

CLAUS ZITTEL

Friedrich Nietzsches Konzeption einer Tragödie des Staates

Ästhetische und relationstheoretische Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Politik bei Nietzsche

„Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, daß in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“¹

Einleitung

Wenn Nietzsche in den Bereich des politischen Denkens eintritt, geschieht dies zumeist aus erkennbar mittelbarem Interesse, denn primär dient ihm das Feld des Politischen als Schauplatz für das exemplarische Entwerfen von tragischen Untergangsszenarien, die er vorzugsweise als Verfall von Staat, Gesellschaft und Kultur vorexerziert. Beim frühen Nietzsche begegnet ein solcher symbolisch aufzufassender Entwurf zunächst in Gestalt der historischen Darstellung des Niedergangs von griechischer Polis und „abstraktem“ Staat der Gegenwart. Dabei beschreibt er die jeweiligen Verfallsprozesse als Resultate eines sukzessiven Verlustes von mythischer Einheit. Indem Nietzsche aber weiterhin ausführt, daß es die mythischen Grundkräfte selber gewesen seien, die jenen Untergang von Staat und Kultur verschuldeten, – ja gerade durch ihre Versuche, die Einheit des Staates zu festigen, um so gründlichere Zerstörungsarbeit geleistet hätten, denkt er den Untergang der jeweiligen Staatsformen als einen mit fatalistischer Unabwendbarkeit sich vollendenden Vorgang der Selbstaufhebung und unterlegt so seiner historischen Konstruktion eine, in diesem präzisen Sinne, tragische Struktur. Diese tragische Struktur im Bereich des Politischen läßt sich, im Sinne des Eingangsmottos, näher als eine bekannte Denkfigur der Entfremdungstheorie bestimmen, welche hier bei Nietzsche (und Simmel) jedoch in ihrer tragischen Fassung gerade keine geschichtsphilosophisch-utopische, sondern eine spezifisch ästhetische Färbung erhält. Hiernach gilt als tragisch, daß alle vom Menschen geschaffenen Gebilde dazu tendieren, eine Eigendynamik zu entwickeln, die sie von ihren ursprünglichen Zwecksetzungen ablöst und entfremdet, so daß sie im Zuge ihrer sukzessiven Verselbständigung einer immanenten Entwicklungs-

1 G. Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: M. Landmann (Hg.), *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Neuausg. Frankfurt a.M. 1987, 116-147, hier 142.

logik verfallen, die darin terminiert, sich gerade gegen die zuerst bestimmend gewesenen Absichten zu kehren.²

Der ästhetischen Darstellung des tragischen Verlustes von substantieller Einheit korrespondiert erkenntnistheoretisch die systematische Kritik jedweder Einheitsvorstellungen als Fiktionen, also Nietzsches kritisches Theorem der Gleichsetzung von Ungleichem. Nietzsches Erkenntniskritik sowie ihre gleichfalls als tragisch zu qualifizierende Selbstaufhebungstendenz können im gegebenen Rahmen nicht eigens dargestellt werden. Mich interessiert hier vorzüglich, welche neue Situation sich für die politische Theoriebildung nach dem Verabschieden mythischer und erkenntnistheoretischer Einheitsmodelle ergibt.

Im folgenden werde ich daher in einem ersten Teil (I), ausgehend von Nietzsches Frühwerk, darstellen, daß jene von ihm unter dem Stichwort „Verfall des Staates“ diagnostizierten Prozesse einer dramaturgischen Logik folgen, die als tragische beschrieben werden kann. Damit soll gezeigt werden, daß dieser ästhetische Tragikbegriff als grundlegend für die Staatskonzeptionen Nietzsches anzusehen ist. Dabei greife ich in stark geraffter Form Gedanken auf, die ich bereits in meiner Studie zu den *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*³ entfaltet habe, organisiere sie neu, um im Anschluß daran, in einem zweiten, systematisch orientierten Teil (II), ihre ideologietheoretischen Konsequenzen darlegen zu können. Im Anschluß daran gilt es zu bestimmen, welches Erkenntnismodell für den Bereich des Politischen bei Nietzsche infolge seiner ästhetischen Konzeption des Staates zu wählen ist und was dies für den Status von Nietzsches Aussagen zur Politik selber zu bedeuten hat. Diese Bestimmungen werde ich mit Hilfe der Schlüsselbegriffe „Schein“, „Relation“, „Kausalität“ und „Praxis“ durchführen und anhand ihrer auch versuchen, mögliche Anschlußverbindungen zu späteren politischen Philosophien in Gestalt exemplarischer Verweise auf Theoreme Adornos und Althussers aufzuzeigen, um damit die Fruchtbarkeit von Nietzsches Philosophie gerade für ein kritisches politisches Denken offenzulegen.

