁰ Zur Anti-Teologie Nietzsches vgl. Abel, Günther: Nietzsche: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Aufl., Berlin, New York, 1998, S. 133 –139.

³²¹ Deleuze, 1991, S. 133.

³²² Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*. Fluch auf das Christentum. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 192 (im Folgenden zitiert als *AC*).

³²³ Nietzsche, *GM*, S. 266/267.

³²⁴ Nietzsche, *GM*, S. 372.

tum nur entliehenen Gott³²⁵, dabei meint Nietzsche: „Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eigenen Gott.“³²⁶ Der christliche Gott ist ein Gott der Verneinung, ein Gott der Kranken und Schwachen:

Gott zum *Widerspruch des Lebens* abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges *Ja* zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des ‚Diesseits‘, für jede Lüge vom ‚Jenseits‘! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!³²⁷

Der Starke dagegen bejaht das Dasein, weil er nicht an seinem Dasein leidet. Er muss sich kein ‚Jenseits‘ imaginieren, in welches er all seine Hoffnung auf eine Existenz ohne Leiden projiziert. Er bejaht noch das Leiden, weil er es erträgt.

Obwohl Nietzsche ein Primat der Herrenmoral annimmt³²⁸ und ihr auch klar seine Sympathie bekundet, lässt sich doch nicht sagen, dass Nietzsche die Sklavenmoral oder die Religion allgemein ablehnt. Er äußert zwar scharfe und bisweilen polemische Kritik, dennoch billigt er beiden eine gewisse Funktion zu. So erklärt Nies:

... daß die Institutionalisierung der ‚Sklaven-Moral‘ als der herrschenden Wertungsweise von Nietzsche zwar einerseits als ‚Verhängnis‘, als das ‚ganz Unerträgliche‘ beurteilt wird, da aus dieser Institutionalisierung letztlich ein ‚Rückgang der Menschheit‘ und ein Niedergang des Lebens selbst resultiert; andererseits jedoch wird diese Institutionalisierung von Nietzsche in ihrer Notwendigkeit für die Ausbildung und Verstärkung des Geistes (auch der Vernunft) begriffen und durchaus positiv bewertet.³²⁹

Ähnliches gilt für die Religion, die in den richtigen Händen wichtige Funktionen übernehmen kann, indem sie die Macht der Herrscher sichert, das Volk erzieht oder zur Befriedigung des einfachen Volkes dient.³³⁰ Vor allem das „asketische Ideal“³³¹ der christlichen Religion war bislang notwendiges „Zuchtmittel“ und „der *asketische Priester* hat bis auf die neueste Zeit die widrige und düstere Raupenform abgegeben, unter der allein die Philosophie leben durfte und herumschlich“³³².

³²⁵ Nietzsche ist Judentum und Christentum gegenüber gleich negativ eingestellt. Trotz seiner häufig eindeutig antisemitischen Aussagen sieht Nietzsche im Judentum doch eine Art von ‚Originalität‘ gegeben. Das Christentum stellt dagegen nur eine „Copie“ dar (vgl. Nietzsche, *AC*, S. 192).

³²⁶ Nietzsche, *AC*, S. 182.

³²⁷ Nietzsche, *AC*, S. 185.

³²⁸ Die Schöpfungskraft der Sklavenmoral besteht lediglich darin, bestehende Werte umzuwerten. Tepe, 1993, S. 159: „Nietzsches Geschichtskonstruktion ist, der Struktur nach, eine ‚Entfremdungstheorie‘. Diese ‚Metaerzählung‘ erzählt vom Verlust und vom möglichen Wiedergewinn der ‚natürlichen‘ Ordnung. Seine welthistorische Mission sieht Nietzsche darin, die ‚vornehmeren Ideale‘ erneut zur Geltung zu bringen.“ Tepe betont gleichzeitig den aus ideologiekritischer Sicht problematischen Charakter der Annahme einer ‚natürlichen Ordnung‘.

³²⁹ Nies, 1991, S. 230/231.

³³⁰ Vgl. Nietzsche, *JGB*, S. 79/81.

³³¹ Nietzsche, *GM*, S. 352: „Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armuth, Demuth, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller grossen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an, – man wird darin alle drei bis zu einem gewissen Grade immer wiederfinden.“

³³² Nietzsche, *GM*, S. 360. Auch Irion, 1992, S. 86 kommt bezüglich des asketischen Ideals zu dem Schluss: „Gerade das ‚asketische Ideal‘, das hinsichtlich des Nihilismusproblems eine zentrale Stellung innehat, entpuppt sich so bei genauerer Betrachtung als eine Verneinung des Lebens, die sehr wohl dessen Steigerung bewirken kann.“

Die Sklavenmoral ist durch Merkmale wie ‚Nützlichkeits- und Sicherheitsdenken‘, ‚Klugheit‘ und ‚Selbsterhaltung‘ charakterisiert und somit durch Elemente, derer der Herr zumindest teilweise auch bedarf, selbst wenn er sie nicht so überbetont wie der Sklave. Nietzsches Ablehnung der Sklavenmoral ist nicht total, sondern vor allem gegen ihre Verabsolutierung gewendet:

Wesentlicher als das Faktum, daß Nietzsche für die Herrenmoral Partei ergreift, ist für uns die Art und Weise, wie er seinen Entschluß begründet. Er behauptet nämlich nicht, die Herrenmoral sei die einzig richtige oder die beste – er entschließt sich für sie, weil es ihrer *heute* bedarf gegen das bedrohliche Wuchern der Herdenmoral.³³³

Nietzsche wendet sich wieder gegen Dogmatik und möchte dagegen die Möglichkeit einer anderen Perspektive wahren. Die Ausschließlichkeit einer Sichtweise wäre selbst wieder Signum der Sklavenmoral. Problematisch werden die Religionen eben dann, wenn sie nicht mehr „als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und *souverän* walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen“³³⁴, wenn „das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert“³³⁵. Die Herrschaft übernimmt – fern von bloßer Seelsorgertätigkeit – der Priester, dessen „Reich“ die „*Herrschaft über Leidende* ist“³³⁶. Entsprechend scheint sich beim Thema ‚Moralkritik‘ die Einordnung Nietzsches in die zweite Gruppe von Ideologiekritik anzubieten. Es bilden nicht mehr erkenntnismäßige Defizite oder mangelnde Einsicht in die Mechanismen der Sprache den Auslöser für Vorurteile oder Illusionen, vielmehr provoziert der Kampf zwischen Priesterkaste und Kriegerkaste³³⁷ Fragen von gesellschaftlicher Relevanz nach Macht und absichtlicher Täuschung. Die bewusste Verfälschung, die Lüge und das *Ressentiment* kommen allgemein durch den sich verstellenden Sklaven und speziell durch den Priester ins Spiel, denn „das Recht zur Lüge und die Klugheit der ‚Offenbarung‘ gehört dem Typus Priester an“³³⁸. Dies zeigt sich besonders in Paulus‘ Zurechtmachungen des Christentums in *AC*.³³⁹ Nietzsche entwickelt eine eigene Form der Priestertrugtheorie, wenn auch mit anderen Vorzeichen als die französischen Aufklärer Helvétius und Holbach³⁴⁰. Mit der Unterscheidung zwischen ‚Herren- und Sklavenmoral‘ ist ein Instrument der Analyse geschaffen, mit dem ein jedes Ding bewertet werden kann. Zwischen ‚vornehm‘ und ‚niedrig‘, ‚aktiv‘ und ‚reaktiv‘, ‚stark‘ und ‚schwach‘ gibt es kein Mittleres mehr. Die Dinge haben in gewissem Sinne auch ihre Neutralität, Selbstverständlichkeit und Ursprünglichkeit verloren. Sie sind nur noch bloßer Ausdruck einer dieser beiden Kräfte.

³³³ Kouba, Pavel: *Die Vernunft als moralisches Phänomen*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter, Band 19, Berlin, New York, 1990. S. 21.

³³⁴ Nietzsche, *JGB*, S. 81.

³³⁵ Nietzsche, *GM*, S. 270.

³³⁶ Nietzsche, *GM*, S. 272.

³³⁷ Vgl. Nietzsche, *GM*, S. 266. Nietzsche, *GM*, S. 285 erklärt weiter: „Kommen wir zum Schluss. Die beiden *entgegengesetzten* Werthe ‚gut und schlecht‘, ‚gut und böse‘ haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden gekämpft; und so gewiss auch der zweite Werth seit langem im Übergewichte ist, so fehlt es doch auch jetzt noch nicht an Stellen, wo der Kampf unentschieden fortgekämpft wird.“

³³⁸ Nietzsche, *AC*, S. 239.

³³⁹ Nietzsche, *AC*, S. 215/216: „Der ‚frohen Botschaft‘ folgte auf dem Fuss die *allerschlimmste*: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter‘, das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses.“ Vgl. auch Kittler, 2000, S. 163 –165.

³⁴⁰ Vgl. Lieber, 1985, S. 27 – 32.

2. 4. 2. Die Methode der Genealogie

Das Verfahren der Genealogie ist Nietzsches bevorzugtes Analysemittel, wenn es um die Frage der Herkunft oder Entstehung eines Dings oder eines Sachverhalts geht. Es ist die Methode, mit der er Genesis gegen Geltung setzt und Verabsolutierungen, Hypostasierungen oder Ontologisierung durch den Aufweis historischer Kontingenzen relativiert. Diese Analyse können herkömmliche Formen der Geschichtsschreibung nicht leisten, da sie zwar geschichtliche Wandlungen nachzeichnet, ihr aber das Wesen eines Dings unwandelbar scheint. Der Ursprung wird im metaphysischen Sinne immer als ein „Wunder-Ursprung“³⁴¹ behandelt, denn die „Menschheit liebt es, die Fragen über Herkunft und Anfänge sich aus dem Sinn zu schlagen“³⁴². Der Ursprung liegt vor aller Welt, aller Geschichte, aller Zeit und ist zugleich „der Ort der Wahrheit“³⁴³, wieso ihn also noch befragen? Gerade zur Absicherung höchster Werte muss unter der metaphysischen Perspektive ein reiner, unteilbarer Ursprung gefordert werden. Ziel und Zweck einer Sache stehen von Beginn an fest. Die „höchsten Dinge“ sind *causa sui*, „das Höhere *darf* nicht aus dem Niederen wachsen, *darf* überhaupt nicht gewachsen sein“:

Moral: Alles, was ersten Ranges ist, muss *causa sui* sein. Die Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweifelung. Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene – das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich *causa sui* sein.³⁴⁴

Mit der Genealogie entwirft Nietzsche in *GM* ein Gegenprogramm, welches genau diese Setzungen der Metaphysik bezweifelt. Anlässlich der Frage nach der Genealogie der Moral interessiert ihn zunächst, wie andere Gelehrte sich bislang dieses Problems angenommen haben und kommt wieder zu dem Schluss, dass die eigentliche Genealogie noch nicht geleistet wurde. Nietzsche richtet seine Kritik besonders gegen die englischen Utilitaristen, die die Entstehung der Moral durch Nützlichkeits erwägung erklären:

Man hat ursprünglich – so dekretieren sie – unegoistische Handlungen von Seiten Derer gelobt und gut genannt, denen sie erwiesen wurden, also denen sie *nützlich* waren; später hat man diesen Ursprung des Lobes *vergessen* und die unegoistischen Handlungen einfach, weil sie *gewohnheitsmäßig* immer als gut gelobt wurden, auch als gut empfunden – wie als ob sie an sich etwas Gutes wären.³⁴⁵

Nietzsche wirft den Moralgenealogen ein „Hypothesenwesen *in's Blaue*“ vor, dabei sei ihre Farbe doch „das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit“.³⁴⁶ Die utilitaristische Ableitung tastet den Wert ‚gut‘ nicht an, für sie haben sich Sinn und Zweck nicht geändert. Die Untersuchung ist nur scheinbar historisch.

³⁴¹ Nietzsche, *MA*, S. 23.

³⁴² Nietzsche, *MA*, S. 24.

³⁴³ Vgl. Foucault, 1974, S. 86/87.

³⁴⁴ Nietzsche, *GD*, S. 76. Vgl. auch Kouba, Pavel: *Die Vorurteile der Philosophen. Reflexionen zu Nietzsches Vernunftkritik*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter, Band 23, Berlin, New York, 1994, S. 170.

³⁴⁵ Nietzsche, *GM*, S. 258/259. Nietzsches eigenes Konzept von ‚gut‘ wurde im vorherigen Abschnitt dargelegt.

³⁴⁶ Nietzsche, *GM*, S. 254.

Durch einen Blick auf die Herkunft der Strafe erklärt Nietzsche nun wesentliche Gedanken der Genealogie. Die herkömmliche Moral-Genealogie nimmt einen Zweck der Strafe an und setzt ihn als Ursache. Dagegen fordert Nietzsche:

Der ‚Zweck im Rechte‘ ist aber zu allerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden: vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen *sein sollte*, – dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen.³⁴⁷

Der Grund für die Einführung oder Schaffung einer Sache, die Bedingungen die zur Entstehung eines Dings führten, sind nicht notwendig durch ihren heutigen Zweck zu erklären. Das Ding ist in seiner Geschichte Wandlungen unterworfen. Diese Veränderungen betreffen aber nicht, wie in der herkömmlichen Historie, nur Akzidentielles, sondern mit dem Zweck ändert sich auch Essentielles. Sofort drängt sich die Frage auf, was diese grundlegenden Veränderungen hervorruft, denn dass eine planvolle menschliche Absicht hinter solchem Wechsel steckt, stellt für Nietzsche keine Option dar. Entschiede in dieser Frage der Mensch, hätte jedes Ding, seiner Illusion gemäss, nur einen einmaligen, unveränderlichen Sinn. So betont Nietzsche aber:

... dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neuinterpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.³⁴⁸

Der Zweck einer Sache ändert sich dann, wenn er von einer Macht, nach ihrem Maß, neu interpretiert oder ausgelegt wird. Eine Neuorientierung oder Reformulierung geschieht, wenn „ein Wille zur Macht über ein weniger Mächtiges Herr geworden ist“.³⁴⁹

³⁴⁷ Nietzsche, *GM*, S. 313.

