

Hendrik Wallat

Die Affirmation des 'Naturzustands' Nietzsches Ontologie der Herrschaft

Es mangelt bis heute nicht an „absurden Versuchen“, Nietzsches Denken dem liberalen common sense der Gegenwart „einzuverleiben“¹, indem mittels einer 'Hermeneutik der Unschuld' (D. Losurdo) das „Dynamit“² (KSA 6, 365), welches der Philosoph nach Selbstauskunft sei, entschärft wird.³ Man staunt nicht schlecht, wenn der Denker eines radikalen aristokratischen Elitismus am Ende gar zum Stichwortgeber eines akademischen Konstrukts namens 'radikale Demokratie' wird.⁴ Bekanntlich lässt sich für jedes Thema ein schönes Zitat aus dem an Perspektiven so überreichen Werk Nietzsches herausklauben. Nichtsdestotrotz hat Nietzsche es an Deutlichkeit nicht missen lassen: In Bezug auf politische Fragen spricht er Tacheles und ist jedem denkenden Wesen verständlich.⁵ Da aber selbst eine Theorie, die mit dem Bekenntnis auftritt, einer „revolutionären, antikapitalistischen Politik“⁶ zu dienen, sich hierüber ausschweigt, ist es notwendig, diesbezüglich unmissverständlich Aufklärung zu schaffen.⁷ Hier gilt es daher, in einem ersten Schritt Nietzsches Kritik der politischen Moderne zu entbergen. Es wird sich zeigen, dass es offensichtlich nicht Nietzsches explizit politische Stellungnahmen sind, die diesen zum Stichwortgeber zeitgenössischer (politischer) Philosophie prädestinieren; diese werden meist ignoriert oder entkontextualisiert, um sie dem liberal-demokratischen Zeitgeist kommensurabel zu machen. Es ist vielmehr eine spezifische Interpretation des philosophischen

1 Ottmann 2008, S. 260.

2 Nietzsche Zitate werden im Text selbst belegt: KSA = Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Berlin/New York 1967ff, und KSB = Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, München 1977ff.

3 Ein aktuelles Beispiel hierfür liefert der Aufsatz von Lemm 2008.

4 Vgl. das Vorwort in Flügel u.a. 2004.

5 Die beste Arbeit zu Nietzsches politischem Denken ist die von Marti 1993, die auf breiter philologischer Basis differenziert urteilt.

6 Flügel u.a. 2004, S. 12.

7 Entsprechend viel zitiere ich im Original.

Kerns von Nietzsches tragischer Denkbewegung, die dessen diskursive Verankerung in Böden möglich macht, die der „letzte Jünger“ (KSA 5, 238) des Dionysos gemieden hätte wie der sprichwörtliche Teufel das Weihwasser: Nietzsches Philosophie sei als postmetaphysischer Perspektivismus ein der postmodernen „Entuniversalisierung und Historisierung kultureller Strukturen“⁸ adäquates Paradigma des Denkens. Es ist hier nicht der Ort darzulegen, dass diese wirkmächtige Interpretation Nietzsches zwar naheliegend, aber dennoch irreführend ist, da sie sowohl den tragischen Grundcharakter seiner Philosophie als auch die Bedeutung ihres fundamental ambivalenten Wesens verkennt.⁹ Hier ist es dagegen angezeigt, in einem zweiten Schritt das dialektische Verhältnis von Philosophie und Politik im Denken Nietzsches zu ergründen. Es wird zu zeigen sein, dass Nietzsches politischer Neoaristokratismus¹⁰ das Resultat einer Ontologisierung von Herrschaft ist, die aus seiner Philosophie des Willens zur Macht folgt. Politik und Philosophie stehen bei Nietzsche in einem direkten Verhältnis, welches aber nicht reduktiv zu fassen ist: Weder ist das eine aus dem anderen monokausal ableitbar, noch ist ihr Verhältnis kontingent. Nietzsches Denken ist in seinen Extremata vielmehr adäquater Ausdruck der Dialektik modernen Fortschritts. Als solches Phänomen der Verarbeitung des krisenförmigen Charakters kapitalistischer Vergesellschaftung ist Nietzsche daher auch von denjenigen zu studieren, die darauf hinarbeiten, die „Arbeit“, die „Herrschaft aller Klassen“ und die „Nationalitäten“¹¹ zu beseitigen. Nietzsche erweist sich dann nicht als Vordenker postmoderner Liberalität und demokratisch-kultureller Kontingenz, sondern als Ontologe der Herrschaft, der nicht nur fraglos mit bedeutenden Teilen seines Werkes in der „Tradition der Aufklärung“¹² steht, sondern vielmehr sowohl in

8 Moebius 2008, S. 17.

9 Dies habe ich in meiner 2009 erscheinenden Dissertation darzulegen versucht: *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen*, Hannover Diss. 2008. Zusammengefasst habe ich meine diesbezüglichen Gedanken in dem Aufsatz: *Die letzte Versuchung Nietzsche(s). Zu den Aporien der tragischen Aufklärung*. Bisher nur Manuskript.

10 Vgl. zu dieser treffenden Klassifizierung Breuer 1999, S. 30 u. 52-57.

11 Marx/Engels 1990a, S. 70.

12 Ries 2008, S. 7. Diese Seite von Nietzsches Denken habe ich in meiner Dissertation stärker betont. Ich lasse sie hier bewusst hinter Nietzsches Ontologie der Herrschaft zurücktreten. Dies ist nicht allein mit der begrenzten Fragestellung des Aufsatzes begründet, sondern hat ein fundamentum in re: Gegenüber einer liberalen Verharmlosung gilt es, die völlig bewusste Herrschaftsaffirmation Nietzsches offenzulegen.

seinen schillernden Ambivalenzen als auch in seinen Eindeutigkeiten mehr von den Widersprüchen und Abgründen der kapitalistischen Moderne preisgibt als es seinen (post)modernen Jüngern bewusst und recht ist.¹³

Politisch-philologische Entbergungen

Folgende Ausführungen stellen den Versuch einer kurzen Skizze von Nietzsches politischem Denken dar. Diese nimmt ihren Anfang bei der Kritik des jungen Philosophen an der politischen Moderne, zeichnet dann deren weitere Entwicklung nach, um darauf folgend seine Sozialismuskritik systematisch darzustellen. Die Entbergung abschließend, wird sich dem Staats- und Kapitalismuskritiker Nietzsche angenommen.

Nietzsches Kritik der politischen Moderne

Nietzsches Kritik der modernen politischen Emanzipation gründet in einer generellen Kritik eines aufklärerisch-optimistischen Menschenbildes und der mit diesem verbundenen trügerischen Hoffnung, durch politische Reformen und Revolutionen den tragischen Charakter der menschlichen Existenz zu lindern oder gar überwinden zu können: „Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spass- und Aferphilosophie“ (KSA 1, 365). Der aufklärerisch-optimistische „Glaube an das Erdenglück aller“ (117) und die naive rousseauistische¹⁴ „Verherrlichung des Menschen an sich“, der von „Natur“ (122) aus gut sei, bergen in der Entfaltung revolutionärer Illusionen nichts weniger als die Gefahr einer „grauenvollen Vernichtung“ der Kultur: „Es giebt nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen“ (117). Nietzsche nimmt sein Zeitalter als eines des „atomistischen Chaos“ wahr, in welchem „ungeheure Kräfte“, wie im „Braukessel einer Hexenküche“, „fundamentale Erschütterungen“ (367) generieren. Die Sorge gilt der Eindämmung der

13 Der radikale Individualist Nietzsche wollte nie Jünger; über die, die er bekommen hat, hätte er sich wohl reichlich gewundert.

14 „Der Widerspruch gegen“ Rousseaus „Zivilisationskritik ist ein Grundmotiv von Nietzsches Denken“, wobei insbesondere dessen „christlich-moralische Fehlinterpretation der Natur“, die dieser eine ursprüngliche „Güte, Freiheit und Gerechtigkeit“ andichtet, zur Disposition steht. Marti 1993, S. 26 u. 30. Vgl. zur Haltbarkeit und den Quellen von Nietzsches Rousseaukritik ebd., S. 26-44 u. 53-57.

„Fluth der überall unvermeidlich scheinenden Revolution“, wobei nicht daran gezweifelt wird, dass nicht nur vieles dem „Untergange geweiht ist“, sondern diesen auch „verdient“ (504). Was Nietzsche im Wesentlichen fürchtet, sind nicht fundamentale Transformationsprozesse der menschlichen Gesellschaft, sondern die Gefahr, dass im Zuge dieser auch die „edelsten Besitzthümer der Menschheit“ (504) vernichtet werden. Es ist der „Schrei nach Freiheit“ der „unterdrückten Masse“ (768), der „aufgereizt“ durch die „Verführer“ (765) der „Kommunisten und Sozialisten“ (767) die „Mauern“ der „bluttriefenden“ (768) Kultur zum Einsturz zu bringen droht; Gefahren einer „Weltbetrachtung“, die ihre „Wurzeln in den Lehren der französischen Aufklärung und Revolution d.h. in einer gänzlich ungermanischen, ächt römisch flachen und unmetaphysischen Philosophie hat“ (773).

Kultur als der eigentlich legitime Daseinsgrund des Menschen, deren „Ziel“ keineswegs das „größtmögliche Glück eines Volkes“, sondern die „Erzeugung großer Werke“ (KSA 7, 432) durch den „Genius“ ist, hat aber, so die apodiktisch vorgetragene These Nietzsches, das „Sklaventhum“ (KSA 1, 767) zur Voraussetzung. Allein die Schaffung des Genius ist das „Ziel des Staates“ (KSA 1, 776), der wie das „Volk“ und die „Menschheit“ nicht um seiner „selbst wegen“ (KSA 7, 354), sondern „nur ein Mittel zu diesem Zweck“ (355) ist. Gegen den von Nietzsche als spezifisch modern (v)erachteten Euphemismus einer „Würde der Arbeit“ als Ausdruck eines „sich vor sich versteckenden Sklaventhums“ insistiert er auf das aristokratische Ideal, dass „Arbeit eine Schmach sei“ (KSA 1, 765). Nietzsche nimmt kein Blatt vor den Mund: Wer Kultur will, muss auch die Stärke haben, brutalste Sklaverei, die „um der geringen Anzahl olympischer Menschen“ wegen noch „gesteigert“ (767) werden muss, als ihre notwendige Bedingung zu akzeptieren. „Deshalb dürfen wir auch die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt“ (768).

Nietzsches Kritik fundiert in der Annahme, dass der Zweck menschlichen Daseins die Kultur ist, der sich alles andere, insbesondere auch die Politik, als Mittel zu subordinieren hat. Ziel der Kultur aber ist es, das Genie zu erzeugen, das allein in seinen großen Werken das Dasein zu rechtfertigen imstande ist. Eine solche Kultur gibt es in der Moderne nicht, da in ihr bloße Mittel zum Selbstzweck sich verkehren. Der junge Nietzsche macht hierfür in paranoid antisemitischer Manier die „internationalen heimatlosen Geldeinsiedler“ verantwortlich, die „Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate [...] mißbrauchen“ (774). Für Nietzsche wurzeln „alle Übel der socialen Zustände, samt dem nothwendigen Verfall der Künste“ in der Herrschaft einer „eigen-

süchtigen staatlosen Geldaristokratie“, der auch die Propagierung des „Revolutionsgedankens“ (774) anzulasten ist. Es mag dahingestellt sein, inwieweit diese Frühform einer ‚jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung‘ eine Konzession an die Gedankenwelt der Wagners, den Adressaten von Nietzsches *Elaborat*¹⁵, darstellt; unzweifelhaft hingegen ist, dass seine Argumentation das „Produkt einer reaktionären, antijüdischen, antifranzösischen und antikosmopolitischen Weltanschauung“¹⁶ ist, die als einziges „Gegenmittel“ gegen die „Geldtendenz“ in einem ganz unmetaphorischen Sinne nur den „Krieg“ (774) zu verabreichen weiß: „So sei es denn ausgesprochen, daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Nothwendigkeit ist, wie der Sklave für die Kultur“ (774). Nicht nur das „erste Recht“ ist „Anmaßung Ursupation Gewaltthat“ (770), für das Ziel der Schaffung einer Kultur bleibt die rohe Gewalt ein ebenso legitimes wie adäquates Mittel.