2 Der Deutlichkeit halber sei der Vergleich der Positionen Nietzsches und Simmels noch ein wenig ausgeführt: Beide, Nietzsche wie Simmel, stehen zwar mit ihrer tragischen Sicht auf dem Standpunkt der nach-idealistischen Ästhetik, der das Vertrauen in das Wirken der „Vernunft in der Geschichte“ endgültig abhanden kam, doch Simmel tendiert dazu, die nihilistische Radikalität der ästhetischen Aufkündigung geschichtsphilosophischer Sinnstiftungen abzufangen, indem er als Antwort auf die sich nach dem Verlust der regulativen Instanz der Vernunft für die Betrachtung der Geschichte einstellenden Probleme wieder ein überhistorisches „Wesensgesetz des Lebens“ hypostasiert, dessen Kehrseite zudem ein diffuser Relativismus ist, da sich vor diesem abstrakten Prinzip nun alles in beliebiger Weise rechtfertigen läßt. Nietzsche hingegen, und dies aufzuzeigen ist eine leitende Intention meiner Untersuchung, *konstruiert die Geschichte in nicht-substantialistischer, d. h. aber: ästhetischer Weise als tragische* (wobei jedoch die Artistenmetaphysik der *Geburt der Tragödie* als Sonderfall gelten muß). Man vgl. etwa: G. Simmel, „Wandel der Kulturformen“, in: M. Landmann (Hg.), *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957, 99: „Allein es scheint nun einmal das Wesen des inneren Lebens zu sein, daß es seinen Ausdruck immer nur in Formen findet, die eine Gesetzlichkeit, einen Sinn, eine Festigkeit in sich selbst haben, in einer gewissen Abgelöstheit und Selbständigkeit gegenüber der seelischen Dynamik, die sie schuf. Das schöpferische Leben erzeugt dauernd etwas, was nicht selbst wieder Leben ist, etwas, was ihm einen eigenen Rechtsanspruch entgegensetzt. [...] Dieser Widerspruch ist die eigentliche und durchgehende Tragödie der Kultur.“ Zur weiteren Kritik an Simmel siehe: H. Scheible, *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*, Hamburg 1988, 373-396.

3 C. Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995. Da ich im weiteren Verlauf strikt mein Argumentationsziel verfolge, sei für die notwendige Vertiefung der Zusammenhänge sowie für die zusätzlich nötigen Belegstellen und parallelen Gedankenfiguren pauschal auf diese Arbeit verwiesen.