³⁴⁸ Nietzsche, *GM*, S. 313/314.

³⁴⁹ Nietzsche, *GM*, S. 314. Mit dem Begriff ‚Wille zur Macht‘ ist eines der wesentlichen Elemente von Nietzsches eigener Konzeption eingeführt, welche er den Auffassungen der Metaphysik alternativ entgegenstellt. Der ‚Wille zur Macht‘ hat vielfache Konsequenzen in Bezug auf andere Elemente seiner Philosophie wie ‚Herren- und Sklavenmoral‘, ‚Perspektivismus‘, ‚Übermensch‘. Sicherlich ist hier nicht der Ort, um die zahlreichen Facetten zum Thema ‚Wille zur Macht‘ darzulegen. Einen guten Überblick auch bzgl. der Diskussion zu diesem Begriff bietet Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980. Müller-Lauter betont die „Vielheit der Willen zur Macht“ (S. 259): „Die Welt‘ ist *Chaos*, wie Nietzsche sagt: Gesetzlosigkeit von Aggregationen und Disgregationen von Kräften. Da *die* Welt nicht ein *organisiertes* Ganzes ist, so gibt es auch nicht *den* Willen zur Macht als das diese konstituierende *ens metaphysicum*. Es existieren nur Vielheiten von Willen zur Macht, *der* Wille zur Macht existiert nicht.“ Vgl. zu diesem Komplex auch Elm, Ralf: *Der Wille zur Macht und die Macht der Geschichte bei Nietzsche und Heidegger*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 3. Bd. Berlin, 1995. Nietzsche dynamisiert die Statik der Metaphysik. Der ‚Wille zur Macht‘ ist ein Kampf von Kräften. Es gibt in diesem Weltbild keine Letztelemente, keine Atome, sondern nur noch Zusammenschluss und Auflösung von Kraftquanten. Der ‚Wille zur Macht‘ ist dabei zunächst aktives, auf ständige Steigerung ausgerichtetes Prinzip, welches nicht nach Selbsterhaltung trachtet und seine Kräfte eher verwendet, denn sie an Nützlichkeitskriterien zu orientieren. Vgl. dazu Abel, Günther: *Nietzsche contra*

Die Kämpfe auf der Ebene von Kraftquanten, die Orientierung an Kräfteverhältnissen unterlaufen die metaphysischen Setzungen von ‚Subjekt‘, ‚Kausalität‘, ‚Freier Wille‘. Diese erweisen sich als bloß oberflächliche Kristallisationen, die ihre illusorische Existenz den Verführungen der Grammatik verdanken.³⁵⁰ Entsprechend muss die Genealogie, will sie echte Alternative sein, die Fehler einer der Metaphysik verhafteten Historie vermeiden. Historie dient der Genealogie dabei in erster Linie dazu, „die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben“, denn „Begriffe wie *Entstehung* oder *Herkunft* bezeichnen besser als *Ursprung* den eigentümlichen Gegenstand der Genealogie“.³⁵¹ Form und Sinne einer Sache werden liquidiert in der Diskontinuität stetig neuer Überwältigungen³⁵². Entsprechend halten Pluralismus und Perspektivismus Einzug in das Feld der Geschichtsschreibung. Der überhistorische Standpunkt der Metaphysik, der die bisherige Historie nachträglich große Zusammenhänge und Finalitäten konstruieren lässt, weicht einer anti-teleologisch ausgerichteten Sichtweise, welche die Ereignisse in ihrer Singularität belässt und sie gleichsam nominalistisch behandelt. Die Konzentration auf Kräfteverhältnisse hält demgegenüber nicht mehr an den großen Ereignissen fest wie z. B. Kriegen oder vermeintlich epochalen Entscheidungen eines Souveräns. Dies wären ebenfalls nur Oberflächensymptome vom Range der Metaphysik. Es geht um eine Geschichte der kleinen Ereignisse, der ‚Verschmutzung‘ eines reinen Ursprungs durch die Mannigfaltigkeit der vielen kleinen, fremden³⁵³ Ursachen:

Die ‚wirkliche‘ Historie lässt das Ereignis in seiner einschneidenden Einzigkeit hervortreten. Mit Ereignis ist nicht eine Entscheidung, ein Vertrag, eine Regierungszeit oder eine Schlacht gemeint, sondern die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses, der Sturz einer Macht, die Umfunktionierung einer Sprache und ihre Verwendung gegen die bisherigen Sprecher, die Schwächung, die Vergiftung einer Herrschaft durch sie selbst, das maskierte Auftreten einer anderen Herrschaft.³⁵⁴

Die Genealogie kann auf den „historischen Sinn“ nicht verzichten. Er bildet sogar die Pflicht eines jeden Philosophen.³⁵⁵ Aber nur wenn dieser Sinn alte metaphysische Pro-

„Selbsterhaltung“. *Steigerung und ewige Wiederkehr*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter (u. a.), Band 10/11, Berlin, New York, 1981/1982. Abel gelingt es in seinen Texten über Nietzsche, die auf den ersten Blick widersprüchlichen Konzepte von ‚Wille zur Macht‘ und ‚Ewiger Wiederkehr‘ konsistent darzustellen.

³⁵⁰ Vgl. Müller-Lauter, 1980, S. 261 – 263.

³⁵¹ Foucault, 1974, S. 88. Der Begriff ‚Herkunft‘ bezieht sich bei Foucault auf Fragen der Rasse, der Erbschaft und der Zucht. ‚Entstehung‘ gibt dagegen eher die Entstehungsbedingungen innerhalb eines „bestimmten Kräfteverhältnisses“ (S. 92) an, seinen Einbruch in die scheinbare Kontinuität der Geschichte. Entscheidend ist die Frontstellung beider Termini gegen die Annahme eines reinen Ursprungs.

³⁵² Deleuze, 1991, S. 9: „Einem Ding kommen so viele Sinne zu, wie Kräfte fähig sind, sich seiner zu bemächtigen.“

³⁵³ Foucault, 1974, S. 86: „Daß es hinter allen Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt: nicht ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist“

³⁵⁴ Foucault, 1974, S. 98.

³⁵⁵ Nietzsche, *MA*, S. 24: „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse.“ Nietzsche erteilt der Vorstellung eines Wesens des Menschen eine Abfuhr. Was hier als Wesen angenommen wird, ist nur Ergebnis einer Zucht.

jektionen aufgibt und den Wechsel auch der Wesen zulässt, kann sich die Historie mehr als Nutzen denn als Nachteil für das Leben erweisen.

2. 4. 3. Genealogie und Subjektivität

In der zweiten Abhandlung „Schuld“, ‚schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes“ von *GM* entwirft Nietzsche einen Zusammenhang von ‚Strafe‘, ‚Sozialisation‘ und ‚Gewissen‘. Der Sachverhalt wird durch den Umstand zusätzlich kompliziert, dass Nietzsche diese thematische Mischung teils unter moralischer, teils unter außermoralischer Perspektive betrachtet. Das Bemühen um eine Genealogie der Moral erfordert dabei zunächst die „Obduktion“³⁵⁶ des Leibes. Der Genealoge verortet in ihm die Problematik der Herkunft. Am Leib lassen sich frühere Ereignisse, lange Züchtung, Kultur und Dekadenz ablesen:

Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein (während die Sprache sie notiert und die Ideen sie auflösen). Am Leib löst sich das Ich auf (das sich eine substantielle Einheit vorgaukeln möchte). Er ist eine Masse, die ständig abbröckelt. Als Analyse der Herkunft steht die Genealogie also dort, wo sich Leib und Geschichte verschränken. Sie muß zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist und wie die Geschichte am Leib nagt.³⁵⁷

Ziel der Moral, der Sitte, ist immer erst der Leib. Das Bewusstsein ist gegenüber dem Leib abgeleitet, nur ein Signum, dem die Genealogie nachspürt. Der Zweck von Zucht und Züchtigung ist es, ein „Thier heranzuzüchten, das *versprechen darf*“³⁵⁸. Der Mensch soll aus der instinktgeleiteten Bewusstlosigkeit des Tieres zur Verantwortlichkeit erzogen werden. Hierzu ist es notwendig, zuerst die aktive Kraft des Vergessens, Zeichen von starker Gesundheit und Lebenskraft, durch ein Gedächtnis zu ersetzen. Um logisch denken, effektiv handeln und versprechen zu können, in der Lage zu sein die Zukunft zu planen, muss der Mensch erst selbst berechenbar gemacht werden. Dies geschieht „mit Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke“, die den Menschen formt, bis er verantwortlich genannt werden darf:

Stellen wir uns dagegen an’s Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, *wozu* sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveräne Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schließt sich aus), kurz den Menschen des eigenen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* ...³⁵⁹

Nietzsches Beurteilung des Vorgangs scheint hier nur auf den ersten Blick wohlwollend. Die errungene Autonomie ist nur eine scheinbare. Vielmehr erweist sich das ‚souveräne Individuum‘ erstens nur als eine Art Nebenprodukt eines vorgängigen Prozesses und hat zweitens eine Moralisierung durchlaufen, der Nietzsche grundsätzlich kritisch gegenübersteht. Diese Einschätzung klärt sich durch einen Blick auf Nietzsches Genealogie des Gedächtnisses und der Schuld.

³⁵⁶ Vgl. Günzel, 2000, S. 114.

³⁵⁷ Foucault, 1974, S. 91/92. Kimmerle, Heinz: *Die Nietzsche-Interpretation der französischen Differenzphilosophie*. In: Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Karel Mácha. München, 1985, S. 65 erläutert: „Auf dem Leib finden wir ebenso die Spuren der Leidenschaften und Begierden, wie die der Kraftlosigkeit und Ausschweifung. Foucault sagt mit einem in der modernen französischen Philosophie viel gebrauchten Ausdruck, daß diese Spuren auf dem Leib ‚eingeschrieben‘ sind.“

³⁵⁸ Nietzsche, *GM*, S. 291.

³⁵⁹ Nietzsche, *GM*, S. 293. Vgl. dazu auch Geiß, 1993, S. 46.

Das Gefühl der Verantwortlichkeit wird vom souveränen Individuum zu einem Instinkt, genannt ‚Gewissen‘, verinnerlicht.³⁶⁰ Bei der Frage des Gewissens ist zunächst noch nicht entschieden, ob es sich um ein ‚gutes‘ oder ein ‚schlechtes‘ Gewissen handelt. Das Gewissen basiert auf dem Gedächtnis. Wie geschieht es aber, dass das Vermögen der Vergesslichkeit durch das Vermögen des Gedächtnisses ersetzt wird? Nietzsche kommt zu dem Ergebnis:

Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemotechnik errieth.³⁶¹

Martern und Leiden hinterlassen unauslöschliche Spuren. Der Grausamkeit verdankt somit das Gedächtnis seine Existenz. Der Aspekt der Grausamkeit leitet über zum Problem der Schuld und der Strafe. Die Schuld entstammt dem außermoralischen Bereich des Vertrags, des Tausches oder kurz, der Ökonomie. Der Begriff ‚Schuld‘ geht auf den der ‚Schulden‘ zurück. Entsprechend hatte auch der Strafbegriff ursprünglich eine außermoralische Bedeutung, die sich „abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit oder Unfreiheit des Willens entwickelt hat“³⁶². Einstmals dagegen diente die Strafe als Form der Vergeltung. Der Zorn wurde vergolten, indem man ihn vermittels Gewalt und Grausamkeit an seinem Schädiger ausließ. Schaden und Schulden wurden in der Währung ‚Schmerz‘ und ‚Leiden‘ zurückgezahlt. Das Konzept ist der Idee des Vertragsverhältnisses entnommen: „Hier gerade wird *versprochen*; hier gerade handelt es sich darum, Dem der verspricht, ein Gedächtnis zu *machen*; hier gerade, so darf man argwöhnen, wird eine Fundstätte für Hartes, Grausames, Peinliches sein.“³⁶³ Für den Fall seiner Zahlungsunfähigkeit kann der Schuldner verpfänden, was „er sonst noch besitzt“, seinen Leib. Nietzsche stellt sich der Frage, wieso die Grausamkeit als so großer Genuss³⁶⁴ angesehen werden konnte, dass er als angemessener Ersatz für zugefügten Schaden dienen konnte. Die Antwort verbindet Nietzsche mit einem Seitenhieb gegen die moderne Gesellschaft. Das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis ist für Nietzsche nicht primär ein gesellschaftliches Phänomen.³⁶⁵ Wenn es den heutigen Menschen unverständlich erscheint, wie Grausamkeit Genuss erzeugen konnte, dann liegt das ganz einfach daran, dass dieses dem Gemüt „zahmer Haustiere“³⁶⁶ widerstrebt, die das Recht zur Strafe nicht mehr als „Herren-Rechte“³⁶⁷ empfinden können. Mit Gemeinschaft und Gesellschaft fängt das Übel aber in gewisser Weise an. Das Verhältnis von Gesellschaft zu ihren Mitgliedern entspricht demjenigen zwischen

³⁶⁰ Vgl. Nietzsche, *GM*, S. 294.

³⁶¹ Nietzsche, *GM*, S. 295.

³⁶² Nietzsche, *GM*, S. 297.

³⁶³ Nietzsche, *GM*, S. 299.