Nietzsche befreit sich in den Folgejahren aus der deutsch-nationalen und antisemitischen Borniertheit seines frühen Denkens; seine damalige Hoffnung auf die „deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt“ (KSA 7, 353) ist dem Denker später peinlich. Den Tiefpunkt habe die *Geburt der Tragödie* erreicht, als sie „vom ‚deutschen Wesen zu fabeln begann“ (KSA 1, 20).¹⁷ Nietzsche öffnet sich nun der politischen Moderne. Er fühlt sich als Europäer und verachtet den Antisemitismus als Ressentiment. Fernab jedes völkisch-rassistischen Gedankengutes – „Wo hätte es je autochtone Völker gegeben!“ (KSA 8, 12) – und kontra jede „Vergötterung der abgezogenen Allgemeinbegriffe, Staat, Volk, Menschheit, Weltprozess“ (KSA 7, 662), will Nietzsche „nicht zu Völkern, sondern zu Menschen“ (KSA 1, 505) reden. In seiner Voltaire gewidmeten Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* bricht Nietzsche vollends mit dem regressiv-mythischen „Fun-

15 Nietzsches *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* sind alle für Cosima Wagner verfasst worden. Die hier ausführlich zitierte Vorrede zu *Der griechische Staat* geht im Wesentlichen auf einen Entwurf einer erweiterten Form der *Geburt der Tragödie* zurück, den Nietzsche Anfang 1871 verfasste. Vgl. KSA 7, 333-349. Dieser nicht publizierte Part der Tragödienschrift wie auch das ebenfalls nicht veröffentlichte längere Vorwort an Richard Wagner (vgl. 351-57) belegen die politische Stoßrichtung von Nietzsches Erstlingswerk.

16 Marti 1993, S. 24.

17 Nietzsche hofft in seiner Tragödienschrift noch auf die „Wiedergeburt des deutschen Mythos“ (KSA 1, 147), die vom „reinen und kräftigen Kerne des deutschen Wesens“ auszugehen habe, welches nach der „Ausscheidung gewaltsam eingepflanzter fremder Elemente“ sich „nach einem Führer umblicken sollte“, der es „in die längst verlorne Heimat zurückbringe“ (149).

damentalismus im nationalreligiösen Sinne¹⁸. Mit der Fahne der Aufklärung in der Hand begrüßt er die politische Moderne. Nietzsche räumt nun offen die „Möglichkeit des Fortschritts“ ein, der dazu führen könnte, eine „neue bewusste Cultur“ zu erschaffen, die „die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten“ (45) könnte und eine „Erdregierung“ (205) mit „menschlich-ökumenischer“ (457) Perspektive institutionalisieren würde. Motor eines solchen Fortschritts sind der „Handel und die Industrie“, deren grenzenlose Dynamik die erhoffte „Vernichtung der Nationen“ zeitigt, was die Bedingung der Konstitution des „europäischen Menschen“ als einer „Mischrasse“ darstellt, der jede Form des „Nationalismus“ (309) – „die Krankheit dieses Jahrhunderts“ (593) – und die „Unart“ (310) des Antisemitismus fremd sind.

Nietzsches Bekenntnis zur Aufklärung ist indessen mit einer strikten Absage an die Französische Revolution, zwischen beiden ein dichotomisches Gegensatzverhältnis konstruierend, verbunden.¹⁹ Es sind nach wie vor „Rousseau's wissenschaftliche Thorheiten und Halblügen“ über die vermeintlich ursprünglich gute, aber von den gesellschaftlichen Institutionen korrumpierte Natur des Menschen, die „politische und sociale Phantasten“ dazu verführen, den „Umsturz aller Ordnungen“ (KSA 2, 299) zu fordern. Dem Irrglauben, dass die Revolution das „stolzeste Tempelhaus des Menschenthums gleichsam von selbst“ errichte, hält Nietzsche den vermeintlich durch Voltaire vertretenen reformerischen „Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung“ (299) entgegen. Alles „Halbverrückte, Schauspielerische, Thierisch-Grausame, Wollüstige“ stelle die „revolutionäre Substanz“ dar, welche den „Lichtglanz“ (654) der Aufklärung zu verdunkeln drohe. Die „Vermischung“ von Revolution und Aufklärung sei eine „perfide[...]“ Verunreinigung, die es ein für allemal zu beseitigen gelte: Die Revolution ist „nachträglich in der Geburt zu ersticken, ungeschehen zu machen“ (654).

Die Demokratie, daran lässt Nietzsche keinen Zweifel, ist „unaufhaltsam“ (671). Die demokratischen Institutionen werden aber weniger an sich als vielmehr als Instrumente der Prävention gegen unerwünschte politische und gesellschaftliche Entwicklungen begrüßt. Sie sind sowohl „Quarantäne-Anstalten gegen die alte Pest tyrannenhafter Gelüste: als solche sehr nützlich und sehr langweilig“ als auch, die ‚nivellierte Mittelstandsgesellschaft‘ antizipierend, Mittel, welche

18 Breuer 2002, S. 207. Vgl. KSA 1, 127-29, 153f. u. 541, u. KSA 7, 241f., 275, 284f. u. 353.

19 Vgl. zu dieser Konstruktion Marti 1993, S. 11-14, und Ottmann 1999, S. 156-163.

qua „Steuerschraube“ und „Progressivsteuer dem Capitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstenthum an den Leib gehen und in der That langsam einen Mittelstand schaffen, der den Socialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf“ (684). Nietzsches Prognosen – „Ich rede von der Demokratie als von etwas Kommenden“ (685) – sind durchaus als hellsichtig zu bezeichnen. Das „praktische Ergebniss dieser um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein“ (684), dann das Ende des „Aberglaubens“ an eine „göttliche Ordnung der politischen Dinge“ (306), die im neoliberalen „Tod des Staates“ mündet: „Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte“ (304) inklusive der Verwaltung des Gewaltmonopols an sich und übertragen die „gesetzgebende Körperschaft“ den „speciellesten Sachverständigen“, die eine technokratische „Herrschaft der Wissenden“ (507) verkörpern.

Nietzsches Sozialismuskritik

Nietzsches Konzeption einer liberal-demokratisch fundierten, auf sozialen Ausgleich wider „Umsturzgeister und Besitzgeister“ (503) gerichteten Technokratie ist modern und meilenweit von seinen früheren reaktionär-utopischen Vorstellungen entfernt. Die Hauptfeinde bleiben aber dieselben: Sozialismus und Arbeiteremanzipation. Der „Staat ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegen einander“ (197), der in Unterdrückung des Individuums umschlägt, wenn dieser sich verabsolutiert. Mit dieser Annahme verbindet sich eine hellsichtige Kritik am Staatssozialismus, die auch Marx und Engels geteilt hätten:

„Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will [...]. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, dass er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll“ (307).

Wer würde bestreiten, dass ein solcher Staatssozialismus die „allerunterthänigste Niederwerfung aller Bürger“ verlangt, welche er indessen allein durch den „äussersten Terrorismus“ (308) zu gewährleisten vermöchte. Der Sozialismus geht insgesamt von falschen Prämissen aus und zieht kulturgefährdende Schlüsse. Das Leben in sozialistisch „geordneten Zuständen“ ‚verzärtelt‘ die Menschen und zerstört die „Freiheit der Wildniss“ (481), d.h. die Basis des heroisch-schöpferischen Menschen, der nicht sicheres „Wohlleben“ verlangt, sondern „wilde Kräfte und Energien“ (KSA 2, 196) benötigt. Gegen „Plato’s utopistische Grundmelodie, die

jetzt noch von den Socialisten fortgesungen wird“, insistiert Nietzsche darauf, dass sich der Mensch gegenüber dem nicht persönlichen Gemeinschaftsbesitz stets „als Räuber oder lüderlicher Verschwender“ (680) aufführen wird. Man lasse sich daher nicht blenden, wenn Nietzsche die „Ausbeutung des Arbeiters“ als eine „Dummheit, ein[en] Raub-Bau auf Kosten der Zukunft“ (682) anklagt, das „anonyme[...] und unpersönliche[...] Sklaventhum[...]“ (683) des Arbeiters unter die „Maschine“ (682) geißelt und die Opferung von Menschen als „Mittel zum Zwecke der Gesellschaft“ (633) als das „unzweideutigste Anzeichen von einer Geringschätzung der Menschen“ (325) bezeichnet. Der Sozialismus bleibt ressentimentgeladene „Begehrlichkeit“, die versucht, die notwendigen Bedingungen – „Gewalt, Sklaverei, Betrug“ – der „alten“ Kultur „weg[zu]decretiren“ (293). Anstelle der Revolution weiß Nietzsche allein „allmähliche Umschaffungen des Sinnes“ (294) anzupfehlen, was indes nichts an der Tatsache ändert, dass für eine „höhere Cultur“ die Scheidung der Gesellschaft in die „Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit“ (286) unabdingbare Voraussetzung bleibt, wobei freilich auch der „Staatsmann, Kaufmann, Beamte[...], Gelehrte[...]“ (232) zu den „Sclaven“ (231) der Kultur zu zählen sind.²⁰

Nietzsches Kritik am Sozialismus basiert nicht nur auf fragmentarischen Kenntnissen desselben²¹, sondern ist darüber hinaus nur in einem weiten Sinne als politiktheoretisch zu klassifizieren. Ökonomische Fragestellungen spielen genauso wenig eine Rolle wie konkrete politische Kontexte oder etwa an der zeitgenössischen Realität orientierte Analysen des Sozialen. Seinem Denken treu bleibend, ist Nietzsches Sozialismuskritik daher primär Moral- und Kulturkritik, deren Interesse, von der Warte des Kontrastbildes eines radikalen Aristokratismus aus, der Aufdeckung der verborgenen, verheimlichten und unbewussten psychologischen Motive gilt. Politische Fragen im engeren Sinne, etwa der nach der institutionellen Dimension einer sozialistischen Gesellschaft, sind daher sekundär. Was Nietzsche interessiert und kritisiert, ist der Typus Sozialist. Von dessen geheimer Psychologie leitet Nietzsche seine politische Kritik am Sozialismus ab. Was er betreibt, lässt sich folglich als politische Sozialpsychologie klassifizieren: „Nietzsches politische Analytik verdient eigentlich den Namen 'Sozialpsychologie'. Wenn Nietzsche über Politik spricht, so spürt er den Motivationen und Wünschen des Handelnden oder Fordernden nach, untersucht

20 Vgl. Marti 1993, S. 154-57.

21 Vgl. zu Nietzsches Informationsquellen über den zeitgenössischen Sozialismus die Ausführungen von Marti 1993, S. 167ff.

nicht auf Praktikabilität und Opportunität, sondern sucht das sich verbergende Wollen.“²²

Die sich über seine Schriften und den Nachlass durchhaltende Grundthese ist nun, dass der Sozialismus und sein radikalierter, zur Tat schreitender und „Furcht“ (KSA 12, 503) erregender Bruder, der Anarchismus, nicht weniger als Demokratie und Liberalismus, deren folgerichtige Konsequenzen sie sind, a.) ideengeschichtliche Abkömmlinge des Christentums darstellen: Einerseits sind sie mit dem Christentum verbunden qua b.) ihrer psychologischen Motivation, dem Ressentiment, andererseits sind sie Ausdruck c.) des (modernen) Nihilismus.

Ad a.) Nichts ist für Nietzsche evidentener, als dass die „christlichen Werturtheile überall in den socialistischen [...] Systemen rückständig“ (KSA 12, 126) sind. Der Sozialismus ist ein „tölpelhaftes Mißverständnis jenes christlichen Moral-Ideals“ (558). Hinter dem sozialistischen Aufbegehren gegen die Herrschenden und dem Egalitarismus sieht Nietzsche eine Säkularisierung christlicher Werte walten:

„Die Socialisten appelliren an die christlichen Instinkte, das ist noch ihre feinste Klugheit. [...]: Gleichheit der Seele vor Gott. In ihm ist der Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: und was Wunder, dass der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn praktisch zu nehmen! will sagen politisch, demokratisch, socialistisch“ (KSA 13, 424).

Der Sozialismus ist die moderne Variante der christlichen Seelengleichheit vor Gott, dessen jenseitiger Tod durch die diesseitige Wiederauferstehung im vermeintlich perfekten Staat, als neuer Götze die Erlösung im Hier und Jetzt verkörpernd, wettgemacht wird:

„man versucht eine Art von irdischer Lösung, aber im gleichen Sinne, in dem des Triumphs von Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit: der Socialismus: ‘Gleichheit der Person’ [...] man versucht ebenfalls das Moral-Ideal festzuhalten [...] man versucht selbst das ‘Jenseits’ festzuhalten [...] man versucht die göttliche Leitung alten Stils herauszulesen [...] man glaubt nach wie vor an Gut und Böse“ (70).