I Die Tragödie des Staates infolge des Verlustes der mythischen Einheit

Zunächst wende ich mich der Darstellung des griechischen Staates und der griechischen Kultur beim frühen Nietzsche zur Zeit seiner Tragödienschrift zu. Nietzsche expliziert in dieser Phase seines Denkens den Untergang des Griechentums als tragischen Vorgang, der aus dem Verlust des Mythos resultiere. Denn wie die Kultur und ihre höchste Manifestation, die Tragödie, ruhe auch der griechische Staat auf einem mythischen Fundament. Zwei mythische Grundkräfte, das zur Auflösung drängende Prinzip des Dionysischen und das Form und Maß verleihende Prinzip des Apollinischen werden als Gegenspieler vorgeführt, welche, wenn ihr Kräftespiel in glücklicher Balance sich hält, Staat und Kultur als Ergebnis ihrer gelungenen Synthese konstituieren. Diese Balance ist jedoch nur zu kurzen Blütezeiten der Geschichte möglich, da gerade der dynamische und antagonistische Charakter beider Prinzipien dazu führt, daß es zu einer immer weiter eskalierenden Verschärfung ihres Kampfes kommt, in deren Verlauf das eine oder andere von ihnen sich zu einseitiger Dominanz aufzuschwingen anschickt und damit eine fatale Selbstzerstörungsdynamik zu entfesseln beginnt.⁴ Dies geschieht etwa beim Eindringen des „mörderischen Prinzips“ eines „ästhetischen Sokratismus“ (GT 12, KSA 1, 87) in die Tragödie. Daraufhin starb die griechische Tragödie „durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Konfliktes, also tragisch“. (GT 11, KSA 1, 75) Es handelt sich deshalb um eine tragische Selbstaufhebung, weil es das Apollinische, und somit die eigene konstitutive Teilkraft der Tragödie selber ist, welches im sokratischen Vernunftideal hypertrophe Ausmaße erlangt (vgl. GT 13, 14; sowie KSA 7, 134, 7, 57 f.), mit der Konsequenz, daß es zu einer verhängnisvoll erfolgreichen Verselbständigung eben dieser apollinischen Tendenz kommt, an deren Ende der dionysische Urgrund nicht mehr gebändigt, sondern verleugnet und verdrängt wird. Denn nun behauptet sich das Apollinische als das alleinig Wirkliche und besiegelt, da die Tragödie nur ein Sinnbild für die gesamte griechische Kultur ist, endgültig die Selbstzerstörung des Griechentums.

Damit ist die Folie gegeben, um auch den Untergang des griechischen Staates zu verstehen. Noch in *Menschliches, Allzumenschliches* konzipiert Nietzsche den Niedergang des Griechentums als Resultat einer tragischen Konfliktsituation: „Nur wohin der Strahl des Mythos fällt, da leuchtet das Leben der Griechen; sonst ist es düster. Nun berauben sich die griechischen Philosophen eben dieses Mythos“. (MA I 261, KSA 2, 214; vgl. KSA 8, 99) Die Griechen sind es demnach selber, die sich durch ihre Philosophie um ihren lebensnotwendigen mythischen Untergrund bringen. Dieser Beraubungsvorgang verläuft analog zu dem Totenkampf der Tragödie.⁵

4 Vgl. KSA 7, 154: „Das Nebeneinander von Apollo und Dionysus, nur kurze Zeit – ist die Zeit der Kunstwerke. Dann steigern sich beide Triebe – je großartiger der Radikalismus des Denkens, um so großartiger wird die Entfaltung des Dionysischen. Der absolute Staat, die absolute Mystik, die absolute Wissenschaft (Rom, Christentum, Aristoteles), Pflanze ohne Blüten. Alexander der absolute Staat, Aristoteles die absolute Wissenschaft. [...] Irgendwann müssen die vorbereiteten Triebe nun absolut sich entfesseln.“

5 Hervorheben möchte ich dabei gleich hier, daß allein schon die Durchführbarkeit einer solchen Analogisierung den konstruktiven Charakter der politischen Konzeption Nietzsches bezeugt. Als erste Konsequenz

Bei einer Darstellung des Griechentums sei Nietzsche zufolge „Alles auf dem Hintergrund des Mythos aufzumalen.“ (KSA 8, 99) Entsprechend sieht er auch den Staat aus mythischem Urgrund entsprungen, er ist das „grausame Werkzeug“, das sich „die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen“, schmiedet, um dann „durch die Gesellschaft zu ihrer Erlösung im Scheine“ (CV 3, KSA 1, 769 ff., 7, 342 ff.) zu gelangen. Diese „Erlösung“ realisiert sich, wie in der Tragödie, im günstigsten Fall im Innern als Gleichgewicht zwischen der apollinischen Bändigung in Gestalt der „eiserne[n] Klammer des Staates“ und den unterdrückten und verblendeten Massen, dem Sklavenstand; – und nach Außen hin in einer Balance relativ gleich mächtiger Einzel-Staaten. (KSA 1, 773, 7, 345)

In seiner bändigenden Funktion zeigt sich der „politische Trieb“ somit ebenfalls als eine Äußerungsmöglichkeit des apollinischen Prinzips, und auch er führt entsprechend, wenn er sich verselbständigt, zur tragischen Selbstaufhebung seiner Ausdrucksform Staat. Wiederum droht der Untergang mit fataler Unausweichlichkeit, wenn dieses Prinzip entfesselt wird und sich zu einseitiger Dominanz aufschwingt. So entweder, wenn der politische Trieb sich in maßlosem Apollinismus verabsolutiert oder wenn der unterdrückte Stand infolge „falscher“ (d. h.: sokratischer) Idealbildung seine Verblendung durchschaut und sich zu befreien trachtet, was, da zum „Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“ (CV 3, KSA 1, 767), zu deren Selbstvernichtung führt.