³⁶⁴ Vgl. Nietzsche, *GM*, S. 300. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass es sich bei der Grausamkeit nicht um blinde Raserei handeln soll, sondern dass sie sich in den Schranken des Äquivalenz-Prinzips abspielt, gemäss Wert und Gegenwert im Rahmen eines Vertrages.

³⁶⁵ Nietzsche, *GM*, S. 327 nennt die Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner eine „privatrechtliche“.

³⁶⁶ Nietzsche, *GM*, S. 301.

³⁶⁷ Nietzsche, *GM*, S. 300. Nietzsche, *GM*, S. 302 betont die frühere Bedeutung der Grausamkeit: „Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist soviel *Festliches*.“

dem Gläubiger und seinen Schuldern.³⁶⁸ Die vertragsgemäße Zurechtmachung des Schuldners erfordert in diesem Fall, ihn durch die Installation eines ‚schlechten Gewissens‘ berechenbar zu machen. Die gesellschaftsgefährdenden Instinkte müssen abgewehrt, umgeleitet werden: „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.“³⁶⁹ Diese Verinnerlichung bildet den Ursprung des schlechten Gewissens. Dabei handelt es sich beim ‚schlechten Gewissen‘ natürlich um mehr als bloße Gedächtnisfunktion, nämlich um ein „*Leiden des Menschen am Menschen, an sich*“³⁷⁰ und natürlich wieder um eine Erfindung des Ressentiments³⁷¹. Dieser Prozess ist aber zugleich eine Bedingung der Möglichkeit für die Entwicklung des oben erwähnten souveränen Individuums, welches auf „Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursache und Wirkung“ oder anders auf das ‚Bewusstsein‘ reduziert wird.³⁷²

Damit lassen sich drei Ergebnisse der Genealogie des Gewissens, der Strafe und der Schuld festhalten. Erstens haben sich Zweck und Funktion der drei genannten Bereiche im Laufe der Zeit gewandelt.³⁷³ Als wesentlicher Einflussfaktor erweist sich dabei zweitens die Moral des Ressentiments im Mantel der Gesellschaft. Die im Abschnitt B. 4. 1. dargelegte Unterscheidung zwischen Herren- und Sklavenmoral findet also auch bei der Methode der Genealogie Anwendung. Beide Aspekte überschneiden sich. Was Nietzsche mit seiner genealogischen Arbeit in den verschiedenen Bereichen zu Tage fördert, ist häufig der Wechsel von einer durch Herrenmoral in eine durch Sklavenmoral bestimmten Epoche. Mit der Unterscheidung zwischen beiden Arten von Moral bewertet er dagegen den Zustand einer Sache. Das souveräne Individuum ist drittens nur ein Nebenprodukt der Vergesellschaftung, die Annahme eines transzendentalen Subjekts erweist sich einmal mehr als bloße „Ursprungs-ideologie“³⁷⁴.

Der Nutzen der gewonnenen Erkenntnis für die Ideologiekritik soll mit einem Exkurs zu Foucault verdeutlicht werden. Er greift Nietzsches Methode der Genealogie

³⁶⁸ Vgl. Nietzsche, *GM*, S. 307.

³⁶⁹ Nietzsche, *GM*, S. 322.

³⁷⁰ Nietzsche, *GM*, S. 323. Vgl. auch Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Sigmund Freud. Studienausgabe. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hrsg.). Band IX., Frankfurt a. M., 2000, S. 250: „Die Aggression wird introjiziert, 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 uns als ‚Gewissen‘ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte.“ Freuds Schrift scheint in weiten Teilen durch *GM* beeinflusst (vgl. auch Gödde, Günther: *Nietzsche und Freud*. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen „Entlarvungs-“ und „Tiefenpsychologie“. In: Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven. Johann Figl (Hrsg.), Wien, 1996. S. 34).

³⁷¹ Vgl. Nietzsche, *GM*, S. 311.

³⁷² Nietzsche, *GM*, S. 322.

³⁷³ Nietzsche, *GM*, S. 317/317 nennt die unterschiedlichsten Zwecke, denen Strafe bislang gedient hat. Entscheidend für diese Arbeit ist aber die Einsicht bezüglich der Sprache, „dass die Prozedur selbst etwas Älteres, Früheres als ihre Benützung zur Strafe sein wird“ (Nietzsche, *GM*, S. 316).

³⁷⁴ Bolz, Norbert W.: *Nietzsches Genealogie der Wissenschaften*. In: Literaturmagazin 12 Nietzsche. Herausgegeben von Jürgen Manthey. Reinbek bei Hamburg, 1980, S. 269. „Gegen Ursprungs-ideologie gerichtet, beleuchtet der Genealoge die Kontingenzen der Anfänge: indem er den Ursprung des Ich zerstreut, löst er dessen chimärische Einheit auf. Der Weg des Genealogen folgt dem Ariadnefaden des Leibes, nicht den Phantasmata des Selbstbewußtseins. Im physiologischen Labyrinth führt nur der Blick auf das Nächste weiter.“

auf und wendet sie auf das Problem ‚Strafe‘ an. Foucaults Buch „Überwachen und Strafen“³⁷⁵ ist für Geiß das Werk, „in welchem zwar Nietzsche niemals direkt Erwähnung findet, in dem aber die Patenschaft Nietzsches am deutlichsten ablesbar ist.“³⁷⁶ Die Inspiration durch Nietzsche zeigt sich aber auch in anderen Werken Foucaults. Eine parallele Lektüre von *GM* und *ÜS* lässt viele Ähnlichkeiten zwischen beiden Denkern erkennen. An dieser Stelle möchte ich mich aber auf einige wenige Aspekte beschränken.

Foucault beschreibt in *ÜS* den Wechsel von Ziel und Zweck der Strafe. Er beschreibt den sozialen Wandel vom juristischen System der Souveränität zur Disziplinargesellschaft. Im feudalen System war jedes Verbrechen zugleich ein Verbrechen gegen den Souverän. Die Macht äußerte sich sichtbar in der öffentlichen Strafe in Form von Grausamkeiten und Martern. Länge, Art und Intensität der Strafe richtete sich dabei nach Art des Verbrechens und Rang des Verbrechers und des Opfers.³⁷⁷ Mit dem Erstarken der bürgerlichen Gesellschaft ging das Recht zu Strafen vom königlichen Souverän auf das Volk über. Die Öffentlichkeit der Strafe, die Präsenz der Macht verschwand in der Diskretion einer Mikrophysik.³⁷⁸ Im Zuge einer „Humanisierung“ und Abmilderung soll sich der Fokus der Strafe vom Körper auf die Seele verschieben.³⁷⁹ Dies bedeutet aber nicht, dass der Körper aus der Betrachtung fällt; eher müsste man sagen: „Foucaults Anliegen ist es, der Körperlichkeit von Machtbeziehungen bis in ihre psychische Materialität nachzugehen.“³⁸⁰ Die Grausamkeit aber schwindet bzw. erscheint in sublimeren Formen. Gerade in der Disziplinierungsgesellschaft ist der Körper das Ziel der Normierung und Zurichtung. Mit dem politischen Übergang wandelt sich auch die Organisation der Strafgewalt. Am Ende des 18. Jahrhunderts setzt sich das Modell der „Kerkerinstitution“ durch:

Und im Projekt der Kerkerinstitution ist die Bestrafung eine Technik des Einzwängens der Individuen; sie arbeitet mit Dressurmethode, die am Körper nicht Zeichen, sondern Spuren hinterlassen: die Gewohnheit des Verhaltens; und sie setzt die Etablierung einer eigens institutionalisierten Strafgewalt voraus.³⁸¹

Der Grund für den Erfolg dieses Systems ist darin zu sehen, dass es ein „Dispositiv“³⁸² widerspiegelt, welches sich in anderen gesellschaftlichen Bereichen schon durchgesetzt hat.³⁸³ In Militär, Schulen, Werkstätten und Gefängnissen kommt es nicht mehr so sehr auf körperliche Züchtigung an. Vielmehr sollen durch Dressur-, Kontroll-

³⁷⁵ Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt, 1994 (im Folgenden zitiert als *ÜS*).

³⁷⁶ Geiß, 1993, S. 10/ 11.

³⁷⁷ Vgl. Foucault, *ÜS*, 1994, S. 46.

³⁷⁸ Vgl. Foucault, *ÜS*, 1994, S. 38.

³⁷⁹ Foucault, *ÜS*, 1994: „... es geht nicht mehr um den Körper in einem Ritual der übermäßigen Schmerzen, in einem Spiel der brandmarkenden Martern; es geht um den Geist oder vielmehr um ein Spiel von Vorstellungen, die diskret, aber mit zwingender Gewißheit im Geiste aller zirkulieren. [...] Nun wird sichtbar, was unter ‚Seele‘ zu verstehen ist: das Korrelat einer Machttechnik. Man gibt den alten Bestrafungs- ‚Anatomien‘ den Abschied.“

³⁸⁰ Lemke, Thomas: 1997. S. 92.

³⁸¹ Foucault, *ÜS*, 1994, 169/170.

³⁸² Lemke, 1997, S. 95 erläutert den Begriff: „Ein Dispositiv ist ein heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, Apparate, Gesetze, wissenschaftliche Aussagen etc. miteinander verbindet. Die Elemente können zwar ihre Positionen oder Funktionen innerhalb des Netzes verändern, sie sind jedoch einem gemeinsamen ‚strategischen Imperativ‘ untergeordnet.“

³⁸³ Foucault, *ÜS*, S. 297: „Das Gefängnis ist eine etwas strengere Kaserne, eine unnachsichtige Schule, eine düstere Werkstatt, letztlich nichts qualitativ Verschiedenes.“

und Disziplinartechniken, die auf kleinste Bewegungen und Verhaltensweisen zielen, nützliche Individuen produziert werden:

Die schöne Totalität des Individuums wird von unserer Gesellschaftsordnung nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum darin dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert. Wir sind weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen.³⁸⁴

Mit der stärkeren Herausbildung einer neuen Form politischer Macht, dem modernen Staat, erfahren die sich ausbreitenden Disziplinierungstechniken eine Ergänzung. Die politische Rationalität wird aber unterschätzt, wenn man in ihr ein Verfahren sieht, welches sich nur um die Allgemeinheit kümmert und sich für die Individuen nicht interessiert. Dagegen muss betont werden, „daß die Macht des Staates (und das ist einer der Gründe für ihre Stärke) eine zugleich individualisierende und totalisierende Form der Macht ist“³⁸⁵ Dies erreicht der Staat durch den Einsatz einer alten christlichen Machttechnik, der „Pastoralmacht“, die er nach seinen Bedürfnissen modifiziert.³⁸⁶ Die Pastoralmacht richtet sich auf das ‚Seelenheil‘. Sie muss die Seelen der Individuen erforschen, „erstreckt sich über das gesamte Leben und begleitet es ununterbrochen; sie ist mit einer Produktion von Wahrheit verbunden, der Wahrheit des Individuums selbst“.³⁸⁷ Dies zeigt sich besonders, als im 18. Jahrhundert die Sexualität in den Blickpunkt unterschiedlichster Diskurse rückt. Fern davon, ‚Sexualität‘ einfach zu unterdrücken, produziert die Pastoralmacht ein spezifisches Wissen. Die Individuen müssen alles gestehen und ausführen, ihre Geheimnisse und Gedanken preisgeben. Eine Machtform führt zu einem spezifischen „Macht-Wissen“³⁸⁸. Das Wissen über die Sexualität ist deswegen so bedeutsam, weil zu diesem Zeitpunkt ebenfalls bevölkerungspolitische Aspekte³⁸⁹ an Bedeutung gewinnen und zum Ziel einer Biopolitik werden. Die Biopolitik tritt als zweiter Pol der Macht zu den Disziplinierungstechniken hinzu. Gemeinsam verschieben beide Pole den Zugriff der Macht vom Tod auf das Leben:

Die Installierung dieser großen doppelgesichtigen – anatomischen und biologischen, individualisierenden und spezifizierenden, auf Körperleistungen und Lebensprozesse

³⁸⁴ Foucault, *ÜS*, S. 278/279.

³⁸⁵ Foucault, o. J., S. 24. An anderer Stelle bekräftigt Foucault, Michel: *Die politische Technologie der Individuen*. In: Technologien des Selbst. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1993, S. 186: „Ich glaube, das wichtigste Kennzeichen unserer politischen Rationalität ist, daß die Integration des Individuums in eine Gemeinschaft oder in eine Totalität aus der stetigen Korrelation zwischen einer wachsenden Individualisierung und der Stärkung eben dieser Totalität resultiert.“

³⁸⁶ Vgl. Foucault, o. J., S. 23.

³⁸⁷ Foucault, o. J., S. 24.

³⁸⁸ Lemke, 1997, S. 97: „Macht funktioniert ebenso wenig als Begrenzung oder Behinderung von Wissen wie andererseits Wissen als Maskierung oder Manifestierung von Macht auftritt; Macht verhindert oder unterdrückt weniger die Formierung von Wissen, sondern stimuliert und produziert es.“

³⁸⁹ Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*, 2. Aufl. Hamburg, 1992, S. 82: „Im 18. Jahrhundert weckten dann bevölkerungspolitisch-administrative Maßnahmen das Interesse für Gesundheit, Ernährung, Lebensdauer, Arbeitsfähigkeit und Fruchtbarkeit der Bevölkerung, für Daten also, die – am Schritt von Ökonomie und Biologie – die Aufmerksamkeit zunehmend auf die Sexualität lenkten.“

bezogenen –Technologie charakterisiert eine Macht, deren höchste Funktion nicht mehr das Töten sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist.³⁹⁰

Die Repression einer Todesdrohung durch den Souverän ersetzen die beiden neuen Machttechniken durch die Produktion von Leben.