Neben dem optimistischen Menschenbild des Sozialismus, welches „Beglückung“ statt „Überwindung“ (KSA 10, 315) der Menschheit intendiert, ein Menschenbild, für das paradigmatisch der „Verführer“ Rousseau als moderner Urvater des Sozialismus steht und welches einen gewissen Kontrast zur christlichen Erbsündenlehre bildet, ist es primär der rechtliche und soziale Egalitarismus, das „Glück Aller“ als „erstrebenswerthes Ziel [...] (d.h. das Himmelreich Christi)“ (KSA 11,

²² Büniger 1997, S. 211.

61), dem Nietzsches Hass gilt. Die „Seelen-Gleichheits-Lüge“ (KSA 6, 218) und ihr moderner Nachfahre, die Rechtsgleichheit – der „Heerden-Blödsinn des ‘Guten Wahren Schönen’“ (KSA 11, 480) – welche von Menschen in die Welt gesetzt wurden, die „nicht vornehm genug“ sind, „um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen“ (KSA 5, 83), sind ein Attentat von Missratenen auf die eherne Ordnung der Natur: „Die Ordnung der Kasten [...] ist nur die Sanktion einer Natur-Ordnung, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine ‘moderne Idee’ Gewalt hat“ (KSA 6, 242). Den Grundzug seines gesamten Denkens auf den Punkt bringend, stellt Nietzsche unmissverständlich klar:

„Die Lehre von der Gleichheit! [...] Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist [...] ‘Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals Gleich machen’“ (150).

Nietzsche leitet aus dem Sein der Natur, deren Wesen der Wille zur Macht ist, offensiv ein unumstößliches Sollen ab: Herrschaft und Privileg sind ein Naturrecht und der Versuch ihrer Abschaffung ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unrecht. Es gilt daher in der antichristlichen Zukunft die „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165) wieder herzustellen, was im Klartext heißt, dass es der zukünftigen Elite zum Zwecke der Überwindung der Menschheit erlaubt ist, die Mehrheit der Menschen zu rechtlosen Sklaven zu degradieren und die als missraten erachteten Menschen zur „Vernichtung“ (KSA 6, 313) freizugeben.

Ad b.) Wie in Bezug auf das Christentum sieht Nietzsche hinter dem Sozialismus letztlich das Ressentiment der reaktiven „Sklaven-Moral“ (KSA 5, 271) walten. Die psychologische Motivation der Sozialisten ist der „Instinkt der Rache“ (KSA 13, 233) der „Schlechtweg-gekommenen“ (423), die aus „Schwäche“ (KSA 6, 133) einerseits stets eines äußeren „Sündenbock[s]“ (KSA 13, 423) für ihr eigenes Dasein bedürfen, an dem sie dann ihren „Vernichtungs-Durst“ löschen können und, andererseits, ihren Hass auf das Leben auf die projizieren können, „die anders sind“ (KSA 6, 132), kurz, die „Vornehmen oder überhaupt Gutweggekommene[n]“ (KSA 13, 423):

„wenn der Christ die ‘Welt’ verurtheilt, verleumdet, beschmutzt, so thut er das aus dem gleichen Instinkte, aus dem der socialistische Arbeiter die Gesellschaft verurtheilt [...]: das ‘jüngste Gericht’ selbst ist noch der süsse Trost der Rache – die Revolution, wie sie auch der socialistische Arbeiter erwartet, nur etwas ferner gedacht“ (KSA 6, 133).

Der Sozialismus ist folglich der moderne „Skaven-Aufstand gegen jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‘Herr’“ (KSA 12, 73) – „gallichter Neid, vergrämte Rachsucht, Pöbel-Stolz“ (KSA 4, 335). Der Sozialismus ist nicht Zerstörung aus Stärke und Übermut, sondern aus Schwäche und Rachsucht:

„Das Verlangen nach Zerstörung [...] kann der Ausdruck der übervollen, zukunfts-schwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür [...] das Wort dionysisch), aber es kann auch der Hass der Missrathenen [...] sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an“ (KSA 3, 621f.)

So sind der „Christ“ und der „Anarchist“ als „décadents“ beide vom „Instinkt des Todhasses“ (KSA 6, 245) auf das sich selbst bejahende Leben beseelt. Was aber „ist schlecht?“, fragt Nietzsche: „Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. – Der Anarchist und der Christ sind Einer Herkunft“ (244). Der Sozialismus ist wie das Christentum ein Aufstand gegen das Leben selbst, ein verborgener Wille zum Tode: „Haben und mehr haben wollen, Wachstum mit einem Wort – das ist das Leben selber. In der Lehre des Socialismus versteckt sich schlecht ein ‘Wille zur Verneinung des Lebens’“ (KSA 11, 586). Nietzsche wünscht sich daher „praktische Belehrung“ über die Unmöglichkeit einer sozialistischen Gesellschaft: „In der That, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, daß in einer socialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet“ (587).

Als soziales Phänomen ist der Sozialismus für Nietzsche die Konsequenz der bürgerlichen Gesellschaft, dessen Entstehung er rassenphysiologisch als Erscheinung eines degenerierten Menschentypus, als moderne „Gesamt-Entartung des Menschen“ (KSA 5, 127) begreift:

„Endlich: der sociale Mischmasch, Folge der Revolution, der Herstellung gleicher Rechte [...]. Dabei mischen sich die Träger der Niedergangs-Instinkte [...], eingerechnet der Skaven-Instinkte, [...] der lange unten gehaltenen Schichten in alles Blut aller Stände hinein: zwei, drei Geschlechter darauf ist die Rasse nicht mehr zu erkennen – Alles ist verpöbelt“ (KSA 13, 367).

So mutmaßt Nietzsche gar, ob der zeitgenössische „Anarchismus“ und der „Hang zur ‘Commune’, zur primitivsten Gesellschaftsform“, nicht Ausdruck davon seien, dass die „Eroberer- und Herrenrasse, die der Arier,“ gegenüber der einst unterworfenen vorarischen Bevölkerung „auch physiologisch im Unterliegen ist?“ (264). Der Sozialismus ist folglich ein Angriff auf die Ordnung der Natur von Seiten des niedergehenden Lebens durch die „Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles [...] Sklaventhums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit“ (276). Er ist Ausdruck eines schwa-

chen Willens bzw. der „Disgregation des Willens“ (KSA 6, 27), der den für alles Lebendige konstitutiven Herrschaftscharakter verneint – „ein Schleichweg zum Nichts“ (KSA 5, 313). Wenn „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte [...], Ausbeutung“ (207) das „Wesen des Lebendigen selbst“ (208) sind, dann ist der Sozialismus in der Tat ein „Auflösungs- und Verfalls-Princip“ (207). Kurzum: Sozialismus ist die von seinem Wesen her zum Scheitern verurteilte Revolte gegen das Leben selbst, gegen den Willen zur Macht, der als verleugneter sich allerdings auch im Sozialismus seine Ausdrucksformen schaffen würde. Die politischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen der „Gesamt-Verschwörung der Heerde“ (KSA 12, 72) sind es daher, die Nietzsche fürchtet:

Ad c.) Für Nietzsche muss der Sozialismus, will er denn nicht in partikularistische Egoismen aufgehen, zur Tyrannei ausarten. Da seine asketische Verneinung des individuellen Willens ein nihilistischer Angriff auf den Willen zur Macht selbst ist, bleibt dem Sozialismus keine andere Möglichkeit als die staatsterroristische Repression – „eiserne Kette“ und „furchtbare Discipulin“ (KSA 3, 159) –, die mit aller Gewalt seine anti-hierarchischen Ideale durchsetzen muss. Im gleichmacherischen Terror kommt der Sozialismus gewissermaßen zu sich selbst und zeigt sein wahres Gesicht: „Ihr Prediger der Gleichheit, der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit aus euch nach 'Gleichheit': eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste ver mummen sich also in Tugend-Worte!“ (KSA 4, 129). So ist der moderne „Staat“ auch das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (61), welches im Sozialismus zur Perfektion kommen würde. Er ist der „neue Götze“ des Volkes, das angebetete und fetischisierte „politische Substitut für die Hinterwelten“²³: „Auf der Erde ist nichts Grösseres als ich: der ordnende Finger bin ich Gottes“ (62). „Gänzlich zu Ende gedacht“, so hält P. Bünger fest, „mündet der politische Nihilismus in autoritäre Strukturen ein oder negiert sich selbst im Egoismus seiner Glieder, der eine Gemeinschaft impraktikabel macht. [...] Das sozialistische Gemeinwesen wird also entweder durch den hemmungslosen Egoismus seiner Bürger gänzlich unregierbar oder das kollektive Prinzip erringt mittels repressiver Institutionen vollkommene Macht und erstickt jeden Individualismus.“²⁴ Der Sozialismus bedeutet für Nietzsche somit eine „Verkleinerung des Menschen“ (KSA 11, 557): „Heerdenthier-Moral, welche mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens“ (581). Der Sozialismus ist als anti-dionysischer

23 Ebd., S. 120.

24 Ebd., S. 152f.

Nihilismus die Lebensweise des letzten Menschen, der keinen Mut zur Zukunft hat und so das Oppositum zum Übermenschen darstellt: „Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln“ (KSA 4, 19). Keine, die menschliche Existenz überhaupt erst rechtfertigende Größe, so ließe sich Nietzsches Gedankengang zusammenfassen, ist aber ohne tiefes Leiden zu haben: „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?“ (KSA 5, 161). Der letzte Mensch als Sozialist in Reinform will aber das Leiden abschaffen, welches für Nietzsche konstitutiv für das Leben und für die erwünschte Selbstüberwindung des Menschen ist: „Es ist eine Schmach für alle socialistischen Systematiker, dass sie meinen, es könnte Umstände geben, gesellschaftliche Combinationen, unter denen das Laster, die Krankheit, das Verbrechen, die Prostitution, die Noth nicht mehr wüchse ... Aber das heißt das Leben verurtheilen“ (KSA 13, 256). Nietzsches Sozialismuskritik kulminiert so immer wieder in dem einen Verdacht, dass dieser Ausdruck einer ‘gemeinen’ Denkart und sklavisch gedrückter Schichten ist, die sich für ihre Lebenssituation mittels einer „Bekriegung alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen“ (KSA 5, 147) rächen und die gesamte Menschheit auf ihr schwindsüchtiges Lebensniveau herunterziehen wollen. Als ein solches Unternehmen universaler Nivellierung, welches zur Zerstörung der partikularen Willen zur Macht und der Vernichtung aller individueller Besonderheit und Nichtidentität der Potenzierung tyrannischer Staatsgewalt bedarf, ist der Sozialismus, angetrieben durch seinen „albernen Optimismus vom ‘guten Menschen’“ (KSA 11, 245), das End- und Verfallsprodukt der Moderne, das an seinen eigenen inneren Widersprüchen – primär seiner Negation des Gesetzes des Lebens selbst – zu Grunde gehen wird: „Der Socialismus – als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmeren, der Oberflächlichen, der Neidischen [...] – ist in der That die Schlussfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus“ (KSA 11, 586). Oder in den berühmten Worten Zarathustras: „Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche. Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus“ (KSA 4, 20). Was die „socialistischen Systeme“ intendieren, ist mithin „nichts Geringeres [...] als eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (KSA 3, 124), was den „Untergang der Menschheit“ (KSA 9, 426) bedeuten würde. Der Sozialismus ist der Krieg der Massen gegen das Individuum: „Grundfehler: die Ziele in die Heerde und nicht in einzelne Individuen zu legen!“ (KSA 12, 228). Am Ende bringen die sozialistischen „Staats-Götzendienen [...] mit ihren Maasregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens“ dieses selbst auf einen Nullpunkt an Energie und Willen, was notwendig im Zerfall enden muss: „wir halten es

schlechterdings nicht für wünschenswerth, dass das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmässigung [...] sein würde)“ (KSA 3, 629). Die „Psychologie der Freiheits- und Gleichheits-Societät“ verweist so letzten Endes auf die Reduktion von „Autonomie“, „Wehr- und Waffentüchtigkeit“, „Ehrfurcht“ und „Leidenschaft“ (KSA 13, 66). Ist der „Pöbel-Mischmasch“ aber, so lässt sich abschließend festhalten, einmal zur Herrschaft gekommen, so ist er „des Übermenschen grösste Gefahr“ (KSA 6, 358). Er bezeichnet das Ende der Kultur, um deren Rettung es Nietzsche in letzter Instanz geht. Den „Revolutions-Ideologen“ und „Bruderschaftsschwärmern“ der „autonomen Heerde“ (KSA 5, 125) gilt daher der ganze Hass des tragischen Philosophen, arbeiten sie doch an der Zerstörung dessen, was ihm heilig ist.

Nietzsche – ein Staats- und Kapitalismuskritiker?

Es ist immer versucht worden, in Nietzsches Werk eine Staats- und Kapitalismuskritik hineinzulesen. Es gibt eine solche in der Tat, sie ist allerdings eindeutig reaktionärer Natur. Schon dem jungen Nietzsche ist der „schreckliche Noth- und Raubstaat: wo die stärksten Individuen sich an die Stelle der besten setzen“ (KSA 1, 773) ein Dorn im Auge. Gern zitiert, hingegen selten verstanden, ist besonders Nietzsches Äußerung zum „Staat“ als das „kälteste aller kalten Ungeheuer“ (KSA 4, 61). Hört sich gut an, ein Schuh wird aber erst daraus, wenn man den Kontext dieser Aussage beleuchtet. Für Nietzsche ist der Staat zu kritisieren, nicht weil er, wie noch bei Marx, Ausdruck und Instrument der Klassenherrschaft ist, sondern weil er angeblich zum Schutz der „Überflüssigen“ (61) vor der aristokratischen Herrenkaste und ihrer *unmittelbaren* Gewaltherrschaft erschaffen wurde. Nietzsches anti-libertäre Staatskritik ist nichts als ein Votum zur Rückkehr „zur unverschämt einfachen Herrschaft von Säbel und von Kutte.“²⁵ Der Staat ist für Nietzsche das Ungeheuer des Leviathan²⁶, der die ursprüngliche Naturordnung der unmittelbaren Herrschaft der adligen Kriegerkaste vernichtet und so als künstliches Gebilde dem Aufstand der Sklaven dient. Noch deutlicher ist der reaktionäre Gehalt von Nietzsches Kapitalismuskritik, die letztlich eine

25 Marx 1988, S. 118.

26 Man erinnere sich daran, dass es bekanntlich auch ein Merkmal des nationalsozialistischen 'Behemoth' war, dass dieser in Differenz zum italo-faschistischen 'Leviathan' den Staat weder vergöttlichte noch als obersten Zweck und Wert, sondern als bloßes Mittel der 'Bewegung' betrachtete.

vormoderne Invektive gegen industrielle Arbeit darstellt. Nietzsches „Opposition gegen den Sozialismus“ entspringt nicht aus der „Apologie der herrschenden Wirtschaftsordnung“²⁷, sondern aus seinem Begriff der Kultur. Nietzsche sagt die Wahrheit über die Lohnarbeit. Wider die „Verherrlichung der Arbeit“ (KSA 3, 154) insistiert Nietzsche darauf, dass die „Fabrik-Sklaverei“ eine „unpersönliche Verknechtung“ (183) ist, die die Ausbildung von Individualität, Vernunft und Selbstbestimmung konterkariert. Die Selbstverwertung des Wertes in der „industriellen Cultur“ ist „überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat. Hier wirkt einfach das Gesetz der Noth: man will leben und muss sich verkaufen“ (407). Alle Arbeit, die als Mittel zu diesem Zweck angewendet wird, ist, da sie „nicht um ihrer selber willen gethan wird und [...] keine Befriedigung in sich hat“ (KSA 9, 508), Sklavenarbeit. Da Nietzsche aber den Begriff der Ausbeutung biologisiert, mit dem der Aneignung kurzschließt und aus der Notwendigkeit des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur die Sklaverei naturalisierend deduziert, affirmiert er die Barbarei der industrie-kapitalistischen Knechtschaft, die *conditio sine qua non* der Kultur sein soll und ein sich selbst rechtfertigender Wert sei. Im Namen einer neuen aristokratischen Kultur ist daher die Ausbeutung der modernen Sklaven zu forcieren. Wenn Nietzsche die kapitalistische Ausbeutung kritisiert, kommt er so einerseits nicht über eine oberflächliche Kritik der Zirkulationssphäre hinaus – „Fliegen des Marktes“ (KSA 4, 65), „Krämer-Gold“ (263), (Un-)„Cultur der Handeltreibenden“ (KSA 3, 155) – andererseits ist seine Kritik allein dadurch motiviert, dass ihm der Zweck der Sklaverei in der Moderne verlorenzugehen droht²⁸ – die kulturelle Elite, die

27 Marti 1993, S. 172.

28 Diese Überzeugungen Nietzsches weisen Nähe wie Ferne zu dem ebenfalls am Denken der Antike geschulten Marx auf, der dieses bekanntlich „in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare[s] Muster“ (Marx 1983, S. 45) bezeichnete. Was beide verbindet, ist die Kritik am bürgerlichen Utilitarismus und der verallgemeinerten Mittelmäßigkeit. So schreibt Marx im *Kapital*: „Die Heiden, ja die Heiden! Sie begriffen, wie der gescheite Bastiat, und schon vor ihm der noch klügre MacCulloch, nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen u.a. nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstags ist. Sie entschuldigen etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu ‘eminent spinners’, ‘extensive sausage makers’ und ‘influential shoe black dealers’ zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ.“ (Marx 1998, S. 431) Und doch wusste Marx, was die *differentia specifica* zu Nietzsche darstellt, dass das antike Griechenland „eine nie wiederkehrende Stufe“ (Marx 1983, S. 45) der Menschheitsgeschichte ist, deren vergebliche romantisierende Restitution nichts

befähigt ist, das menschliche Dasein zu rechtfertigen. Letzteren Sachverhalt bringt Nietzsche im Nachlass auf den Punkt:

„Die Nothwendigkeit zu erweisen, dass zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester in einander verschlungenen 'Maschinerie' der Interessen und Leistungen eine Gegenbewegung gehört. Ich bezeichne dieselbe als Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit [...]. Auf jenem ersten Wege [...] entsteht die Anpassung, Abflachung [...] – eine Art Stillstand im Niveau des Menschen. Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirthschafts-Gesammtverwaltung der Erde, dann kann die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden: als ein ungeheures Räderwerk [...]. Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung des Menschen [...] bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung [...] des rechtfertigenden Menschen, für den jene Maschinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist [...]. Er braucht ebenso sehr die Gegnerschaft der Menge, der 'Nivellirten' [...]. Diese höhere Form des Aristokratism ist die der Zukunft. – Moralisch geredet, stellt jene Gesamttmaschinerie [...] ein maximum in der Ausbeutung des Menschen dar: aber sie setzt solche voraus, derentwegen diese Ausbeutung Sinn hat. Im anderen Falle wäre sie [...] bloß [...] die Werth-Verringerung des Typus Mensch“ (KSA 12, 462f.).

Dieses „Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell“ ist in der Tat „keine Klassen-, eher eine Kastenordnung“, in der die Kultur-Elite der Übermenschlichen „nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Unternehmer für sich arbeiten“²⁹ lässt und die Ausbeutung der Menschen gewissermaßen volksgemeinschaftlich organisiert. Nichtsdestotrotz kann kein Zweifel daran bestehen, dass für Nietzsche die Kultur primär nicht durch die 'Krämer', sondern durch die aufbegehrenden Arbeitermassen bedroht ist. Auf Grund der „Furcht vor dem 'rothen Gespenst'“ (KSA 12, 40)

ist als die Entfesselung unmittelbarer Gewalt auf dem Boden der Moderne: „Die Barbarei erscheint wieder, aber aus dem Schoß der Zivilisation selbst erzeugt und ihr angehörig; daher aussätzige Barbarei, Barbarei als Aussatzkrankheit der Zivilisation.“ (Marx 1999, S. 553) Von hier aus erscheint die Ambivalenz im Denken Nietzsches grell: Sicherlich ist es richtig, dass Nietzsches Philosophie abhold jeden Fortschrittsoptimismus' von der „Einsicht in den katastrophalen Charakter aller bisherigen Geschichte“ und dem Fortleben der Gewalt der „Vorgeschichte“ *auch* in *zukünftigen* Formen der Vergesellschaftung beseelt war. Inwieweit diese Perspektive allerdings nicht die „analytische Dignität des Nietzscheschen Denkens“ (Ries 2001, S. 133) ausmacht, sondern den Punkt darstellt, an dem die tragische Aufklärung umschlägt in ideologische Legitimation von Herrschaft und Nivellierung qualitativer Formunterschiede menschlicher Vergesellschaftung, steht auf einem anderen Blatt und ist bleibende Herausforderung einer materialistischen Nietzschelektüre.

29 Marti 1993., S. 187.

verkündet Nietzsche eine „Kriegs-Erklärung der höheren Menschen an die Masse“ (60), die eine ‚Lösung‘ der ‚Arbeiterfrage‘ der besonderen Art impliziert:

„Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. [...]. Man hat den Arbeiter militäertüchtig gemacht, man hat ihm das Coalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Nothstand [...] empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht“ (KSA 6, 142f.).

Was hier allein Abhilfe schafft, ist die präventive Konterrevolution als offenes Geheimnis von Nietzsches Antikapitalismus: Seine Kritik am Kapitalismus ist im Kern reaktionärer Natur, zielt sie doch primär auf dessen demokratisierende und liberalisierende Aspekte, d.h. auf die Momente des Fortschritts, die Nietzsche einer imaginierten Kultur-Elite zuliebe rückgängig machen will, ohne indes auf die moderne Steigerung der Möglichkeit von Ausbeutung verzichten zu müssen.

Im Lichte der marxischen Terminologie³⁰ erscheint Nietzsches Antikapitalismus letztlich als eine Mischung von Argumenten des feudalen, kleinbürgerlichen und konservativen Sozialismus, dessen Besonderheit darin besteht, dass er die sozioökonomischen Wandlungs- und Krisenprozesse der Moderne als Stadium gesellschaftlicher Transformation bejaht und sogar noch forciert wissen will, ohne aber, da es ihm an jeglicher begrifflichen Erfassung und theoretischen Durchdringung der kapitalistischen Produktionsweise mangelt, „den Gang der modernen Geschichte zu begreifen“³¹. Die „gänzliche Unfähigkeit“ zu Letzterem ist ohne Frage „stets komisch wirkend“³²; ein zum Himmel schreiender Anachronismus, der sich unter den Bedingungen des fortschreitenden Kapitalismus in der Antike wähnt.

Zur Dialektik von Philosophie und Politik bei Nietzsche

Henning Ottmann geht in seiner maßgeblichen Studie davon aus, dass von „Nietzsches Politik [...] reden heisst, von seiner Philosophie als ganzer sprechen zu müssen. Erst die großen Begriffe öffnen die letzten Türen.“³³ Dem ist zuzustim-

30 Vgl. Marx/Engels 1990b, S. 483ff.

31 Ebd., S. 483.

32 Ebd., S. 483.

33 Ottmann 1999, S. 346.

men, soweit hiermit ein reduktionistisches Verfahren konterkariert wird, welches Nietzsches politische Stellungnahmen und Urteile zum *Ausgangspunkt* einer Interpretation seiner Philosophie macht. So richtig diese Annahme auch ist, so besteht hierbei aber, auch bei Ottmann, die Gefahr, eindeutig politische Aussagen nicht mehr als solche zu nehmen. Urs Marti hält in seiner kritisch-philologisch orientierten Studie, einer Interpretation, die nur auf die 'großen Begriffe' zielt, entgegen, dass *allein* aus dieser Perspektive der Sinn politischer Äußerungen sich nicht erschließt. Er fordert zu Recht die historische Situierung von Nietzsches politischem Denken als „Beitrag zur politischen Diskussion in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts [...]“³⁴ Marti hat die *politischen* Quellen von Nietzsches politischem Denken freigelegt und zeigt auf, in welchem Maße dieses sowohl unzeitgemäß als auch „oft“³⁵ zeitgemäß ist. Berechtigterweise warnt er davor, von Nietzsches „Metaphysikkritik auf die politischen Ideen zu schliessen.“³⁶ So wenig Nietzsches Philosophie auf seine 'Politik' zu reduzieren ist, so wenig sind seine politischen Annahmen allein aus seinen großen Begriffen zu verstehen. Explizit politische Stellungnahmen sind in den zeitgenössischen *politischen* Kontext und Diskurs zu situieren und als solche in und aus diesen zu interpretieren.