Die Parallelen zwischen Nietzsche und Foucault sind offensichtlich. Beide Denker untersuchen die Strafe unter der genealogischen Perspektive ihres wandelbaren Zwecks. Dabei zeigt sich, dass die vermeintliche Humanisierung und Milderung der Strafe, der wissenschaftliche Fortschritt und Erkenntnisgewinn, nur eine neue Strategie der Macht darstellen und um den Preis einer größeren Verfügbarmachung der Individuen erkaufte wird.³⁹¹ Zugleich bietet sich hier zum ersten Mal die Einordnung Nietzsches in die dritte Gruppe an. Eine neue Form von Macht wird von Nietzsche und Foucault beschrieben, die nicht mehr repressiv hindert - die Repressionshypothese war ja gerade ein Kritikpunkt Foucaults an der herkömmlichen Ideologiekritik³⁹² sondern produktiv wirkt.

Damit verbunden ist aber auch ein neuer Begriff des Subjekts. Denn das Ziel der Macht ist eben die Subjektivität. Nietzsches ‚soveränem Individuum‘ als Folge einer langen Zucht entspricht Foucaults Begriff des ‚Subjekt‘ im Sinne einer unterworfenen Individualität. Die einzige Gegenstrategie, dies gilt für Nietzsche und für Foucault, kann darin bestehen, neue „Formen der Subjektivität“ zu erfinden, um dem „double bind“ aus „Individualisierung und Totalisierung“³⁹³ zu entgehen.³⁹⁴

2. 4. 4. Sprache und Moral

Als Konsequenz aus dem Aufweis der beiden Analyse-Instrumente ‚Sklaven- und Herrenmoral‘ und ‚Genealogie‘ ist nun eine erneute Untersuchung von Nietzsches Erwägungen in Bezug auf Sprache und Bewusstsein (Kapitel B. 3.) notwendig geworden. Wenn alle Dinge und Sachverhalte als Wirkungen einer entweder aktiven oder reaktiven Kraft anzusehen sind, stehen Bewusstsein und Sprache nicht mehr als alternativlose, unverrückbare Entitäten dar. Mit anderen Worten tritt zu dem bereits schon engen Zusammenhang beider der Aspekt der Moral hinzu.

Die Analyse der Grammatik, der sprachlich bestimmten Operationen des Bewusstseins, führte zu dem Ergebnis, dass sich die wesentlichen Elemente logischer Urteilsbildung aus der Ich-Projektion ableiten lassen. Der Glaube an Kausalität, Freiheit des Willens, Beständigkeit der Dinge verdankt sich der Ich-Konzeption. Diese scheinbar grundsätzliche Disposition erlaubt es dem Menschen, zu mehr oder minder endgültigen Ergebnissen zu kommen und den Dingen Sinn zuzusprechen. Damit verbunden ist aber auch die Forderung nach Wahrheit. Der Mensch wählt bei seiner Interpretation nicht einfach nur aus mehreren Möglichkeiten aus. Er muss für seine Selektion

³⁹⁰ Foucault, *W&W*

³⁹¹ Geiß, 1993, S. 44: „Was als Strafmilderung, Humanisierung im Zuge der Aufklärung oder als Auswirkung der Freiheit -; Gleichheit-, Brüderlichkeitsforderungen der Revolution im Bereich der Strafverfolgung gesehen werden könnte, ist für Nietzsche wie für Foucault Folge bürgerlicher Machtübernahme, die entweder als Rückfall gedeutet oder aber mit größerer Zurückhaltung beobachtet wird. Ist bei Nietzsche hier von Fall in den Nihilismus die Rede, so ist von Foucault schon durch die jeweilige Setzung der Führungszeichen, wenn von „Mäßigung“ und ‚Milde‘ gesprochen wird, Skepsis und Ablehnung deutlich gemacht.“

³⁹² Vgl. Lemke, 1997, S. 90 – 98.

³⁹³ Vgl. auch Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 13. Auflage. Frankfurt a. M., 2001, S. 19: „Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen verschiedenes geschenkt, damit es desto sicherer zum gleichen werde.“

³⁹⁴ Foucault o. J., S. 28.

gleichzeitig einen alleinigen Anspruch auf Wahrheit erheben und andere Perspektiven als unwahr ausblenden. Dabei beruhen alle unsere scheinbar unmittelbaren Gewissheiten nicht etwa auf einem unverrückbaren Fundament. Vielmehr setzen sie einen unbegründeten Glauben voraus.³⁹⁵

Dem „Ich“-Begriff, – unserem ältesten Glaubensartikel³⁹⁶ ist gleichzeitig der Glaube an Gott – als extremster Ich-Projektion – geschuldet.³⁹⁷ Die Notwendigkeit eines Glaubens, eines festen Punktes, an dem unsere Vorstellungswelt eine Stütze findet, der Projektion eines Gottes, bedeutet die Einführung moralischer Kategorien in das Feld von Bewusstsein und Sprache.³⁹⁸ Nietzsche stellt den Zusammenhang von Gott und Grammatik her: „Die ‚Vernunft‘ in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.“³⁹⁹ Philosophische Urteile werden so zu moralischen Urteilen. Sie folgen einem geschlossenen Zusammenhang, welcher keine Alternativen zulässt. Ist so die Verbindung zwischen Bewusstsein und Sprache um die Dimension der Moral erweitert, stellt sich nun die Frage, welche Art von Moral für Nietzsche in diesem Kontext vorliegt. Die Antwort gibt Nies, wenn er die Sprache explizit auf das Problem der Rangordnung bezieht und sie der Sklavenmoral zuordnet:

Diesem ‚Heerden-Instinkt‘ und seinem Bestreben nach Erhaltung, ja Stillstand verdankt sich der abgeschlossene, statische Systemcharakter der reaktiven Sprache und Moral, in der Sprache ausgeprägt vor allem als regierende ‚Philosophie der Grammatik‘ bzw. als ‚Philosophie der grauen Begriffe‘, d. h. Vernunft, in der Moral als allgemeingültiges und unveränderliches ‚Du sollst‘ des Wertungssystems von ‚Gut und Böse‘.⁴⁰⁰

Was sich in *WL* mit der Frage des Instinkts und im Paragraphen 354⁴⁰¹ der *FW* mit dem Problem des Bewusstseins bereits andeutete, findet im Spätwerk Nietzsches seine endgültige Bestimmung. Bewusstsein und Sprache verweisen erstens keineswegs im Sinne anthropologischer Grundkonstanten bloß auf ein defizitäres Erkenntnisvermögen oder eine Disposition zur Verführbarkeit durch Sprache. Vielmehr bringt die Einführung der moralischen Perspektive den Faktor ‚Macht‘ ins Spiel. Zweitens erweist sich der Typus der zugrundeliegenden Moral als reaktiv. Sklavenmoral bzw.

³⁹⁵ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 10 [19], S. 465: „*Subjekt*: das ist die Terminologie unseres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehn diesen Glauben als *Wirkung* Einer Ursache, – wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die ‚Wahrheit‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Substantialität‘ überhaupt imaginieren.“

³⁹⁶ Nietzsche, *Nachlass*, Bd. 13, 14 [79], S. 258.

³⁹⁷ Vgl. Nies, 1991, S. 178.

³⁹⁸ Nietzsche, *MR*, S. 15: „Aber nicht die *logischen* Werthurtheile sind die untersten und gründlichsten, zu denen die Tapferkeit unsers Argwohns hinunterkam: das Vertrauen auf die Vernunft, mit dem die Gültigkeit dieser Urtheile steht und fällt ist, als Vertrauen, ein *moralisches* Phänomen ...“

³⁹⁹ Nietzsche, *GD*, S. 78.

⁴⁰⁰ Nies, 1991, S. 238.

⁴⁰¹ Hödl, Hans Gerald: Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000. S. 212: „Wie in dem Aphorismus ‚Vom ‚Genius der Gattung‘ dargestellt, ist also das Bedürfnis, das hinter der herrschenden Moral liegt, dasjenige der Verähnlichung, der Gleichsetzung dasjenige des ‚Heerdenthieres Mensch‘, wie es Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* ausdrückt, wenn er die herrschende Moral als eine Erbschaft und Spätfolge des Christentums als Herdentier-Moral bezeichnet.“

Herdeninstinkt bestimmen die Sprache, die wiederum das Bewusstsein strukturiert. Drittens führt der Einsatz eines zweigliedrigen Rangordnungs-Systems, bestehend aus Sklaven- und Herrenmoral, zu der Konsequenz, der bestehenden Auffassung von Sprache und Bewusstsein mindestens eine alternative Deutung hinzuzufügen. Was Nietzsche bislang beschrieben hat, zeichnet somit nicht das Bild eines unveränderlichen Wesens von Bewusstsein oder Sprache - dies reproduzierte wieder lediglich den zu überwindenden Blickwinkel der Metaphysik - sondern nur eine mögliche Perspektive unter dem Einfluss des Ressentiments.

Deleuze zeichnet anhand des § 13 aus der ersten Abhandlung von *GM* die Reaktivität einer Grammatik des Bewusstseins nach. Nietzsche beschreibt darin die Ideologie der Schwachen anhand der Metaphorik von ‚Lämmern‘ und ‚Raubvögeln‘. Die Lämmer, Ausdruck der Schwäche unterstellen einfach, „*es stehe dem Starken frei*, schwach, und dem Raubvogel, Lamm zu sein“. ⁴⁰² Deleuze erklärt den Fehlschluss des Ressentiments:

Der Paralogismus des Ressentiments beruht darauf: *der Fiktion einer Kraft, die getrennt ist von dem, was sie kann*. Nicht zufrieden damit, sich faktisch der Aktivität zu entziehen, müssen sie auch noch das Kräfteverhältnis umkehren, sich den aktiven Kräften entgegensetzen und sich ihnen gegenüber als überlegen darstellen. ⁴⁰³

Die Schwachen führen das Konzept der Willensfreiheit ein. Und sie tun dies aus zwei Gründen. Erstens können sie den Starken als ‚böse‘ bezeichnen, denn er hätte ja seine Kraft zügeln können. Zweitens sind sie dadurch in der Lage, sich gegenüber den ‚Raubvögeln‘ als ‚gut‘ abzugrenzen, indem sie vermeintlich eine Kraft unterdrücken, über die sie tatsächlich nicht verfügen. Deleuze erklärt bezüglich dieser Umwertung durch die Schwachen: „...die reaktiven Kräfte ‚projizieren‘ ein abstraktes und neutrales Bild der Kraft“ ⁴⁰⁴. Aus Sicht der ‚Lämmer‘ beruht die Tugend der Schwachen auf dem Lob eigenen Unvermögens, während die ‚Bösartigkeit‘ der Starken auf deren Vermögen basiert. Dabei spielt sich die aktive Kraft des Starken jenseits der Unterscheidung zwischen starkem und schwachem Wille ab. ⁴⁰⁵

Die Schwachen installieren mit ihrem umgewerteten Kraftbegriff das gesamte reaktive System des Bewusstseins samt seiner Fiktionen wie Kausalität, Substanz, Atom etc. ⁴⁰⁶ Die zugrunde liegende Ideologie „hat den Glauben an das indifferente wahlfreie ‚Subjekt‘ *nötig* aus einem Instinkte der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt“. ⁴⁰⁷ Die wesentlichen Charakteristika der Sklavenmoral lassen sich gleichzeitig zur Beschreibung von Bewusstsein und Sprache heranziehen. Deswegen kann Deleuze schreiben:

Dies haben wir zu begreifen: Der Instinkt der Rache bildet die Kraft, die die Essenz dessen ausmacht, was wir Psychologie, Geschichte, Metaphysik und Moral heißen.

⁴⁰² Nietzsche, *GM*, S. 280.

⁴⁰³ Deleuze, 1991, S. 134.

⁴⁰⁴ Deleuze, 1991, S. 134.

⁴⁰⁵ Nietzsche, *JGB*, S. 35: „Gesetzt, Jemand kommt dergestalt hinter die bäurische Einfalt dieses berühmten Begriffs ‚freier Wille‘ und streicht ihn aus seinem Kopf, so bitte ich ihn nunmehr, seine ‚Aufklärung‘ noch um einen Schritt weiter zu treiben und auch die Umkehrung jenes Unbegriffs ‚freier Wille‘ aus seinem Kopfe zu streichen: ich meine den ‚unfreien Willen‘, der auf einen Missbrauch von Ursache und Wirkung hinausläuft.“

⁴⁰⁶ Vgl. Deleuze, 1991, S. 135.

⁴⁰⁷ Nietzsche, *GM*, S. 280.