Der Wille zur Macht als Ontologie der Herrschaft

Da Marti diese Arbeit in vorbildhafter Weise bereits geleistet hat, verzichte ich hier darauf, diesen Aspekt explizit zu machen.³⁷ Was hier allein interessiert, ist vielmehr, ob Nietzsches eindeutige politische Statements in seiner Philosophie ein Fundament haben. Meine These ist, dass genau dies der Fall ist: Es ist das Wille-zur-Macht-Theorem, das eine konsequente Ontologie der Herrschaft begründet. Im Gegensatz zu Ottmann gehe ich davon aus, dass es nicht nur eine esoterische Politik der großen Begriffe der Philosophie(kritik) von Nietzsche gibt, die womöglich im Gegensatz zu seiner exoterischen Politik steht, sondern dass auch eine innige und folgerichtige Verbindung von Nietzsches explizit politischen Statements und seiner Philosophie des Willens zur Macht vorhanden ist.

34 Marti 1993, S. 7.

35 Ebd., S. 4.

36 Ebd., S. 2.

37 Im Übrigen ist es unverständlich, dass Ottmann Martis Studie bis heute nicht angemessen rezipiert hat. Ottmanns großes Nietzschebuch ist zwar zuerst 1987 erschienen; sowohl aber in der Zweitaufgabe von 1999, der ein verdienstvoller Literaturbericht angehängt ist, als auch in seiner Geschichte des politischen Denkens (vgl. Ottmann 2008) wird Marti nur angeführt.

Seit seiner frühen tragizistischen „Artisten-Metaphysik“ (KSA 1, 13) ontologisiert Nietzsche das menschliche Leiden zur *conditio humana*. Nietzsche verschweigt, wie dargestellt, keineswegs die „Grausamkeit, die wir im Wesen jeder Kultur“ (KSA 7, 340) finden, er überhöht sie aber metaphysisch. Die Deifikation der Kunst³⁸ fundiert in einer Vorstellung mit politischen Implikationen, die gekennzeichnet ist durch eine fehlende Differenzierung zwischen ‚metaphysischem‘, zum menschlichen Dasein an sich gehörigem, d.h. unabschaffbarem und dem gesellschaftlich historisch bestimmten Leid³⁹, welches Nietzsche im Namen der Kultur gar noch „gesteigert“ (339) wissen will. Das regressive Potential in Nietzsches Denken liegt sowohl verborgen in einem Absehen von der gesellschaftlichen Formbestimmtheit⁴⁰ von Kultur und Leid als auch in einem wirklich unzeitgemäßen, weil zutiefst antiquierten und ideologischen Geniekult:

-
- 38 Für Nietzsche ist die Welt bekanntlich allein noch als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt.
- 39 Ottmann weist zu Recht daraufhin, dass Nietzsche nicht Apologet, sondern Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft ist, da diese ihren eigentlichen Zweck, die Schaffung von Kultur, verfehlt und die Leiden des modernen „sich vor sich selbst verbergenden Sklaventhums“ (KSA 7, 337) somit völlig sinnlos sind. Dennoch ist es ein Euphemismus, in Bezug auf Nietzsches Ausführungen, die dem Nicht-Genie seine „Existenz“ nur „entschuldigen“ lässt „als völlig determiniertes, unbewußten Zwecken dienendes Wesen“, das „weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt“ (348), von einer „*universellen Pathodizee*“ (Ottmann 1999, S. 74) zu sprechen. Der „blinde Maulwurf der Kultur“ (342), der Sklave, dem kein Wert an sich zukommt, hätte in Nietzsches reaktionärer Utopie *allein* das historisch nach Maßgabe des Standes der Produktivkräfte längst abschaffbare Leid der unmittelbaren „Lebensnoth“ und der „Mehrarbeit“ (339) zu tragen, um dem ‚metaphysischen‘ Leid einer imaginierten Künstlerelite Abhilfe zu schaffen. Nietzsche spricht die Wahrheit über die bisherige Kultur, dass ihr Kern die Klassenherrschaft – die ‚Barbarei‘ (Benjamin) – ist, aus und affirmiert diese zugleich als unabschaffbar.
- 40 Diesbezüglich gilt das Wort Adornos, welches er an Heidegger richtet, auch für Nietzsche und zumeist noch mehr für seine Epigonen: „Vieles von dem, was die Existentialontologie dem Dasein [...] als ewige Grundkategorie zuschrieb [...], ist nichts anderes als die Narbe einer sehr spezifischen, widerspruchsvollen Verfassung der Gesellschaft.“ (Adorno 1997a, S. 449) Ist erst einmal das „Leid“ als „Urquell aller Dinge“ (KSA 7, 202) ontologisch sondiert, sind offensichtliche Differenzen eingeebnet. Gravierender, als dass auch in Nietzsches Nacht des Leidens alle Katzen grau sind, ist aber, dass seine Apologie des (Künstler-)Genies nichts anderes darstellt als einen Aufguss auf die platonische Glorifizierung der rigiden Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeit, die nicht immer von der Peinlichkeit frei ist, dann doch insbesondere das *eigene* Leid – das Leid der ‚Großen‘ – als das *eigentliche* Leid auszugeben.

„Das Fehlen einer ökonomisch-gesellschaftlichen Utopie bei gleichzeitigem Festhalten an einer kulturellen macht so auch die Ambivalenz seines Denkens aus.“⁴¹ Dass die „*Surplusarbeit der Masse*“ je aufhört, „Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums“ und die „*Nichtarbeit der wenigen*“ Bedingung „für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes“⁴² zu sein, liegt auf Grund einer fragwürdigen Onto-Ästhetik notwendig außerhalb von Nietzsches Denkhorizont. Dass die Apologie der „Mehrarbeit“ (KSA 1, 767) der Vielen zu Gunsten einer ins Abstruse imaginierten Genie-Elite nach Maßgabe des erreichten Niveaus der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte längst ein irrationaler Anachronismus ist, kommt Nietzsche nicht zu Bewusstsein. Versunken in antikisierender Graecophilie nivelliert er die fundamentalen Differenzen zwischen den Produktionsbedingungen und den diesen inhärierenden Freiheitspotentialen der griechischen Antike und der kapitalistischen Moderne: „In contrast to the appositeness of Marx's critique, Nietzsche's grasp of the economic and social realities of modern society seems very superficial, no more trechant or adequate than that of typical 'romantic anticapitalist'“⁴³, konstatiert Keith Ansell-Pearson in diesem Kontext zu Recht. In bereits kritisierte Manier legt Nietzsche seinen unhaltbaren Ausführungen schlussendlich eine 'metaphysische' Apologie zu Grunde, die diese „entsetzliche[...] Constellation der Dinge“ als „Abbild des Urschmerzes und Urwiderspruchs“ (768) der Welt ideologisch verklärt und somit der rationalen Kritik entzieht.⁴⁴

41 Schmidt 1989, S. 65.

42 Marx 1983, S. 601.

43 Ansell-Pearson 1994, S. 78. Interessant ist in diesem Kontext die Interpretation der fünften Vorrede *Homer's Wettkampf* (KSA 1, 783-792) von R. Schmidt: „Nietzsche geht, gegen den keinerlei Gesetzen als denen anarchischen Kampfes folgenden Adel, der diesen selbst vernichtet wie der ungezügelt Umlauf der Waren den bürgerlich-freien Markt, den ersten Schritt mit Hesiod, um in einem zweiten Schritt mit den Spielen des 'kampfflustigen ritterlichen Adel(s)' Homers ewige Gesetze zu geben. Diese sollten den Adel gegen die ihm innewohnenden zerstörerischen Tendenzen und zugleich gegen seine Spiele erst ermöglichenden Sklaven schützen. Über diesen Horizont reichte Nietzsches Blick auch in den folgenden Jahren nicht, sein homerisch-hesiodisches Konzept bleibt das Paradigma seines utopischen Denkens, dessen Zentrum bannen wollte, was nicht zu bannen war: die entfesselte Welt zirkulierender Waren, deren Strudel nicht voluntaristisch zu entgehen war.“ (Schmidt 1989, S. 93)

44 Georg Lukács hat diesen Modus ideologischer Legitimation herrschenden Elends treffend als „indirekte Apologetik“ charakterisiert: „Während die direkte Apologetik bemüht ist, den Kapitalismus als die beste aller Ordnungen darzustellen, als ragenden

Auch Nietzsches Mäßigung in *politicis* und seine Anerkennung der politischen Moderne im Kontext seiner radikal-aufklärerischen Schaffensperiode von *Menschliches, Allzumenschliches* (1876/80) bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) heben diesen Befund nicht auf. Nietzsche begrüßt in Form einer dialektischen Geschichtsphilosophie, die ihm nicht immer gar so fremd ist, wie es das Vorurteil will, den bürgerlichen Fortschritt, weil er den Status quo nicht blind affirmiert, sondern ihn als Zustand der umfassenden kulturellen Degeneration begreift: Die Krise der Moderne soll durch ihre Forcierung überwunden werden, indem das Alte (kulturell: das christliche Abendland; politisch: das verabscheute wilhelminische Kaiserreich) im Strudel des Fortschritts vernichtet wird.⁴⁵ Nietzsche kommt zu dieser besonderen Art der Affirmation des Fortschritts daher sowenig zufällig, wie diese keineswegs im Gegensatz zu der später erhobenen Forderung steht, dass der zukünftige Übermensch die „schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen“ (KSA 6, 313) und „Millionen Mißrathener“ (KSA 11, 98) betreiben müsse.

endgültigen Gipfelpunkt der Menschheitsentwicklung, arbeitet die indirekte die schlechten Seiten des Kapitalismus, dessen Scheußlichkeiten, grob heraus, erklärt sie aber zu Eigenschaften nicht des Kapitalismus, sondern des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt.“ (Lukács 1962, S. 182f.) Lukács' Grundthese, dass der „Einheitspunkt des Zusammenhangs von Nietzsches Gedanken die Abwehr des Sozialismus, der Kampf um die Entstehung eines imperialistischen Deutschland war“ (283), ist falsch. M.E. ist damit aber nicht die Frage nach Nietzsches eigener politischer Positionierung ad acta zu legen, die Lukács so falsch nicht anzugeben weiß. H. Ottmann hat eine ausführliche Lukács-Kritik vorgelegt, die zwar deutlich zu machen vermag, wie wenig gehaltvoll und undialektisch Lukács' Begriff der Irrationalität ist und was von der Konstruktion eines geradlinigen Weges von Nietzsches Ästhetizismus zur faschistischen Ästhetik zu halten ist. Vgl. Ottmann 1984, S. 570-586. Ottmanns 'Anti-Lukács' gipfelt allerdings in der unhaltbaren These, dass Lukács' Figur von „Nietzsche als *Antisozialist*“ der Höhepunkt seiner „Nietzscheverhunjung“ (584) sei. Sicherlich war Nietzsches Antisozialismus weniger „zentrale[s] Motiv“ seines Denkens als vielmehr „Abfallprodukt ganz anderer Zielsetzungen“ (586), d.h. ein Abgeleitetes. Ottmann versucht aber, wie in seinem großen Nietzschewerk, Nietzsche politisch zu entdramatisieren, indem er seinem Antisozialismus die fehlende Apologie des Kapitalismus zur Seite stellt, um so eine „Äquidistanz“ (584) Nietzsches zu Sozialismus *und* Kapitalismus als „feindliche Brüder“ (585) zu konstatieren. Kurzum: gerade dies, worauf Ottmann an keiner Stelle eingeht, gilt, wie ideologisch auch immer, im Großen und Ganzen auch für den Faschismus und den Nationalsozialismus.

45 Vgl. zu diesem Aspekt Breuer 1999, S. 55f.

Der einheitliche Grund für Nietzsches Politik ist nun das Wille-zur-Macht-Theorem⁴⁶, das als begriffliche Konkretisierung der dionysischen Urerfahrung zu entschlüsseln ist. Nietzsches dem Anspruch nach anti-ontologischer „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ (KSA 12, 629) inhäriert ein Begriff von Natur⁴⁷, dem das dionysische Chaoswesen derselben elementar herrschaftlich strukturiert ist. In der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche gegen Darwin:

„[I]n der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (KSA 3, 585f.).