Der Geist der Rache ist das genealogische Element *unseres* Denkens, das transzendente Prinzip *unserer* Weise zu denken.⁴⁰⁸

Wie bei der Frage des Selbstbewusstseins in Aphorismus 354 aus *FW* (vgl. Kapitel B. 3. 3.) erscheint die Konzeption des Bewusstseins insgesamt als reaktiv und nicht bloß eine spezielle Ausformung desselben. Was als Teil des Wesen des Menschen angesehen wird, seine Sprache, sein Bewusstsein, seine Seele, sind aus genealogischer Sicht nur Teil einer Züchtung, die zur Zeit der reaktiven Kraft gehorcht:

Jede Moral, welche irgend wie geherrscht hat, war immer die Zucht und Züchtung eines bestimmten Typus von Menschen, unter der Voraussetzung, daß es auf diesen Typus vornehmlich, ja ausschließlich ankomme: kurz, immer unter der Voraussetzung eines Typus. Jede Moral glaubt daran, daß man *mit Absicht* und Zwang am Menschen Vieles ändern (‚bessern‘) könne: - sie nimmt die Anähnlichung an den maßgebenden Typus immer als ‚Verbesserung‘ (sie hat von ihr gar keinen anderen Begriff -).⁴⁰⁹

Zum geschlossenen grammatisch-moralischen System⁴¹⁰ des Ressentiments gehört auch ein monotheistischer Gottesbegriff: Ein Gott bedeutet einen Sinn, versichert der Wahrheit. Auch dieses muss ‚angezüchtet‘ werden. Die Konsequenz, Genesis gegen Geltung oder speziell Zucht gegen Wesen zu setzen, führt Nietzsche bei der Frage der Religionskritik weiter. Für Nietzsche geht eine Kritik, die religiöse Vorstellungen als Projektionen eines metaphysischen Bedürfnisses beschreibt, nicht weit genug:

Das metaphysische Bedürfnis ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein *Nachschössl* derselben. Man hat sich unter der Herrschaft religiöser Gedanken an die Vorstellung einer ‚anderen (hinteren, unteren, oberen) Welt‘ gewöhnt und fühlt bei der Vernichtung des religiösen Wahns eine unbehagliche Leere und Entbehrung, - und nun wächst aus diesem Gefühle wieder eine ‚andere Welt‘ heraus, aber jetzt nur eine metaphysische und nicht mehr religiöse.⁴¹¹

Die Annahme eines allgemeinen metaphysischen Bedürfnisses provoziert die Annahme eines Wesens des Menschen und somit die Fortsetzung eines reaktiven Denkens, welches durch „den Tode Gottes“⁴¹² gerade überwunden werden sollte. Nietz-

⁴⁰⁸ Deleuze, 1991, S. 41. An anderer Stelle formuliert Deleuze, 1991, S. 124 noch schärfer: „Man erinnere sich, daß Nietzsche das Bewußtsein zu seiner unerläßlichen Bescheidenheit zurückrufen wollte: daß es, seiner Herkunft, Natur und Funktion nach, ausschließlich reaktiv ist.“

⁴⁰⁹ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 1 [239], S. 63. Vgl. auch Nies, 1991, S. 146.

⁴¹⁰ Nies, 1991, S. 193/194: „Vergegenwärtigt man sich, was bereits herausgestellt wurde, daß die Gottes- idee als ins Höchste gesteigerte Projektion der (grammatisch-sprachlichen) Ich-Konzeption, genauer noch des mit dieser verknüpften ‚Irrthum(s) vom Geist als Ursache‘ von Nietzsche dargestellt wird, so ist die Geschlossenheit des thematisierten Interpretationssystems evident.“

⁴¹¹ Nietzsche, *FW*, S. 494. Vgl. dazu auch Hödl, 2000, S. 206. Ungerecht wirkt der Vorwurf von Irion, 1992, S. 87, Nietzsche falle mit dieser Aussage hinter das von Schopenhauer erreichte Niveau zurück.

⁴¹² Nietzsche erklärt in dem berühmten Aphorismus „*Der tolle Mensch*“, dass es einen Unterschied bedeutet, ob man den Tod Gottes nur verkündet oder ob man auch bereit ist die Konsequenzen bis zum Ende zu denken und das gesamte metaphysisch-religiöse System abzuschaffen, also nicht nur den ‚religiösen‘ Gott. So schreibt Nietzsche, *FW*, S. 481 bezüglich des Todes Gottes: „Dieses ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen

sche wendet sich an dieser Stelle implizit gegen eine Inkonsequenz, wie sie z. B. im Denken Ludwig Feuerbachs auftritt. Feuerbach sieht zwar richtig den Gottesbegriff als eine Projektion des Menschen, geht aber von einer Wesensgleichheit aus:

*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abge sondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.*⁴¹³

Wenn Gott verschwindet, dann hat das aber auch Auswirkungen auf den Menschen, denn der Humanismus erweist sich als eine ebenso reaktive Ideologie wie die metaphysische Tradition. Dem Atheismus muss ein „theoretischer Anti-Humanismus“⁴¹⁴ folgen, weil Nietzsche gezeigt hat, „dass zwischen dem Menschen und Gott eigenartige Verwandtschaftsbeziehungen bestehen, dass sie nämlich Zwillingbrüder, sie aber zugleich auch Vater und Sohn sind, so dass mit dem Tode Gottes auch der Mensch verschwinden musste und nur der hässlichste Zwerg zurückblieb“.⁴¹⁵

Die Untersuchung des engen Komplexes zwischen Bewusstsein, Sprache und Moral entlarvt viele einstmals unverdächtige Begriffe wie ‚Subjekt‘, ‚Bewusstsein‘ oder ‚Mensch‘ als Ausdruck von Ideologie und viele scheinbar natürliche Verhaltensweisen als Ergebnis von Zucht. Ist es nunmehr problematisch geworden, mangelhafte menschliche Erkenntnisfähigkeit und Verführbarkeit durch Sprache als natürliche Defizite des Mängelwesens ‚Mensch‘ auszulegen, ist auch die Einordnung Nietzsches in die erste Gruppe von Ideologiekritik nur bedingt zutreffend. Aber auch die zweite Gruppe, die bewusste Machtanwendung thematisiert, scheint dem Kritikvorhaben nicht in vollem Maße gerecht zu werden. Somit bleibt vor allem die dritte Gruppe von Ideologiekritik, die eine bloß repressive Machtdefinition und die Gegebenheit des Subjekts nicht mehr hinnimmt, sondern nach Fragen der Produktion hin auflöst. Eine Einordnung Nietzsches in die dritte Gruppe zeigt, dass Nietzsches Ideologiekritik Elemente aller drei Gruppen enthält und zugleich das breite Spektrum seines ideologiekritischen Potentials. Nachdem als Hauptelement der herrschenden Ideologie die den Eindruck von ‚Natürlichkeit‘ hervorrufende Einschränkung auf nur eine Perspektive aufgedeckt worden ist, stellt sich die Frage nach Nietzsches Alternative, seiner Gegenkonzeption. Dieser Frage wird im nächsten Kapitel nachgegangen.

2. 5. Nietzsches Alternative

Der Blick rückt in diesem Kapitel ab von den Eigenarten des „reaktiven Menschen“, seiner spezifischen Sprache und Moral und wendet sich Nietzsches Alternative zu.

und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, – und doch haben sie dieselbe gethan!“

⁴¹³ Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart, 1978, S. 54/55. Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*. Karl Marx/Friedrich Engels. Studienausgabe in 4 Bänden. Iring Fetzer. Bd. 1, Frankfurt a. M., 1966, S. 140 kritisiert Feuerbach: „Feuerbach sieht daher nicht, daß das ‚religiöse Gemüt‘ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.“ Vgl. dazu auch Althusser, 1968, S. 177.

⁴¹⁴ Vgl. Althusser, 1968, S. 179. Althusser spricht in Bezug auf Marx von einem theoretischen Anti-Humanismus.

⁴¹⁵ Foucault, Michel: *Ist der Mensch tot?* In: Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1. 1954 – 1969. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M., 2001a, S. 700.

Mit dem ‚Perspektivismus‘ wird ein wesentliches Element seiner Gegenkonzeption kurz und knapp dargelegt und mit seiner Alternative insgesamt in Beziehung gesetzt. Ein zweiter Abschnitt nennt beispielhaft einige Aspekte einer möglichen Kritik an Nietzsche und versucht ihn abschließend im ‚Feld der Ideologien‘ zu verorten.

2. 5. 1. Perspektivismus als Gegenkonzept

In diesem Abschnitt wird die Sphäre betreten, die ich in der Einleitung mit dem zu-gegebenermaßen etwas hilflosen Begriff ‚Natur‘ versehen habe. Sie bezeichnet den Ort der Alternative, der Individualität des Leibes, der Kräfte-Organisationen, der Dynamik des Werdens jenseits ihrer metaphysischen Kristallisation zur Statik des Seins, des Geistes und der Subjektivität. Diese Ebene beschreibt Nietzsche mit seinem Gegenkonzept des Perspektivismus. Er warnt vor der „gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis‘ angesetzt hat“ und stellt der Auffassung von der „interesselosen Anschauung“ die „Gewalt“ der „Affekt – Interpretationen“⁴¹⁶ entgegen. Nietzsches Erkennen ist nicht auf die Einheit der Wahrheit, sondern auf die Vielzahl möglicher Perspektiven gerichtet.⁴¹⁷ ‚Perspektivismus‘ ist zunächst ein erkenntnistheoretischer Begriff, aber er steht auch mit anderen Bereichen in enger Verbindung. So schreibt Tepe: „Nietzsches ‚Perspektivismus‘ sollte im Kontext seiner Nihilismus- und Metaphysikkritik gesehen und mit seiner naturalistischen Kraft-Ontologie, seinem Realismus und Personalismus in Zusammenhang gebracht werden.“⁴¹⁸ Der Perspektivismus gibt den Standpunkt auf, dass es nur eine wahre Sicht in Bezug auf Dinge und Sachverhalte gibt. Dies gilt für beide Seiten der Gleichung. Weder kann die richtige Perspektive eingenommen werden, noch ist überhaupt von starren, gleichbleibenden Dingen auszugehen. ‚Erkennen‘ kann sich nur in Form einer ‚Interpretation‘ abspielen, die aber selbst keine Dinge interpretiert sondern Interpretationen. ‚Erkennen‘ wird dann zu einem ‚Interpretieren von Interpretationen“⁴¹⁹. An die Stelle der größtenteils passiven Erkenntnis tritt die aktive Interpretation. Danto führt aus:

Die Lehre, daß es keine Tatsachen, sondern lediglich Interpretation gebe, wurde *Perspektivismus* genannt. Freilich sprechen wir besser nur von der Betrachtung desselben Gegenstandes aus unterschiedlichen Perspektiven, und vielleicht könnten wir noch hin zufügen, daß man den Gegenstand *nicht anders als* durch eine Perspektive zu sehen bekommt, und daß es schließlich nicht die eine Perspektive gibt, die vor den anderen ausgezeichnet wäre.⁴²⁰

⁴¹⁶ Nietzsche, *GM*, S. 364/365.

⁴¹⁷ Nietzsche, *GM*, S. 365: „Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“

⁴¹⁸ Tepe, Peter: *Nietzsche – erkennen*. Kleine Arbeiten zur Philosophie. W. L. Hohmann (Hrsg.), Bd. 40. Essen, 1995, S. 20.

⁴¹⁹ Foucault, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx*. In: Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Band 1. 1954 – 1969b. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M., 2001. S. 734: „Es gibt kein absolut Erstes, das zu interpretieren wäre, denn im Grunde ist alles immer schon Interpretation, jedes Zeichen ist an sich nicht die Sache, die sich der Interpretation darböte, sondern eine Interpretation anderer Zeichen. Danach gäbe es, wenn man so will, kein *interpretandum*, das nicht bereits *interpretans* wäre, so dass sich in der Interpretation sowohl ein Gewalt- als auch ein Erhellungsverhältnis herstellt.“

⁴²⁰ Danto, Arthur C.: *Nietzsche als Philosoph*. Aus dem Engl. Von Burkhardt Wolf. München, 1998, S. 99. Sicherlich ist Danto grundsätzlich zuzustimmen. Es ist aber fraglich, ob Nietzsche von der Gleichberechtigung aller Perspektiven ausgeht, anstatt mit dem Kriterium der

Es sind aber nicht mehr einfach nur Subjekte, die interpretieren. Es ist der Wille zur Macht, der interpretiert, der sich die Welt nach seinem Muster formt, der die Dinge überwältigt und ihnen seinen Sinn aufprägt, denn: „In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.*“⁴²¹ Nietzsche entwirft einen Zusammenhang aus ‚Wille zur Macht‘, ‚Perspektivismus‘ und ‚Interpretation‘, indem er die Leistung des Willens zur Macht in der Eröffnung neuer Perspektiven sieht:

Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt. (– daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede *Erböhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretation mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften.⁴²²

Nietzsche möchte das starre grammatisch-metaphysische System⁴²³, den Zusammenhang zwischen Wahrheit, Subjekt, Gott und Sinn ablösen und durch „a tool, with which we may take an active and creative part in structuring that reality which is of concern to us“⁴²⁴ ersetzen. Die einheitlichen und vereinheitlichenden Begriffe sollen Pluralismus und dezentralisierten Konzepten auf unterschiedlichen Ebenen weichen. Aus Monotheismus wird Polytheismus⁴²⁵ und die „Ewige Wiederkehr“ ermuntert zur Bejahung, zum „Amor fati“ und löst bestehende, teleologische Sichtweisen⁴²⁶ auf. Somit kann auch der Bezug des Perspektivismus auf die in dieser Arbeit behandelten Themen ausgeweitet werden. Allerdings bedarf es dabei einer Umkehrung der Reihenfolge. Zunächst muss ein Gegenmodell der Moral skizziert werden, da diese von den behandelten Bereichen am tiefsten reicht. Gemäss dem oben dargelegten Rangordnungsdenken wird die alternative Moral eine Umsetzung der Charakteristika der ‚Herrenmoral‘ bedeuten. Als erstes ist somit die selbstständige Schaffung von Werten zu nennen. Dies ist ein „Herrenrecht“⁴²⁷. Bestehende Werte werden nicht einfach übernommen oder umgewertet. Der Herr schafft Werte. Er achtet nur auf sich. Was andere Menschen für Werte entwickeln, interessiert ihn zunächst nicht, er ist seiner ‚Güte‘ gewiss. Mit der Sklavenmoral erfährt diese grundsätzlich plurale Einstellung eine Einschränkung auf eine verpflichtende Perspektive durch „den Ausschluß ande-

Machtsteigerung einen Gesichtspunkt der Rangordnung einzuführen. Grimm, Rüdiger Herman: *Nietzsche's theory of knowledge*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 4, Berlin, New York, 1977, S. 113 drückt diesen Umstand etwas harmloser aus: „There can be more useful or less usefull interpretations, but not correct and incorrect interpretations.“

⁴²¹ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 2 [148], S. 140.

⁴²² Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 2 [108]. S. 114.

⁴²³ Vgl. Nies, S. 237.

⁴²⁴ Grimm, 1977, S. 123.

⁴²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 4, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999, S. 230 (im folgenden zitiert als *ZA*): „Mit den alten Göttern gieng es ja lange schon zu Ende: - und wahrlich, ein gutes fröhliches Götter-Ende hatten sie! Sie ‚dämmerten‘ sich nicht zu Tode. – das lügt man wohl! Vielmehr: sie haben sich selber einmal zu Tode – *gelacht!* Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausging, - das Wort: ‚Es ist Ein Gott! Du sollst keinen anderen Gott haben neben mir!‘ – ein alter Grimm-Bart von Gott, ein eifersüchtiger vergass sich also: Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihren Stühlen und riefen: ‚Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter aber keinen Gott giebt?‘“

⁴²⁶ Zur Frage der Ausschließung von Teleologie durch die Wiederkunftslehre vgl. Abel, 1981, S. 379.

⁴²⁷ Vgl. Nietzsche, *JGB*, S. 213.

rer ‚Weltansichten‘⁴²⁸. Wenn man dies auf die Sprache überträgt, ergibt das folgendes Bild: Das alternative Konzept darf nicht auf gesellschaftlich ausgehandelte Begriffe vertrauen, sondern muss selbst den Dingen Namen aufprägen.⁴²⁹ Die Unbeweglichkeit des sprachlichen Systems wird in ein Spiel der Metapher⁴³⁰ aufgelöst. Nies spricht von einem „Organisations-Spiel“, welches immer das Gleichgewicht zwischen Auflösung und Erstarrung findet:

Das ‚Organisations-Spiel‘ der Sprache dagegen soll sich gerade über die ‚Plumpheit‘ der sprachlich festgelegten, absoluten Gegensätze (des Systems von ‚Gut und Böse‘) erheben zu einer komplexen, sich weiter differenzierenden und transformierenden Rangordnung, die im Sinne ihrer Dynamik der Fülle widersprüchlichster Elemente, sich verändernder Spannung und Widerstände bedarf, welche sie zu immer neuer Synthesis zu führen hat, ohne daß es zur ‚Disgregation‘ oder ‚Anarchie‘ kommt.⁴³¹

Die Sprache kommt nicht zur Ruhe, wird ständig erneuert. Man erinnert sich des metaphorischen Charakters⁴³² der Sprache, sieht Begriffe nicht mehr als abgeschlossene Sinneinheiten, ist sich ihres experimentellen Charakters bewusst.

Für den Bereich des Bewusstseins bedeutet dies, dass die Vorstellung eines reinen Subjekts zu Gunsten einer Interpretation aufgegeben wird, die den Menschen „als eine Vielheit von ‚Willen zur Macht‘: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen“⁴³³ ansieht. Das absolute Bewusstsein degradiert Nietzsche zu einer „kleinen“ Vernunft des Geistes, der er die große Vernunft des Leibes entgegensetzt. Das Bewusstsein ist nichts, was den Trieben, Affekten, dem Leib als geschlossene, autonome Sphäre entgegen gestellt wird, vielmehr ist es die Vernunft des Leibes, die den Geist lediglich als Werkzeug einsetzt⁴³⁴. Der Leib ist der Ort des Selbst und der Individualität, bedeutet einen Zustand, vor aller der Vergesellschaftung geschuldeten Bewusstheit. Demgegenüber ist die kleine Vernunft des Geistes ‚angezüchtet‘ wie Gewissen und Schuldgefühl. Nies fordert – wie zuvor bei der Sprache – ein „Organisationsspiel“ in Bezug auf das Selbst⁴³⁵. Das Konzept des Perspektivismus sieht Verschwendung und Gefahr statt Nützlichkeits- und Sicherheitsdenken vor. Die Persönlichkeit eines Menschen soll nicht einfach nur erhalten werden. Vielmehr kann auch sie eine Steigerung erfahren,

⁴²⁸ Nies, 1991, S. 202.

⁴²⁹ Nietzsche, *GM*, S. 259: Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeits an.“

⁴³⁰ Vgl. Stingelin, 1996, S. 135.

⁴³¹ Nies, 1991, S. 265.

⁴³² Grimm, 1977, S. 109: „It is this forgetfulness, this linguistic inauthenticity, which leads us to debase our once fluid and creative metaphors and allow them to harden into concepts and facts.“

⁴³³ Nietzsche, *Nachlaß*, Bd. 12, 1 [58], S. 25.

⁴³⁴ Nietzsche, *ZA*, S. 39: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. ‚Ich‘ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende.“

⁴³⁵ Nies, 1991, S. 256: „Der Begriff des Selbst muß folglich dynamisch gefaßt werden: als Ziel und als Aufgabe. Was er als Einheit bezeichnet, kann eine solche nur im Sinne von ‚Organisation und Zusammen spiel‘ sein, nicht im Sinne einer, wie auch immer zu denkenden, substantiellen Instanz. Mit der Unterscheidung Nietzsches kann man auch sagen, daß das ‚Selbst‘ Einheit ‚bedeutet‘, aber nicht ‚ist‘.“

in dem sie sich unterschiedlichen Perspektiven aussetzt, um der „vergemeinernden“ Nützlichkeits-Erwägung zu entgehen:

Eins ist Noth: Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt.⁴³⁶

Erst die Einbeziehung unterschiedlicher Perspektiven lässt den Menschen sein ‚Selbst‘ erkennen, welches hinter dem ‚Ich‘ befiehlt.⁴³⁷

An dieser Stelle muss eingestanden werden, dass Nietzsches Gedanken zum Perspektivismus und die damit verbundenen Andeutungen möglicher Gegenstrategie etwas diffus und vage bleiben. Die Forderung nach größerer Klarheit bedeutete aber wieder nur den Rückfall in das zu Überwindende. Im Endeffekt geht es Nietzsche wohl um die Gewinnung mindestens einer weiteren Perspektive, die der Herrenmoral, um der monolithischen Perspektive der Sklavenmoral eine Alternative entgegenstellen zu können. Die Skizzierung dieser anderen Möglichkeiten muss eher dem Spiel der Metapher denn der starren Logik der Begriffe gehorchen, will sie tatsächlich dem Rahmen des reaktiven, metaphysischen Denkens entkommen.

2. 5. 2. Nietzsche im Feld der Ideologien

Nachdem sein umfangreiches Kritik-Vorhaben dargelegt wurde und auch seine Gegenkonzeption Erwähnung fand, soll in diesem Abschnitt kurz die Kritik auf Nietzsche angewendet werden. Es sollen im wesentlichen drei Beispiele der kritischen Auseinandersetzung mit Nietzsche benannt werden. Die erste Kritik bezweifelt, dass Nietzsche eigenen Ansprüchen gerecht geworden ist und es im gelungen ist, sein Vorhaben konsequent zu verfolgen. Die zweite Kritik wirft ihm vor, sich in Widersprüche verwickelt zu haben. Die dritte Kritik betrachtet Nietzsche als Ziel der Ideologiekritik und bewertet Elemente seiner Kritik oder Philosophie als Ausdruck von Ideologie. Die drei Kritiken bilden einen Zusammenhang und lassen sich dementsprechend nicht eindeutig trennen.

Als ein Vertreter der ersten Form der Kritik kann Heidegger⁴³⁸ angesehen werden. Sein Vorwurf besteht darin, dass Nietzsche letztlich der Metaphysik verhaftet bleibt. Trifft dies zu, so wäre Nietzsches Vorhaben, durch seine Kritikstrategie und seine eigene Konzeption die Metaphysik zu überwinden, gescheitert. Nietzsche denkt laut Heidegger zwar den Nihilismus so radikal wie niemand zuvor. Dabei vollendet er aber die Metaphysik, anstatt sie zu überwinden und bleibt letztlich Nihilismus und Metaphysik verhaftet. Nietzsche führt nur die Geschichte der Seinsvergessenheit fort, weil er das Sein gemäß seiner Metaphysik des Willens zur Macht nicht einfach ‚Sein‘ sein lässt, sondern es zu einem absoluten Wert ‚herabwürdigt‘. Die abendländische Geschichte der Subjektivität, die eine Geschichte der Aneignung und Zurechtmachung der Welt als Vorgestelltes ist, wird durch Nietzsche vollendet: Vergessen bleibt das Sein, gedacht nur das Seiende.

Ein anderes Beispiel für diese Form der Kritik liefert Irion, denn für ihn ist Nietzsches Projekt, den Menschen nach dem Tode Gottes durch die Wiederkunftslehre mit der Natur zu versöhnen, gescheitert. Irion sieht bei Nietzsche wie bei Freud eine Spannung zwischen einem „erotischen“ Prinzip, repräsentiert durch den Willen zur Macht und einer „thanatalen“ Tendenz, ausgedrückt durch den Willen zum Nichts.

⁴³⁶ Nietzsche, *FW*, S. 530.

⁴³⁷ Vgl. hierzu auch Tepe, 1995, S. 54 ff.

⁴³⁸ Ich beschränke mich bei der Darstellung auf den Aufsatz Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*. In: Holzwege. Frankfurt a. M., 1950.

Nietzsche verpasst aber sein Ziel, mit seiner Philosophie ein Primat des Lebens zu begründen.⁴³⁹

Die zweite Form der Kritik versucht Nietzsche mit dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit zu diskreditieren. Nietzsches Konzept des Perspektivismus und seine Ausführungen zum Problem der Wahrheit bieten hier eine hervorragende Angriffsfläche. So fragt beispielsweise Grimm:

If, as has been abundantly pointed out, there is no truth, if there are no facts, no stable world-order, if our world is nothing less than a matrix of perspectival interpretations and useful fictions, is not everything which Nietzsche says itself nothing more than an interpretation from his perspective?⁴⁴⁰

Wenn stabile Wahrheiten in die Vielheit der Perspektiven aufgelöst werden, wenn nur noch Interpretationen zählen, die die Realität zurechtmachen und keine Erkenntnisse, die sie passiv perzipieren, dann muss die Frage gestellt werden, inwiefern die Perspektive des Perspektivismus noch Anspruch auf Wahrheit erheben kann.⁴⁴¹ Der Perspektivismus droht, sich selbst aufzuheben.

Den Ausweg aus diesem Dilemma nennt wieder Grimm. Für ihn löst die Einführung des Kriteriums der Machtsteigerung das Problem. Es wird nicht mehr die Gleichberechtigung aller Perspektiven angenommen. Vielmehr wird die Perspektive favorisiert, welche die Machtsteigerung fördert. In diesem Falle wird die Theorie des Perspektivismus gerade auch durch Theorien verstärkt, die ihm widersprechen:

In other words, since the only criterion Nietzsche accepts is that of the enhancement of power, *his model can include its own refutation insofar as that refutation constitutes a more useful interpretation. A logical-semantic refutation of Nietzsche's position could very well be a pragmatic verification of that position.* Logical contradiction is not a problem for Nietzsche. In fact, he often uses contradiction and paradox as techniques in formulating his position.⁴⁴²

Die Einführung des Kriteriums der Machtsteigerung, eines Primats des Willens zur Macht, provoziert aber andererseits schnell wieder den Vorwurf der Ideologisierung. Gerade die Terminologie Nietzsches, die mit dem Begriff der Machtsteigerung zusammenhängt, z. B. ‚Herren- und Sklavenmoral‘ oder ‚Zucht‘ und ‚Rasse‘ oder ‚blonde Bestie‘, scheinen aus ideologiekritischer Sicht belastet.

Den Vorwurf, dass Nietzsche mit seiner Philosophie selbst eine Ideologie produziert hat, ist sehr energisch von Lúkacs⁴⁴³ vertreten worden. Er sieht in Nietzsche einen Agenten der Bourgeoisie, der seine gesamte Motivation aus dem Hass auf den Sozialismus bezieht. Trotz aller kulturkritischen Diagnosen verfolgt Nietzsche laut Lúkacs den „sozialen Auftrag“⁴⁴⁴, die bürgerliche Intelligenz zu integrieren. Diese darf sich

⁴³⁹ Irion, 1992, S. 148: „Nietzsche durchdachte den Gegensatz von Eros und Thanatos mit einzigartiger philosophischer Schärfe. Sein Versuch, ihn materialistisch zu versöhnen und in der ‚Unschuld des Werdens‘ aufzuheben, schlug fehl. Unausgesprochen hielt er, wie später Freud expressis verbis, den Tod für stärker als das Leben. Diese grauenhafte Wahrheit macht nicht nur jede religiöse Verehrung der Erde unmöglich, sie läßt auch die menschliche Kulturentwicklung hinfällig erscheinen.“

⁴⁴⁰ Grimm, 1977, S. 191.

⁴⁴¹ Maurer, 1979, S. 120: „Das Dilemma des Perspektivismus oder auch Pluralismus liegt also daran, daß er entweder nur eine Position unter gleich berechtigten anderen ist, oder zwar eine übergeordnete Position, die dann aber inhaltlich leer ist. Denn wie konkret interpretiert wird, das zeigen ja allein die Einzelperspektiven, nicht die generelle Perspektive des Perspektivismus.“

⁴⁴² Grimm, 1977, S. 116.

⁴⁴³ Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*. Werke Bd. 9, Neuwied – Berlin, 1960.