Deutlicher wird der eigentliche Gehalt dieses Naturbegriffs dann in *Jenseits von Gut und Böse*: „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (KSA 5, 207). Worum es Nietzsche folglich geht, ist, mit dem Theorem des Willens zur Macht der Natur ihr Wesen zurückzugeben und sie aus den Fängen des Sklavenaufstands der Moral zu befreien. So greift Nietzsche etwa in seiner *Genealogie der Moral*, deren luzide Moralkritik im Einzelnen nicht bezweifelt wird, auf „*Ursprungsmythen*“⁴⁸ zurück, um seinen „Hypothesen“ (KSA 5, 251) zur Genesis der (jüdisch-christlichen) Moral Evidenz zu verleihen. Die seiner Konstruktion eines Sklavenaufstandes der Moral wider die Herrschaft der a-moralischen Herrschaft des Willens zur Macht⁴⁹ zu Grunde liegende Annahme einer Herrschaft

46 Zu dessen Werk- und Ideengeschichte vgl. die grundlegende Arbeit von Gerhardt 1996.

47 Vgl. zu Nietzsches Naturverständnis im Ganzen Jordan 2006.

48 So Kimmerle 1983, S. 38, in seiner brillanten Nietzschestudie.

49 Dass Nietzsche mit dem Gedanken spielt, auch diesen Aufstand gegen die ursprüngliche Herrschaftsordnung als Ausdruck des Willens zur Macht zu deuten, ist dabei nicht von Interesse; eine Vorstellung, wie Kimmerle zeigt, die den Willen zur Macht in seiner dialektischen Bewegung in die Nähe des absoluten Idealismus bringt: „Das unverrückbar in die geschichtlich vielfältig sich wandelnden Sinnsetzungen eingelassene Machtziel bindet die erscheinende Lebensvielfalt in *synthetische Einheit* ein, entwirft eine alles übergreifende Totalität, worin alle *Differenz*, herabgesetzt zu einem verschwindenden Moment, nur noch als beliebig beiher spielende Verschiedenheit innerhalb des grundsätzlich Gleichen gilt. In derart identitätslogisch begriffener Differenz spiegelt sich eine finale Kreisschlussbewegung, das *Werden zu sich* als

der Adelskaste wird nicht begründet, sondern durch eine „normative Biologie“⁵⁰ gesetzt:

„Die Entstehung von aristokratischen Herrschaftsformen aus einem präexistenten Herrschaftswillen abzuleiten, bedeutet, geschichtliche Erfahrung metaphysisch zu hintergehen. Der kategorische Imperativ der Macht setzt einen metaphysischen Anstoß zur Geschichte, der sich zeitlos allem Zeitlichen mitteilt.“⁵¹

Von der „Genealogie der aristokratischen Moral will Nietzsche nichts wissen.“⁵² Sie wird als „ursprüngliche Wahrheit“⁵³ vorausgesetzt, die sich vermeintlich dadurch selbst begründet, dass sie angeblich der reine und unverstellte Ausdruck des wirklichen Lebens als die Wahrheit an sich ist. Das vermeintlich ursprüngliche und unmittelbare Leben selbst, definiert als reiner Machtprozess, wird hiermit zum unhinterfragbaren Wert/Ding an sich. Der „Werth des Lebens“ selbst kann aber „nicht abgeschätzt werden“ (KSA 6, 68), da man „eine Stellung ausserhalb des Lebens haben und es andererseits so kennen“ müsste, „wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu können“ (86). Das Leben als Wille zur Macht ist somit Nietzsches ontologische, nicht mehr hinterfragbare und kritisierbare Wahrheit.

Für Nietzsche gibt es eine aus der Natur (des Willens zur Macht) begründete und legitimierte, unüberwindbare und möglichst noch zu steigernde „Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich zwischen Moral und Moral“ (KSA 5, 165). Diese war stets das aristokratische Fundament zur „Erhöhung des Typus ‘Mensch’“ – „und so wird es immer wieder sein“ (205). Es bedarf daher eines neuen Mutes „zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten“ (218), die die zukünftige Elite mit gutem Gewissen an sich zu reißen hat. Wenn Nietzsche dies auch „abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen“ (KSA 12,

differenzaufhebender Selbstbegründung (Selbsterzeugung) in wesenserhellender Ursprungsrekonstruktion.“ (Ebd., S. 156f.) Der Wille zur Macht „ist die allesumfassende Unendlichkeit, in der die endlichen Sinndifferenzen sich disqualifizieren. Ihr Unterschied ist nur eine Entgegensetzung in ihm, eine Unterscheidung im Ununterscheidbaren, von dem seine wesentliche Sichselbstgleichheit innerlich unberührt bleibt. Unvermerkt denkt Nietzsche das Weltgeschehen zurück in die Wesenslogik des Unendlichen. Der Wille zur Macht ist absolut (absurd), gegensatzlose Einheit in allen Gegensätzen. [...] Das Andere des Willens zur Macht erscheint nurmehr als anderer Wille zur Macht.“ (Ebd., S. 115)

50 Ebd., S. 26.

51 Ebd., S. 27.

52 Ebd., S. 34.

53 Ebd.

217) verstanden wissen will, bleibt die Stoßrichtung seines Elitismus eindeutig und lässt den ambivalenten Charakter seiner Emanzipation von der Moral grell aufscheinen:

„Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet, nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Herde soll in der Herde herrschen, – aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen [...]. Meine Gedanken drehen sich nicht um den Grad von Freiheit, der dem Einen oder dem Anderen oder Allen zu gönnen ist, sondern um den Grad von Macht, den Einer oder der Andere über Andere oder Alle ausüben soll, resp. in wiefern eine Opferung von Freiheit, eine Versklavung selbst zur Hervorbringung eines höheren Typus die Basis giebt“ (KSA 12, 280f.).

Verbunden mit dieser Konzeption ist daher nicht nur die moralische und rechtliche Scheidung der Menschheit, so dass die Emanzipation mithin allein das Projekt weniger Auserwählter wäre, während die Masse in ihren Illusionen befangen bliebe, sondern auch die Legitimation zur Vernichtung: „Das höchste Gesetz des Lebens [...] verlangt, dass man ohne Mitleid sei mit allem Ausschluß und Abfall des Lebens, – dass man vernichte, was für das aufsteigende Leben bloß Hemmung, Gift, Verschwörung, unterirdische Gegnerschaft sein würde“ (KSA 13, 594). Dies sind „keine mehr oder weniger empörenden 'Ausrutscher', die mit Nietzsches Philosophie im Grunde nichts zu tun haben“⁵⁴, sondern das Ergebnis, wie M. Fleischer detailliert darstellt, der Verabsolutierung der These, dass die Welt nichts als Wille zur Macht sei. Es ist das Wille-zur-Macht-Theorem, das als einziger Maßstab zukünftiger Moral⁵⁵ die Befreiung aus der repressiven Sittlichkeit der Sitte zur Bejahung herrschaftlicher Gewalt hin öffnet: „Stärke ist für Nietzsche untrennbar mit der Verachtung von Schwächeren, mit dem Willen und dem Recht, sie zu demütigen und zu beherrschen verknüpft. [...] Unverkennbar denkt Nietzsche Freiheit [...] in Kategorien von Macht und Herrschaft.“⁵⁶ Über die Legitimität von Handlungen soll allein der Grad der Macht entscheiden, den der Handelnde verkörpert: „Die finale Einheit von Selbstbemächtigung und souveräner Freiheit enthüllt das Bewegungsgesetz der Geschichte, die *Identität von Macht und Freiheit*, eine natürliche Einheit, die durch ihre geschichtliche Entzweigung hindurch sich wiederherstellt.“⁵⁷ Nietzsches diesbezügliche Argumentation erweist sich

54 Fleischer 1993, S. 148.

55 In aller wünschenswerten Deutlichkeit schreibt Nietzsche: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.“ (KSA 6, 170)

56 Kimmerle 1983, S. 112.

57 Ebd., S. 165.

nicht nur als unschlüssig⁵⁸, sondern macht die Grenzen seines Immoralismus deutlich. Die Negation der Uniformierung und Nivellierung der Individuen endet in einer Apologie der Hierarchie und des Antiegalitarismus, der eine Ontologisierung überkommener Herrschaftsverhältnisse innewohnt, deren Legitimation im 'Wesen' des Lebens selbst fundiert ist. Nietzsche betreibt eine Hypostasierung des unmittelbaren Naturzwangs. Kimmerle hat diese Subreption einer vermeintlich unhinterfragbaren und sich somit jenseits von Kritik wählenden Annahme, deren Ineinssetzung von Natur und Kultur die Basis der Ontologisierung von Herrschaft und Gewalt ist, völlig zutreffend kommentiert:

„Die moralfreie Ursprünglichkeit des Lebens gegen moralische Werte ins Feld zu führen, ist nur möglich, weil die urfaktische Lebensbeschaffenheit als Wert aller Werte gilt. Sie ist ursprüngliche Wesenswirklichkeit, an der alle Existenz gemessen [...] wird. Im Lebensprinzip der Moralkritik greifen Werturteil und Existenzbestimmung wesenslogisch ineinander. Kritik spiegelt das Unwesen der Existenz an der Inexistenz des Wesens. [...] Eine (sei es vorgefundene, sei es erinnerte oder imaginierte) Lebensweise wird zum (obersten) Wert erhoben. Was als an sich seiende Realität ausgegeben wird, ist eine Setzung des normierenden Willens. Es ist die *Lüge der Moralkritik*, daß sie die Antinomie von Ansichsein und Setzung im aporetischen Begriff des Willens zur Macht verschweigt.“⁵⁹

Die Kritik an repressiver und entindividualisierender Uniformität schlägt so um in die Affirmation rechtlicher und moralischer Ungleichheit. Am Horizont von Nietzsches Moral- und Politikkritik zieht die Verdüsterung einer erzreaktionären und anachronistisch-archaisierenden Gewaltherrschaft einer vermeintlichen Elite über die dumpfe Masse auf.⁶⁰ Die Moralökonomie der Äquivalenz und der

58 Vgl. Fleischer 1993, S. 153ff.

59 Kimmerle 1983, S. 84f. Vgl. zu dieser Strategie der Ontologisierung der Herrschaft qua ihrer Fundierung im Wesen des Lebens (der Wille zur Macht), ebd., S. 16f., 21, 57, 93, 115, 151-53 u. 156f. Für den, der große Thesen mag, mit denen man sich regelmäßig blamiert, hier ein gefundenes Fressen: Mit Ausnahme von Marx fallen alle prägenden Figuren der nachhegelschen Philosophie des 19. Jh.s. hinter das Reflexionsniveau der idealistischen Dialektik zurück, indem sie neue Formen vermeintlicher Unmittelbarkeit ihrem Denken zu Grunde legen. Man denke nur an Feuerbachs Sinnlichkeit, Kierkegaards Absolutes oder eben Nietzsches dionysisches Leben. Zum Begriff der Unmittelbarkeit vgl. auch die hervorragende Arbeit von Arndt 2004.

60 Das anachronistische Wesen dieser Überlegungen, welche weit mehr vom Zeitgeist beseelt waren als Nietzsche dachte, hat abermals Kimmerle auf den Punkt gebracht: „Seine individualistische Konzeption von Herrschaft ist das geradezu idealtypische Beispiel für einen *utopischen Entwurf in die Vergangenheit*, dessen kraftlose Zu-

„enge bürgerliche Rechtshorizont“⁶¹ werden nicht, wie bei Marx, dahingehend transzendiert, dass die Mannigfaltigkeit der nichtidentischen Individuen, jenseits ihrer abstrakten Gleichheit in der bürgerlichen Rechtsform, anerkannt und sozial verankert wird, sondern in Form der „aristokratischen Absonderung von der Menge“ unterboten, für die „Gegenseitigkeit“ nichts als eine „große Gemeinheit“ (KSA 13, 61) darstellt.