⁴⁴⁴ Vgl. Lúkacs, 1960, S. 277.

dann als Rebell fühlen, obwohl sie bestehende gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten nur bestätigt. Besonders interessant ist Lúkacs' Feststellung, dass Nietzsche einen „Sammelmythos“ entwirft:

Hier zeigt sich wieder die Eigenart von Nietzsches Wirksamkeit: er schafft eine Sammelideologie für alle entschieden reaktionären Tendenzen der imperialistischen Periode; sein Mythos ist gesellschaftlich und darum ethisch völlig eindeutig, in jeder anderen Beziehung jedoch gedanklich ganz verschwommen, jede beliebige Auslegung zulassend; und diese begriffliche Unabgegrenztheit hebt die sinnliche Suggestionskraft der Symbole Nietzsches nicht auf.⁴⁴⁵

Nietzsches Kampf gilt nach Lúkacs' immer dem Sozialismus, der Angriff auf bürgerliche Institutionen bleibt immer oberflächlich und harmlos.

Das Konzept des „Wille zur Macht“ bleibt ein beliebtes Ziel des Ideologievorwurfs. So sieht Funke darin eine unzulässige Reduktion von Komplexität und somit eindeutiges Kriterium für Ideologie⁴⁴⁶:

Aus *einem* Bedürfnis soll sich die gesamte Phänomenalität nicht nur der Ideologien, sondern schließlich die des Daseins erklären lassen. Nietzsche versucht zwar, die fortschreitende Verkürzung empirischer Vielfalt durch Beobachtung und Argument zu rechtfertigen, aber mit jedem Schritt der Vereinheitlichung nimmt die faktische Ausweisbarkeit der Erklärungsprinzipien ab bis hin zur erneut ideologiekritisch deutbaren Formel des ‚Willens zur Macht‘... Eine solche Theorie gerät zu einem in sich logischen, geschlossenen System, das von außen her, also durch hinzukommende Beobachtungen nicht widerlegbar und in diesem Sinne immun ist.⁴⁴⁷

Nietzsche reduziert in seinen Analysemethoden selbst erheblich empirisches Material und führt es auf selbst nicht mehr überprüfbare Wirkungsprinzipien wie *Wille zur Macht* oder *Ressentiment* zurück. Eine solche Eindimensionalität wird selbst ideologisch, weil sich viele Ideologien und Vorstellungen der Zeit auch ganz anders erklären ließen. Schmid unternimmt eine Art Rettungsversuch, indem er bei dieser Art von Kritik fragt, von welchem Standort aus dieser Vorwurf erfolgt. Schmid stellt nicht rückwärts gewandt die Frage nach ideologischen Elementen bei Nietzsche; vielmehr fragt er, wie Nietzsche unser 20. Jahrhundert, das Saeculum der Ideologie, samt zeitgenössischer Ideologiekritik beurteilen würde.⁴⁴⁸ Schmid diagnostiziert, dass Nietz-

⁴⁴⁵ Lukacs, 1960, S. 321.

⁴⁴⁶ Funke, 1974, S. 14: „Im Gegensatz zu den Ideologien, die darauf aus sind, Komplexität zu eliminieren und die Möglichkeit von Alternativen zu verschleiern, hat die Ideologiekritik die Aufgabe, im Aufweis dieser Zusammenhänge Komplexität zu bewahren, gerade da, wo die Möglichkeit, Alternativen in Betracht zu ziehen, am wenigsten beliebig ist, im psychischen und sozialen Bereich, im Bereich des ‚Bekanntens‘ und ‚Gewohnten‘.“

⁴⁴⁷ Funke, 1974, S. 168. Auch Tepe, 1993, S. 126 sieht bei dem Konzept des *Willen zur Macht* neben einem „rationalen Kern“ auch die Gefahr der Ideologisierung: „Darüber sollte indes nicht vergessen werden, daß die ‚Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden *Macht-Willens*‘ bei Nietzsche *auch* als Ideologie ‚funktioniert‘. Er hat eine starke Neigung, die Grundidee kurzschlüssig zu instrumentalisieren, etwa zur Rechtfertigung eines bestimmten Typs von Herrschaft.“ Allerdings ist für Tepe das Ideologisierungspotential der *Ewige Wiederkehr des Gleichen* noch größer (vgl. 130 – 139).

⁴⁴⁸ Schmid, Josef: „Die Sprossen zurück“! Die ideologiekritischen Erfahrungen eines Jahrhunderts im Lichte Friedrich Nietzsches. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998, S. 272: „Die Frage, wie denn unser Jahrhundert vor Nietzsche bestehen könne, verschwindet gewöhnlich hinter der geistesgeschichtlichen Frage, wie denn Epochen, Regimes und Fakultäten zu Nietzsche stünden. Das Ende des Jahrhunderts, das mit Nietzsches Tod begann, ist eine günstige Gelegenheit, die Betrachterrolle nun Nietzsche zuzuweisen.“

sche heutzutage mit „Akzeptanzproblemen“ zu kämpfen hätte, denn seine „Kritik an Demokratie und Liberalismus würde an einem Siegerdenkmal kratzen“. In seinem Entwurf einer fiktiven Kritik Nietzsches kommt Schmid zu dem Ergebnis, dass Nietzsche in seiner Aburteilung des Liberalismus die Übernahme wichtiger Elemente von Nationalismus und Sozialismus betonte:

Der Liberalismus erweckt den Eindruck, daß er nun als Dritter im Bunde der großen, im 19. Jahrhundert konzipierten Systeme zu stürzen an der Reihe ist. Wie Nationalismus und Kommunismus würde auch der Liberalismus beim Staatsbankrott landen, so wie eine wahlwerbende Parteiendemokratie Versprechungen machen muß, um sich der Loyalität der viel zu vielen zu versichern. Daß alle Versprechungen und Geschenke auf das vergiftende Projekt der Gleichheit hinauslaufen, ist zwangsläufig.⁴⁴⁹

Nach einem Jahrhundert der „schwächlichen Ideologiekritik“ empfiehlt Schmid eine Rückbesinnung auf nietzschesche Vorleistungen⁴⁵⁰.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass ein großes Problem der Nietzsche-Kritik häufig darin besteht, Nietzsche anhand von Kriterien anzugreifen, die einem Bereich entspringen, den Nietzsche gerade überwinden wollte.

Einige der geäußerten Vorwürfe lassen sich ausräumen, andere mögen zutreffen. Ich habe bewusst auf den Versuch verzichtet, alle Kritikpunkte entweder zu entkräften oder zu bestätigen, denn es kommt an dieser Stelle auf einen anderen Punkt an. Selbst wenn Nietzsche in gewissen Bereichen nicht konsequent genug oder zu konsequent agiert, wenn er das Kriterium der Widerspruchsfreiheit nicht erfüllt oder wenn er teilweise selbst zur Ideologisierung neigt, so ist doch unbestreitbar, dass es Nietzsche gelungen ist, eine neue Perspektive ins Spiel zu bringen. Es gelingt ihm, ein Feld des Denkens zu eröffnen, das vermeintlich unverbrüchlichen Tatsachen eine Alternative gegenüberstellt. Sicherlich kann man ihm vorwerfen, lediglich Ideologie gegen Ideologie auszuspielen. Aber wenn sich die Kritik mit einer Ideologie auseinandersetzen muss, deren Hauptmechanismus in der Verpflichtung auf eine Perspektive besteht, die Wahrheit erst als Ergebnis von Ideologie installiert, dann besteht die Leistung nicht mehr in dem Aufweis der Wahrheit, sondern im Offenhalten einer alternativen Perspektive. Mit Nietzsche tritt die Ideologiekritik in eine Sphäre ein, in der Ideologie nicht mehr durch Wahrheit ersetzt wird. Vielmehr kann die Alternative nur noch in einer eigenen Ideologie bestehen. Das Feld der Ideologie wird mit Nietzsche zu einem Spannungsfeld, in dem sich verschiedene Ideologien widerstreiten.

3. Schluss

Die Zielsetzung dieser Arbeit bestand darin, Nietzsches ideologiekritisches Potential darzulegen, ihn im Feld der Ideologien zu verorten. Zu diesem Zwecke bedurfte es der Verfolgung dreier Problemstränge, die sich teilweise vermischten und ergänzten.

Die erste Linie verfolgte Nietzsches Destruktion der Illusion eines souveränen Individuums, welches frei und autonom über seine Bewusstseinsvorgänge und Handlungen verfügt. Hierbei wurde deutlich, dass sich das Motiv der vielfachen Heteronomie des Menschen durch Nietzsches gesamtes Werk zieht. Die Fiktion des souveränen Individuums erwies in der Auseinandersetzung mit der Liberalismuskritik Carl Schmitts und Louis Althusser als entscheidendes Element des bürgerlichen Liberalismus. Eine Ausweitung der Analyse auf die Bereiche der Sprach- und Bewusstseinskritik ergab, dass die liberale Ideologie ihren Vorläufer in der Illusion der Willensfreiheit findet.

⁴⁴⁹ Schmid, 1998, S. 272.

⁴⁵⁰ Vgl. Schmid, 1998, S. 284.

Der zweite Problemstrang widmete sich der Bandbreite nietzschescher Ideologiekritik. Es erwies sich als notwendig die Einheitlichkeit des zugrunde gelegten Begriffs von Ideologiekritik zu Gunsten einer Dreiteilung aufzugeben, um der Vielseitigkeit seiner Kritik gerecht zu werden. Ideologie erschien bei Nietzsche nicht mehr als eine bloße Verkennung der Subjekte oder bewusste Täuschung auf Grund von Machtinteressen. Vielmehr ergab die Untersuchung, dass unter der Berücksichtigung der Arbeiten Foucaults bereits bei Nietzsche ein repressiver Begriff von Macht einer produktiven Konzeption weichen muss. Subjekte werden nicht einfach durch Ideologie verblendet, sondern nach Maßgabe der herrschenden Macht ‚produziert‘.

Als dritter Untersuchungsgegenstand ergab sich bei der Frage des Individuums ein Kontext aus Bewusstsein, Sprache und Moral. Zunächst musste die Vorstellung von der Reinheit des Bewusstseins aufgegeben werden. Die Sprache beeinflusst nicht nur das Denken, es bestimmt und strukturiert es, so dass sich jegliche Hoffnung auf Autonomie als illusorisch erweist. Das Bewusstsein kann nicht als abgeschlossener Rückzugsraum betrachtet werden, zu dem das jeweilige Individuum einen privilegierten Zugang genießt. Vielmehr ergab sich als ein paradoxes Resultat der Beschäftigung mit Sprache, dass sich Selbstbewusstsein nur unter der Bedingung der Öffentlichkeit konstituieren kann. Die Prozesse des Intellekts folgen nicht der Wahrheit, sondern sind auf Nützlichkeitsabwägungen ausgerichtet und Ergebnis der Lebensbedingungen. Das Wahrheitskriterium entsteht erst innerhalb der Gesellschaft. Die Auflösung der Subjektivität innerhalb der Gemeinschaft führte als weiteren Aspekt die Moral ein. Der Wahrheitsbegriff und die Forderung nach Objektivität wurde als Ausdruck einer bestimmten Moral entlarvt. Die Beschreibung der beiden Analysemittel ‚Genealogie‘ und ‚Sklaven- und Herrenmoral‘ erlaubte es, Bewusstsein und Sprache in ihrer derzeitigen Ausformung nicht mehr als anthropologischen Grundkonstanten zu beschreiben, sondern als Ausdruck eines spezifischen Typus von Sklavenmoral anzusehen. An dieser Stelle wurde deutlich, dass Nietzsches Analysen Merkmale aller drei Gruppen von Ideologiekritik beinhalten. Jede Moral züchtet nach Nietzsche einen bestimmten Typus von ‚Mensch‘ heran. Hier zeigt sich der produktive Charakter der Macht. Zugleich bedeutete die Unterscheidung von mindestens zwei verschiedenen Formen artzuchtender Moral die Notwendigkeit, die Vorstellung von einem Wesen des Menschen aufzugeben. Dieser Umstand zeigte sich besonders im Zusammenhang mit Nietzsches Auseinandersetzung mit dem vermeintlichen „metaphysischen Bedürfnis“.

Dem Bewusstsein als Oberflächenphänomen wurde als weitere Einflussphäre die Moral zugerechnet, die noch die sprachliche Ebene unterläuft. Als weitere Konsequenz aus der Erkenntnis zweier Grundtypen von Moral erschien die Frage nach der Alternative zum reaktiven Modell des Menschen, eines Typus jenseits des Ressentiments. Nietzsche sieht die Möglichkeit einer Alternative in Bezug auf das herrschende grammatisch-metaphysische System. Seine Gegenkonzeption setzt Interpretation gegen Erkenntnis, ‚Zurechtmachtung‘ gegen ‚Wahrheit‘, ‚Werden‘ gegen ‚Sein‘, ‚Wille zur Macht‘ gegen ‚Wille zum Nichts‘ und ‚Spiel‘ gegen ‚Starrheit‘. Als Konsequenz aus Nietzsches Konzeption erweist sich der Glaube an die Notwendigkeit von Wahrheit als eine Form von Ideologie. Gegen den metaphysischen Wahrheitsbegriff setzte Nietzsche seinen Perspektivismus. Die Einführung eines von jeglicher Wahrheit unabhängigen Paradigmas, ließ das Problem des Maßstabes aufkommen. Es stellte sich die Frage, inwiefern der Perspektivismus einen Anspruch auf Wahrheit erheben darf und nicht durch das Problem der Selbstaufhebung unglaubwürdig erscheint. Das Kriterium der Machtsteigerung erwies sich nicht als echte Lösung, da die Installation eines solchen Maßstabes wiederum die Gefahr der Ideologiebildung hervorruft. Als Konsequenz musste die Aufgabe herkömmlicher Ideologiekritik reformuliert werden. Es ging nun nicht mehr darum, Wahrheit gegen Ideologie zu setzen. Von Nietzsche

an muss Ideologie gegen Ideologie ausgespielt werden. Dies gilt besonders, weil ein entscheidendes Strategie-Element der Sklavenmoral und in ihrer Nachfolge der liberalen Ideologie darin besteht, auf eine Perspektive zu verpflichten und dies nicht nur im Sinne einer Dogmatik, sondern als einzig möglicher Wahrnehmungsform. Das Feld der Ideologie wird somit zu einem Spannungsfeld, in dem verschiedene Ideologien konkurrieren und diejenige sich durchsetzen sollte, die noch Raum lässt für andere Auffassungen.

4. Literaturverzeichnis

Literatur von Nietzsche

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. Kritische Studienausgabe,, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd.1,2 durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 2, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft*. („la gaya scienza“). Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 3, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 4, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Die Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 5, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*. Wie man mit dem Hammer philosophiert. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*. Fluch auf das Christentum. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 6, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1869-1874*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 7, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1884-1885*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 11, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885-1887*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 12, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885-1887*. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 13, 2. durchgesehene Aufl., München, 1999.

Sonstige Literatur

Abel, Günther: *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung und ewige Wiederkehr*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang-Müller Lauter (u. a.), Band 10/11, Berlin, New York, 1981/1982. S. 367 – 384 (inklusive Diskussion – S. 407).

Abel, Günther: Nietzsche: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Aufl., Berlin, New York, 1998.

Althusser, Louis: *Für Marx*, Frankfurt a. M., 1968.

Althusser, Louis: *Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?* In: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 51-88.

Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 108 – 153.

Althusser, Louis: *Anmerkungen über die ideologischen Staatsapparate*. In: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Peter Schöttler (Hrsg.), Hamburg, Berlin, 1977, S. 154 – 168.

Andreas-Slomé, Lou: *Nietzsche in seinen Werken*, Frankfurt a. M. und Leipzig, 2000.

Aschheim, Steven E.: *Nietzsche und die Deutschen*. Karriere eines Kultes. Aus dem Engl. Von Klaus Laermann, Stuttgart, Weimar, 1996.

Bacon, Franz: *Neues Organ der Wissenschaften*. Übersetzt und herausgegeben von Anton Theobald Brück. Darmstadt, 1974.

Barth, Hans: *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt a. M., 1974.

Behler, Ernst: *Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang-Müller Lauter (u. a.), Band 25, Berlin, New York, 1996. S. 64 – 86.

Behler, Ernst: *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*. In: Klassiker der Sprachphilosophie. Tilman Borsche (Hrsg.), München, 1996. S. 291 – 305.

Benn, Gottfried: *Nietzsche – nach fünfzig Jahren*. In: Gottfried Benn. Gesammelte Werke in acht Bänden. Dieter Wellershof (Hrsg.), München, 1975, S. 1046 – 1057.

Birnbacher, Dieter: *Die Logik der Kriterien*. Analysen zur Spätphilosophie Wittgensteins. Hamburg, 1974.

Blondel, Eric: *Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches*: Nietzsche und der französische Strukturalismus. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang-Müller Lauter (u. a.), Band 10/11, Berlin, New York, 1981/1982. S. 518 – 537.

Bouda, Roland: *Kulturkritik und Utopie beim frühen Nietzsche*: rationale und empirische Rekonstruktion eines Arguments, Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 58, Frankfurt a. M., 1980.

Danto, Arthur C.: *Nietzsche als Philosoph*. Aus dem Engl. Von Burkhardt Wolf. München, 1998.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Aus d. Franz. von Bernd Schwibs. Hamburg, 1991.

de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Auflage. Berlin, 1967.

Descartes, René: *Meditationen über die Erste Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Stuttgart, 1986.

Eagleton, Terry: *Ideologie*. Eine Einführung. Aus dem Engl. Von Anja Tippner, Stuttgart, Weimar, 1993.

Elm, Ralf: *Der Wille zur Macht und die Macht der Geschichte bei Nietzsche und Heidegger*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 3. Bd. Berlin, 1995. S. 247 – 258.

Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart, 1978.

Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip*: Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass. Berlin, New York, 1982.

Fink-Eitel, Hinrich: *Nietzsches Moralistik*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung. Jahrgang 41/4, Berlin, 1993. S. 865 – 879.

- Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg, 1992.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: Von der Subversion des Wissens, Walter Seitter (Hrsg.) München, 1974.
- Foucault, Michel: *Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*. In: Das Spektrum der Genealogie. Walter Seitter (Hrsg.). Bodenheim, o. J. S. 14 – 28.
- Foucault, Michel: *Die politische Technologie der Individuen*. In: Technologien des Selbst. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1993. S. 168 – 187.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt, 1994.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. 9. Aufl. Frankfurt a. M., 1997.
- Foucault, Michel: *Ist der Mensch tot?* In: Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1. 1954 – 1969. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M., 2001a. S. 697 – 703.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx*. In: Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1. 1954 – 1969. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M., 2001b. S. 727-737.
- Freud, Sigmund: *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: Gesammelte Werke (G.W). Band 12, 5. Aufl. Frankfurt a. M., 1978.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Sigmund Freud. Studienausgabe. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hrsg.). Band IX., Frankfurt a. M., 2000.
- Funke, Monika: *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*. Günther Holzboog (Hrsg.), Stuttgart, 1974.
- Geiß, Karl-Heinz: *Foucault – Nietzsche – Foucault*. Die Wahlverwandschaft. Gerburg Treusch-Dieter (Hrsg.), Pfaffenweiler, 1993
- Gerlach, Hans Martin: *Friedrich Nietzsche und die Politik*. Eine einleitende Bemerkung. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998.
- Gödde, Günther: *Nietzsche und Freud*. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen „Entlarvungs-“ und „Tiefenpsychologie“. In: Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven. Johann Figl (Hrsg.), Wien, 1996. S. 19-43.
- Grimm, Rüdiger Herman: *Nietzsche's theory of knowledge*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 4, Berlin, New York, 1977.

Günzel, Stephan: *Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe! Nietzsche/Delunze*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 5./6. Bd. Berlin, 2000. S. 105 – 118.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg, 1952.

Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*. In: Holzwege. Frankfurt a. M., 1950.

Heller, Erich: *Wittgenstein und Nietzsche*. In derselbe: Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays, Frankfurt a. M., 1966.

Hödl, Hans Gerald: *Nietzsches frühe Sprachkritik*. Lektüren zu ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ (1873). Wien, 1997.

Hödl, Hans Gerald: *Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000. S. 197-214.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 13. Auflage. Frankfurt a. M., 2001.

Irion, Ulrich: *Eros und Thanatos in der Moderne*. Nietzsche und Freud als Vollender eines anti-christlichen Grundzuges im europäischen Denken. Würzburg, 1992.

Jakobson, Roman/ Halle, Morris: *Die Grundlagen der Sprache*. Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, Nr. 1. Berlin, 1960.

Kalb, Christof: *Das ‚Individuelle‘: Humboldt, Gerber und Nietzsche über den Zusammenhang von Sprache und Subjekt*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, 1971.

Kimmerle, Heinz: *Die Nietzsche-Interpretation der französischen Differenzphilosophie*. In: Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Karel Mácha. München, 1985. S. 47 – 80.

Kittler Friedrich: *Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ‚Ecce Homo‘*. In: Literaturmagazin 12. Nietzsche. Herausgegeben von Jürgen Manthey. Reinbek bei Hamburg, 1980, S. 153 – S. 178.

Kittler, Friedrich: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München, 2000.

Kopperschmidt, Josef und Schanze, Helmut (Hrsg): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*. München, 1994.

Kouba, Pavel: *Die Vernunft als moralisches Phänomen*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter, Band 19, Berlin, New York, 1990. S. 20 – 29.

Kouba, Pavel: *Die Vorurteile der Philosophen*. Reflexionen zu Nietzsches Vernunftkritik. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter, Band 23, Berlin, New York, 1994. S. 168 – 174.

Kripke, Saul: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*. Eine elementare Darstellung. Übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt am Main, 1987.

Künzli, Rudolf E.: *Nietzsche und die Semiologie: neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation*. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang-Müller Lauter, Heinz Wenzel (u. a.), Band 5, Berlin, New York, 1976. S. 261-288.

Lang, Hermann: *Nietzsche – gelesen in der Perspektive eines struktural-analytischen Ansatzes*. In derselbe: Strukturele Psychoanalyse. Frankfurt a. M., 2000.

Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin, Hamburg, 1997.

Lenk, Kurt (Hrsg.): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 1984.

LeRider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich*. Aus dem Franz. von Heinz Jatho. Mit einem Nachw. von Ernst Behler, München, 1997.

Lichtenberg, Georg Christoph Lichtenberg: *SudelbücherII*. Materialhefte, Tagebücher. In: derselbe: Schriften und Briefe. Wolfgang Promies (Hrsg.), Bd. 2, München, 1971.

Lieber, H. – J.: *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn, 1985.

Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*. Werke Bd. 9, Neuwied – Berlin, 1960.

Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Frankfurt a. M., 1948.

Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*. Karl Marx/Friedrich Engels. Studienausgabe in 4 Bänden. Iring Fetcher. Bd. 1, Frankfurt a. M., 1966.

Martin, Glen T.: *From Nietzsche to Wittgenstein*. The problem of truth and nihilism in the modern world. New York, Bern, Frankfurt a. M., Paris, 1989.

Maschke, Günter: *Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts*. In: Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Klaus Hansen, Hans Lietzmann (Hrsg.), Opladen, 1988, S. 55-79.

Maurer, Reinhart Klemens: *Thesen zum Thema: Ideologie und Wille zur Macht*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 1. Bd. Berlin, 1994, S. 69 – 75.

Maurer, Reinhart Klemens: *Das antiplatonische Experiment Nietzsches*. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Herausgegeben von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang-Müller Lauter (u. a.), Band 8, Berlin, New York, 1979, S. 104 – 126.

Mehring Reinhard: *Carl Schmitt zur Einführung*. Hamburg, 1992.

Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘ zu einem Dialog unter Anwesenden*. Stuttgart, 1988.

Merkel, Reinhard: *‚Denk nicht, sondern schau!‘ Lichtenberg und Wittgenstein*. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer. 42. Jahrgang 1988.

Meuter, Günter: *Der Katechon*. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. Berlin, 1994.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980. S. 234 – S. 287.

Nies, Karl-Dieter: *Sprache und Moral*. Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris, 1991.

Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, New York, 1987.

Polin, Raymond: *Nietzsche und der Staat oder Die Politik eines Einsamen*. In: Nietzsche. Werk und Wirkungen. Hans Steffen (Hrsg.), Göttingen, 1974, S. 27 – 44.

Reschke, Renate: *Einspruch gegen „abgeirrte Kultur“*. Zu einigen Kontexten Nietzschescher Kulturkritik. In dieselbe: Denkmurbrüche mit Nietzsche: zur anspornenden Verachtung der Zeit. Berlin, 2000, S. 17 – 31.

Schlimgen, Erwin: *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin, New York, 1998.

Schlossberger, Mathias: *Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998.

Schmid, Josef: *„Die Sprossen zurück“! Die ideologiekritischen Erfahrungen eines Jahrhunderts im Lichte Friedrich Nietzsches*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 4. Bd. Berlin, 1998, S. 271 – S. 284.

Schmid, Josef: *Der Triumph des Glücks der Herde. Gedanken zu Nietzsches Ideen über Politik und Geschichte zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages*. In: Renate Reschke (Hrsg.). Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. –27. August 2000 in Naumburg, Berlin, 2001, S.267 – 271.

Schmidt, Alfred: *Über Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980.

Schmidt, Rüdiger: *Ein Text ohne Ende für den Denkenden: Studien zu Nietzsche*. 2. um vier Studien erweiterte Auflage mit einem Literaturverzeichnis der deutschsprachigen Nietzsche-Literatur von 1974 bis 1987, Frankfurt a. M. 1989.

Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und politische Form*. Erstmals veröffentlicht 1923 bei Jakob Hegner in Hellerau. Der Text der dieser Neuausgabe folgt der 1925 im Theatiner-Verlag, München erschienen 2. Auflage, 2. Auflage, Stuttgart, 2002.

Schmitt, Carl: *Der Begriffe des Politischen*: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Aufl., 4. Nachdr. Der Ausg. von 1963, Berlin: 1996.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Neusatz auf Basis der 1934 erschienen zweiten Auflage. 7. Auflage, Berlin, 1996.

Schmitt, Carl: *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches*. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten. Hamburg, 1934.

Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 4. Aufl. Berlin, 1997

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Zürich, 1977.

Schroeder, Severin: *Das Privatsprachen-Argument. Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck*. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1998.

Seidel, Tom: *Sprach- und Erkenntniskritik bei Friedrich Nietzsche*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000.

Simon, Josef: *Grammatik und Wahrheit*. In: Nietzsche. Jörg Salaquarda (Hrsg.), Darmstadt, 1980. S. 199.

Simon, Josef: *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*. In: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Mathias Lutz-Bachmann (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1985.

Spengler, Oswald: *Nietzsche und sein Jahrhundert*. In: Oswald Spengler. Reden und Aufsätze, München, 1937.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Nietzsches ontologiekritische Sprachgrammatik*. In: Nietzscheforschung: eine Jahresschrift. Hrsg. im Auftr. Der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. 7. Bd. Berlin, 2000.

Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs“: Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). München, 1996.

Tanner, Michael: *Nietzsche*. Aus dem Englische von Andrea Bollinger, Freiburg, 1999.

Tepe, Peter: *Mein Nietzsche*. Wien, 1993.

Tepe, Peter: *Nietzsche – erkennen*. Kleine Arbeiten zur Philosophie. W. L. Hohmann (Hrsg.), Bd. 40. Essen, 1995.

von Savigny, Eike: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*. Ein Kommentar für Leser. Band 1. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1994.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Wittgenstein, Ludwig. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1: *Tractatus-logico-philosophicus*, Tagebücher 1914 – 1916, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M., 10. Aufl. 1995.