Unverkennbar wandert explizit politisches Gedankengut in Nietzsches zentrales Theorem zur Auslegung aller Wirklichkeit ein.⁶² Dies wird nicht nur evident, wenn die soziale Beziehung von „Befehl“ und „Gehorsam“ (KSA 4, 147) zum Wesen des Lebens ontologisiert wird, sondern auch an Nietzsches Kritik der Naturgesetze: „[J]ene 'Gesetzmäßigkeit der Natur', von der ihr Physiker so stolz redet, [...] ist kein Thatbestand [...], vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt!“ (KSA 5, 37) Es sind der „moderne Misarchismus“ und die „demokratische Idiosynkrasie gegen Alles was herrscht und herrschen will“ (315), die Nietzsches Polemik provozieren und in

kunftsbilder nur verstellen und verdecken, was tatsächlich (gegenwärtig) geschieht. Nietzsche bleibt die Einsicht in Heraufkunft einer neuen Herrschaftsform, der anonymen Herrschaft ohne herrschendes Subjekt, verschlossen.“ (Kimmerle 1983, S. 122) An die Stelle der Kritik des 'automatischen Subjekts' der Moderne tritt auch bei Nietzsche, ganz und gar zeitgemäß, nichts als die konservativ-elitäre Verachtung der Massen, der letzten Menschen, die bei Heidegger als das 'Gerede' des 'Man' Urstände feiern.

61 Marx 1973, 21.

62 Auch Nietzsches Wissenschafts- und Logikkritik hat einen politischen Aspekt: „Die Wissenschaft ist grund-demokratisch und antioligarchisch“ (KSA 12, 349). So betrachtet richtet sich Nietzsches Kritik nicht vorrangig auf eine Kritik der Herrschaft des Begriffs über sein nichtidentisches Objekt, sondern auf dessen egalitäres Wesen: „Das Begierden-Erdreich, aus dem die Logik herausgewachsen ist: Heerden-Instinkt im Hintergrunde, die Annahme der gleichen Fälle setzt die 'gleiche Seele' voraus. Zum Zweck der Verständigung und Herrschaft“ (308) – „Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik“ (KSA 3, 584). Konsequenter sieht Nietzsche auch in der „Dialektik“ ein „Pöbel-Ressentiment“ gegen die sich selbst legitimierende „Autorität“ (KSA 6, 70) traditioneller Herrschaft. Nietzsches Kritik am begrifflichen Denken lässt sich zwar nicht politisch widerlegen; dass diese aber bis in ihre subtilsten Interpretationen hinein auch politisch motiviert ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Auch hier gilt es, Nietzsche, der ostentativ den „Aristokratismus“ gegen die „Heerdentier-Ideale“ (KSA 13, 65) verteidigt, nicht zu verharmlosen, was weder ihm noch seiner Sache gerecht wird: Seine (politisch) intendierte Umwertung der Werte zielt *nicht* auf die postmoderne 'Differenz' und 'Pluralität'.

dem Willen-zur-Macht-Theorem ex negativo wiederkehren. Wie der Wille stets ein herrschaftlich verfügender ist, so ist das „Leben essentiell [...] verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312), und so *soll* es auch sein. Auch Nietzsche war Denker seiner Zeit, in vielen Dingen ihr gewiss voraus, in anderen weit mehr zeitgemäß als er selbst wohl ahnte. Der „Wille zur Accumulation von Kraft“ (KSA 13, 261) trägt Spuren dessen, was Marx in bitterer Ironie als „automatisches Subjekt“⁶³ der Moderne bezeichnete. Die schlechte Unendlichkeit des Willens zur Macht, der Kampf sich gegenseitig überwältigender Kräfte und deren Pseudopluralität lesen sich wie eine mystifizierende Beschreibung der über die Köpfe der Menschen sich hinwegwandelnden Akkumulation des Kapitals.

Exoterik – Esoterik

Nietzsches Wille zur Macht ist nicht das Resultat politischer Optionen. Diese sind vielmehr Folge einer nachhegelschen Diskursformation, die in der Philosophie des Willens zur Macht auf genuine Art und Weise zur Erscheinung kommt: der Tod Gottes – das Ende aller metaphysischen Gewissheit. Mit dem Willen zur Macht verarbeitet Nietzsche die moderne Erfahrung, dass alles „Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige [...] entweiht“⁶⁴ wird. Der Wille zur Macht ist Nietzsches durch die Vorsokratik inspirierte Antwort auf eine tragische Aufklärung, an deren Ende der Nihilismusverdacht um sich greift. Atheistische Aufklärung, neuzeitliche Wissenschaft im Allgemeinen und Darwinismus im Besonderen⁶⁵ haben für Nietzsche jeglichen Sinn aus der Welt getrieben – der Kosmos wird ihm zum Chaos. Trotzig schreit Nietzsche diese Erfahrung in die Welt, ohne seiner geforderten Liebe zu einer solchen Welt, die „Wille zur Macht – und nichts außerdem“ (KSA 11, 621) ist, je ganz selbst zu trauen. Er hat seine These, dass nichts ist als eben dieser Wille zur Macht, nicht mehr revidieren oder nochmals überdenken können. In den letzten Abgründen von Nietzsches Denken scheint aber ein Zweifel auf, kommt etwas zum Vorschein, was nicht mehr mit dem Absoluten des ewigen Spiels herrischer Kräfte zu korrelieren vermag. An den dunklen und ruhigen Rändern seines Denkuniversums, wo der Schrei des Trotzes, das Leiden und die Angst vor allerletzter Verzweigung übertönend⁶⁶,

63 Marx 1998, S. 169.

64 Marx/Engels 1990b, S. 465.

65 Vgl. hierzu detailliert Düsing 2007.

66 In seltener, aber paradigmatischer Offenheit notiert Nietzsche: „[E]s scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund:

verstummt, ohne doch in unwiederbringlich hinter sich gelassene Sphären der Hoffnung zu fliehen, dort wo Nietzsche von seinen innersten Kämpfen der Nachwelt Kryptogramme eines Einsamen⁶⁷ hinterließ, ist etwas von dem zu vernehmen, was er der ursprünglichen Herrschaft des Chaos entgegenzusetzen bestrebt war; er scheiterte. Zuerst wäre hier etwa an Nietzsches enigmatische Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken. H. Ottmann sieht in ihr nicht zu Unrecht einen Versuch Nietzsches, die „*aggressiven Tendenzen*“ des modernen Willens zur Macht „*in erotische*“⁶⁸ zu transformieren. Nietzsches anti-christliche Ewigkeitsspekulation, die der Heiligung irdischen Daseins dienen sollte, fokussiert das Jenseits des verfügenden Willens. Wie der Wille zur Macht schon in sich gebrochen ist, seine ideale Verkörperung nicht der Gewaltmensch, sondern der Künstler ist, der das ihm *gegebene* Material in Perspektive auf Schönheit *hin formt* und *nicht* beliebig *malträtiert*⁶⁹, so zielt die Lehre der ewigen Wiederkehr auf die Einhegung und Besinnung des Willens. Der unbedingte Wille hat sich in das bedingungslos ja-sagende, im jeweiligen Augenblick aufgehende spielende Kind – nicht weniger Symbol der vormoralischen *Unschuld* als aber auch der *Ohnmacht* – zu transformieren: „möchten wir eigentlich eine Welt, wo die Nachwirkung der Schwachen, ihre Feinheit, Rücksicht, Geistigkeit, Biagsamkeit fehlte?“ (KSA 13, 324). Der höchste Wille zur Macht ist für Zarathustra der, der sich selbst als Wille zur Macht überwindet: „Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in's Sichtbare: Schönheit heiße ich solches Herabkommen. Und von Niemandem will ich so als von dir gerade Schönheit, du Gewaltiger: deine Güte sei deine letzte Selbst-Überwältigung“ (KSA 4, 152).

Der Wiederkunftsgedanke ist Eingedenken in die Natur als das, nach dem Tode Gottes, Allesumfassende, von dem auch der Mensch mit seinem Machtwil-

deshalb wehren wir uns gegen alles Ernste. [...] Wir müssen noch den Schatten der Traurigkeit fliehen: unsere Hölle und Finsterniß ist uns immer zu nahe. Wir haben ein Wissen, welches wir fürchten [...]. Wir haben einen Glauben, vor dessen Druck wir zittern [...]. Wir kehren uns ab von den traurigen Schauspielen, wir verstopfen das Ohr gegen das Leidende; das Mitleiden würde uns sofort zerbrechen [...]. Bleib tapfer zur Seite spöttischer Leichtsinn: [...] wir wollen nichts mehr ans Herz nehmen, wir wollen zur Maske beten“ (KSA 12, 79f).

67 Am Rande des Zusammenbruchs notiert Nietzsche: „Ich bin die Einsamkeit als Mensch“ (KSA 13, 641).

68 Ottmann 1999, S. 377.

69 So fragt Nietzsche etwa, dem ein Leben ohne Musik bekanntlich „ein Irrthum“ (KSA 6, 64) war: „Gehört die Musik vielleicht in jene Cultur, wo das Reich aller Art Gewaltmenschen schon zu Ende gieng?“ (KSA 13, 247)

len unüberwindbar immer nur ein Teil bleiben kann – „Kosmische Abhängigkeit“ (KSA 10, 467). Einmal abgesehen davon, inwiefern auch diesen Gedankengängen, unabhängig von der Frage ihrer Begründbarkeit, abermals politisch regressives Potential innewohnt, kann der Jünger des Dionysos diese am Ende nicht mehr zusammenführen; sie zerreißen ihn. Es sind weniger die seltenen ‘exoterischen’ Zweifel am Zweifel, die sich im Nachlass finden, aber nicht in die Reflexion der tragischen Aufklärung integriert wurden, als diejenigen Stellen in Nietzsches Werk, in denen die letzten Abgründe seiner Denkerfahrung zum Ausdruck kommen, die Zeugnis über seinen tragischen Kampf mit der ‘Wahrheit’ ablegen. So etwa, wenn Zarathustras Seele zur „Stunde des vollkommenen Mittags“ (KSA 4, 342) spricht: „Still! Die Welt ist vollkommen“ (343). Insbesondere sind es die Dionysos-Dithyramben, welche wie kein anderes Schriftstück etwas von dem zum Ausdruck bringen, was Nietzsche in letzter Instanz bewegte. Sie offenbaren die Einsamkeit des Zarathustra – „Selbstkenner!.../Selbstenker!...“ (KSA 6, 392) – seine Klagen und Liebe, sein Eingedenken in die „grosse Kühle“ (395) des Todes – „oh todenstiller Lärm!“ (404) – und seine letzte Verdammung unter dem „schwarzen Himmel“ (393) ewiger Finsternis, dessen Firmament, verlassen von jeder Sonne, nur Heimstätte der „Trümmer alter Sterne“ (394) ist. Am Ende ist es gar die Figur des Jesus, die dem Antichristen seine ganze Bewunderung abverlangt. Nietzsche bezeichnet Jesus ohne alle Häme, völlig vorurteilsfrei und mit tiefer Ehrerbietung als „freien Geist“ (KSA 6, 204) und „heilige[n] Anarchist[en]“ (198): Seine ganze „evangelische Praktik“ (KSA 6, 205) bewege sich jenseits von Gut und Böse, von Schuld und Strafe; Jesus als die ersehnte Vollendung der „Freiheit vom Ressentiment“ (KSA 13, 176). Die oft kolportierte Geschichte von Nietzsches Zusammenbruch hat in diesem Kontext in der Tat symbolischen Charakter. Der Herausforderer des verlogenen Mitleids bricht an den Leiden der gequälten Kreatur zusammen und öffnet sich im Wahnsinn der Symbiose von Dionysos und Jesus als der erlösenden Vernichtung von der tragischen Aufklärung: „Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde. Sehen sie nicht, wie alle Himmel sich freuen?“ (KSB 8, 572)

Nietzsche selbst schrieb einmal an seinen Freund Overbeck: „meine Philosophie, wenn ich das Recht habe, das was bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck“ (KSB 6, 62). Dies ist ernstzunehmen. Nietzsche zu verstehen, hat zur Bedingung, sich auf ein Denkuniversum einzulassen, welches radikal individualistisch die Extremata modernen Bewusstseins umfasst. Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht ist Ausdruck einer spezifischen Form desselben. Sie ist seine letztlich zentrale philosophische Antwort auf seine Urerfahrung des Todes Got-

tes. Die ideen- und werkgeschichtliche Genesis und die philosophische Geltung des Fundaments seiner Philosophie konnten und mussten hier ausgeklammert werden. Was festzuhalten gilt, ist aber, dass Nietzsches Politik nicht Ursache, sondern (konsequentes) Resultat der Verarbeitung der umfassend empfundenen Krise ist⁷⁰, auf die seine lauteste Antwort der Wille zur Macht war. Ottmann hat also partiell recht mit seiner Aussage, dass Nietzsches große Begriffe der Schlüssel auch zu seiner Politik sind. Sie passen allerdings besser zusammen als es eine Hermeneutik der Unschuld weismachen will: In dialektischer Form ist Nietzsches exoterische Politik in seiner exoterischen Philosophie der Macht verpuppt, entfaltet sich aus dieser konsequent und wirkt auf diese zurück, indem jene diese noch weiter in die politischen Abgründe der Krise der Moderne hineinzieht. Nun wurden die esoterischen Tiefendimensionen von Nietzsches Denkbewegung, seine elementarsten Erfahrungen, angedeutet. Diese tangieren den Willen zur Macht und haben ihre eigene politische Dimension. An ihren Horizonten tauchen esoterische Sphären auf, die sich nicht mehr mit dem exoterischen Willen zur Macht und seiner Ontologie der Herrschaft vermitteln lassen:

„eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und in's Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!“ (KSA 3, 565)

Wie ist diese im Wahnsinn mündende Zerrissenheit des Bewusstseins dechiffrierbar? Mit den Begriffen des Esoterischen und Exoterischen ist an sich noch

70 Dies wird etwa deutlich anhand Nietzsches berühmtem 'Kommunen-Brief' an Carl v. Gersdorf: „Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopferschreck, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe. Wenn wir uns einmal persönlich aussprechen könnten, so würden wir übereinkommen, wie gerade in jener Erscheinung unser modernes Leben [...] den ungeheuren Schaden verräth, der unserer Welt anhaftet: wie wir Alle, mit unserer Vergangenheit, schuld sind an solchen zu Tage tretenden Schrecken, so daß wir ferne davon sein müssen, mit hohem Selbstgefühl das Verbrechen eines Kampfes gegen die Cultur nur jenen Unglücklichen zu imputieren. [...] Als ich vom Pariser Brande hörte, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln. [...] Aber auch bei meinem höchsten Schmerz war ich nicht im Stande, einen Stein auf jene Frevler zu werfen, die mir nur Träger einer allgemeinen Schuld waren, über die viel zu denken ist!“ (KSB 3, 203f.; 21.6.1871). Der Sozialismus ist für Nietzsche nur konsequentes Resultat und Phänomen einer viel gewaltigeren Krise: des Nihilismus, dessen Ausgangspunkt der Sokratismus (Wissenschaft) und das Christentum (Sklavenaufstand der Moral) sind.

nicht viel gewonnen, zumal sie Gefahr laufen, das Eindeutige wieder im Nebel des Numinösen verschwinden zu lassen. Mehr als den (wichtigen) Hinweis darauf, welche Kämpfe sich im Inneren Nietzsches abspielten und dass eine Interpretation, die Nietzsches Urerfahrung als ursächlich politisch begreift, fehl geht und diese daher missinterpretiert, stellen sie nicht dar, wenn sie dazu führen, dass diese gegeneinander ausgespielt werden. Die esoterische Dimension von Nietzsches Philosophie ist nicht ihr eigentlicher Gehalt, dem gegenüber die exoterischen Schichten sich als uneigentlich oder unwesentlich darstellen. Die inkommensurablen Versuche von Nietzsches tragischer Aufklärung sind nicht nur allein je für sich von gleicher Bedeutung für das sich in unzählige Perspektiven verlierende Universum subversiver Blicke⁷¹, sondern es ist diese *Ambivalenz* selbst, die den fundamentalen Gehalt des 'Ereignis Nietzsche' ausmacht.

Nietzsches Kritik der Vernunft kommt in ihren Extremata immer wieder an den „Punkt des Umschlags“⁷²: Ihr Changieren zwischen plumper Denunziation und offener Gewaltapologie auf der einen Seite und radikaler Aufklärung und sensibelster Beobachtung und Poetik auf der anderen Seite sind in ihrer nicht mehr zu vermittelnden Ambivalenz Ausdruck der Dialektik der Moderne und ihres destruktiven Fortschritts selbst, die in ihrer Infernalität der Aufhebung harren. Nietzsche als Dialektik der Aufklärung in actu, vordergründig und offensiv den modernen Willen zur Macht nahezu trotzig affirmierend, hintergründig und zumeist verklausulierend sowohl die Tragik eben dieses Geschehens durchleidend als auch versuchend, es noch einmal post-modern aufzuheben, verkörpert die nur mit grob vereinfachender Gewalt einseitig auflösbare Dialektik des bisherigen Fortschritts humaner Zivilisation, ihre Möglichkeiten und Wirklichkeiten: Wenn große Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, so ist Nietzsches Denkerfahrung authentischer Ausdruck eines Durchdenkens und Durchleidens der Extreme des modernen Fortschritts, seiner ambivalenten Perspektiven und seiner Krisen.

Man kann Nietzsche, was ihm bewusst war, nicht systematisch folgen, fügt sich das Ganze seines Denkens doch nur äußerst gebrochen zusammen: Ein (Links-)Nietzscheanismus ist eine *contradictio in adjecto*. Nietzsches Philosophie ist weder der Ausweg aus den realen Krisen kapitalistischer Vergesellschaftung noch die postmoderne Alternative zur Tradition materialistischer Dialektik:

71 Man dürfte wohl nicht falsch mit der These liegen, dass es den *einen* Nietzsche noch viel weniger je geben wird als etwa *den* Platon, *den* Kant, *den* Marx usw.

72 Horkheimer/Adorno 1988, S. 123.

„Nietzsche ist der Diagnostiker der Krise, nicht ihr Therapeut.“⁷³ Nietzsches politisches Denken gründet in der Erfahrung der Brüchigkeit des bürgerlichen Fortschritts und antizipiert die Krisen moderner Vergesellschaftung des 20. Jahrhunderts. Seine Antworten auf die Krise sind unzeitgemäß, weil sie radikaler als seine konservativen Zeitgenossen die Moderne als unhintergebares Faktum akzeptieren und so zu Vorstellungen führen, die erst in der Zukunft aktualisiert worden sind. Nietzsche war ein Seismograph zukünftiger, aber in seiner Gegenwart verpuppter Krisen. Seine Therapieversuche der Krise 'verdanken' ihre monströse Gestalt der Tatsache, dass er keinen Begriff von ihrer eigentlichen Ursache hatte: Nicht die Aufhebung der Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern ihre Unterdrückung qua unmittelbarer Gewalt ist ihre Essenz, die sie freilich in geistige Verwandtschaft zum Faschismus bringt: „Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen. Problem: wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren“ (KSA 13, 18).

Nietzsche ist Kristallisationspunkt, an dem sich die Extreme der kapitalistischen Moderne zusammenziehen. In seiner Ontologie der Herrschaft reflektiert sich der Zustand der Unversöhntheit dieser Welt. Da Nietzsche nicht bereit war zu lügen und seine geniale Psychoanalyse der Zivilisation ihn zugleich die Formspezifik kapitalistischer Vergesellschaftung verkennen ließ, öffnen sich am Grunde seiner tragischen Aufklärung die politischen Abgründe der Moderne:

„Nietzsche gehört der Tradition jener bürgerlichen Denker [...] an, die aus Empörung über die Unwahrheit der Gesellschaft zynisch deren Wahrheit als Ideal gegen das Ideal ausgespielt und mit der kritischen Gewalt der Konfrontation jener anderen Wahrheit geholfen haben, die sie am grimmigsten als die Unwahrheit verhöhnen, in die sie von der Vorgeschichte verzaubert ist.“⁷⁴

Das Fehlen eines *Begriffs* bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung durchzieht das gesamte Werk Nietzsches und macht paradoxerweise seine fundamentale Schwäche wie Stärke aus: Den gesellschaftlichen Grund der von ihm erfahrenen Krise, die historisch einmalige Objektivation gesellschaftlicher Beziehungen im Wert – (ver)dinglich(t)er Ausdruck abstrakter, nicht unmittelbar gesellschaftlicher Verhältnisse – dessen Eigenlogik in der Verselbstständigung der maß- wie rastlosen Selbstverwertung mündet und das bewusst- und ziellose, dynamisch-vernichtende 'Subjekt' der Moderne ist, kann er nicht verorten, was ihn aber zu

73 Ottmann 2008, S. 252.

74 Adorno 1997b, S. 386f.

den fundamentalen Nöten menschlicher Existenz, Daseinsbewältigung und Sozialisation führt, deren Genesis sich im Grauen der Vorgeschichte verliert, deren Geltung aber, trotz aller bisherigen Aufklärung, was ihre Dialektik ausmacht, nicht vergehen will. So plaudert Nietzsche das Wesen der Vorgeschichte aus: Herrschaft und Gewalt. Da er aber dieses Wesen entkontextualisiert, indem er dessen soziale Formspezifik negiert, universalisiert und ontologisiert er es in seiner Philosophie des Willens zur Macht zum ewigen Wesen des Lebens selbst.

Meine Interpretation der Philosophie Nietzsches als adäquate Phänomenologie der Dialektik des Fortschritts lässt Nietzsche, den Dichter und ästhetischen Theoretiker, den Zivilisationstheoretiker, der um den Zusammenhang von Kultur und Gewalt weiß, den begnadeten Psychologen des Ressentiments und des blutigen Märtyrertums, den Kritiker des infamen Moralismus und der Sittlichkeit der Sitte sowie den radikalen atheistischen Aufklärer und Feind des wiedererwachten religiösen Wahns bewusst außen vor. Sowohl Nietzsche, der Ästhet, als auch Nietzsche, der materialistische Aufklärer, sind Themen für sich. Festzuhalten bleibt allein, dass Nietzsche nicht nur als hier nicht weiter dargestellter Aufklärer, sondern auch als 'schwarzer' Ontologe der Herrschaft weit mehr von den Abgründen unserer Welt zu berichten weiß, als es der ubiquitären Apologie der „aktiven konzeptiven Ideologen“⁷⁵ lieb sein kann. Es wäre daher ein Fehler, von Seiten einer kritischen Theorie der Gegenwart Nietzsche zu ignorieren oder mit seinen rechten, linken und liberalen Liebhabern zu verwechseln: Diesen gegenüber bleibt er unzeitgemäß.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997a): Individuum und Organisation. In: Gesammelte Schriften Bd. 8. Frankfurt/M.
- Ders. (1997b): Reflexionen zur Klassentheorie. In: Gesammelte Schriften Bd. 8. Frankfurt/M.
- Ansell-Pearson, Keith (1994): An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist. Cambridge.
- Breuer, Stefan (1999): Grundpositionen der deutschen Rechten (1871-1945). Tübingen.
- Ders. (2002): Moderner Fundamentalismus. Berlin/Wien.
- Bünger, Peter (1997): Nietzsche als Kritiker des Sozialismus. Aachen.
- Düsing, Edith (2007): Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. 2. Aufl. München.

75 Marx/Engels 1990a, S. 46.

- Fleischer, Margot (1993): *Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Übermenschlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt.
- Flügel, Oliver u.a. (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt.
- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York.
- Horkheimer/Adorno (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.
- Jordan, Wolfgang (2006): *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*. Würzburg.
- Kimmerle, Gerd (1983): *Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral*. Tübingen.
- Lemm, Vanessa (2008): *Nietzsches Vision einer 'neuen Aristokratie'*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2008/3.
- Lukács, Georg (1962): *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied.
- Marti, Urs (1993): *Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart.
- Karl, Marx (1973): *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*. MEW 19, Berlin (O).
- Ders. (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42. Berlin (O).
- Ders. (1988): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. MEW 8. Berlin (O).
- Ders. (1998): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. MEW 23. Berlin.
- Ders. (1999): *Arbeitslohn*. MEW 6. Berlin.
- Marx/Engels (1990a): *Die deutsche Ideologie*. MEW 3. Berlin (O).
- Dies. (1990b): *Manifest der kommunistischen Partei*. MEW 4. Berlin (O).
- Moebius, Stephan u.a. (2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.
- Nietzsche, Friedrich (1967ff.): *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/New York.
- Ders. (1977ff.): *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. München.
- Ottmann, Henning (1984): *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács*. In: *Nietzsche-Studien* 13.
- Ders. (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2. verb. und erw. Aufl. Berlin
- Ders. (2008): *Geschichte des politischen Denkens. Band 3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert*. Stuttgart.
- Ries, Wiebrecht (2001): *Nietzsche zur Einführung*. 6. Aufl. Hamburg.
- Ders. (2008): *Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick*. Darmstadt.
- Schmidt, Rüdiger (1989): *Ein Text ohne Ende für den Denkenden. Studien zu Nietzsche*. 2. erw. Aufl. Frankfurt/M.