Nietzsche zeigt dies am Beispiel des Untergangs der griechischen Polis auf. Es sei das tragische Dilemma der Griechen gewesen, daß einerseits ihr „Staat keine mächtigeren und ungeschriebnen Gesetze als das mythische Fundament“ (GT 23, KSA 1, 145) kannte, andererseits ihr Mythos aber fatalerweise untrennbar mit der Polisstruktur verknüpft war: „War die Polis der Brennpunkt des hellenischen Willens und beruhte sie auf dem Mythos, so heißt den Mythos aufgeben, soviel wie den alten Polisbegriff aufgeben.“ (KSA 8, 118) In diesem Polisbegriff lag aber die „ungeheure Gefahr Griechenlands, wenn diese isolirende Macht des Mythos die Städte getrennt hielt“. (KSA 8, 118) Denn wenn der Mythos die Einzelstaaten in ihrer Isolation voneinander getrennt hält, kommt dies einer Zersplitterung der Kräfte gleich, die zum einen die Perserkriege heraufbeschwöre, zum anderen die Vorherrschaft Athens ermögliche. Fatalerweise sei der allgemeingriechische, staatenbildende apollinische Trieb so exzessiv ausgeprägt gewesen, daß er zur Bildung vieler kleiner Staaten führte, die sich untereinander in kurzzeitigem Egoismus bis zur gegenseitigen Vernichtung bekämpften:

„Die Griechen aber haben wir uns [...] schon a priori als ‚die politischen Menschen an sich‘ zu construiren: und wirklich kennt die Geschichte kein zweites Beispiel einer so furchtbaren Entfesselung des politischen Triebes, eine so unbedingte Hinopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staateninstinktes [...] So überladen ist bei den Grie-

ergibt sich daraus die methodische Forderung, daß wenn ein tragisches Prinzip dem Untergang des Staates unterlegt werden kann, die einzelnen Äußerungen Nietzsches an ihrem zugehörigen dramaturgischen Ort aufgesucht werden sollten, anstatt sie, wie üblich, isoliert zu bewerten. Auch ist hiermit eine Akzentverschiebung gegenüber Volker Gerhards einschlägiger Studie „Das ‚Prinzip des Gleichgewichts‘“, in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, 98-132, markiert, da nun im Bereich des Politischen eben nicht der punktuelle Zustand der Balance, sondern der Prozeßcharakter der tragischen Entwicklungslogik – Logik im ästhetisch-dramaturgischen Sinn – in den Blick genommen wird.

chen jener Trieb, daß er immer von neuem wieder gegen sich selbst zu wüthen anfängt und die Zähne ins eigene Fleisch schlägt.“ (KSA 7, 343; vgl. 7, 143 u. CV 3, KSA 1, 771)

In dieser prekären Situation tritt nun, um den allgemeinen Untergang abzuwenden, die griechische Aufklärung auf den Plan, die über eine Kritik des Mythos den Polisbegriff zu verändern sucht, um eine panhellenische Gesinnung für die Einrichtung von Städtebünden durchzusetzen. Thales ist laut Nietzsche der erste gewesen, den gerade sein politisches Interesse zu Wissenschaft und Weisheit zwang, um den Mythos bekämpfen zu können. Dies sei das „einzige Mittel“ gewesen, „das Hellenische zu schützen“. (KSA 8, 118) Dieses Mittel aber tendiert seinerseits zur Verselbständigung; mit ihm ist das Abstraktionsprinzip, das Gleichheitsdenken als „Vernichtungskeim“ (GT 18, KSA 1, 117) in die Welt gesetzt, welcher zwar bei Thales noch nicht zur Entfaltung zu gelangen vermochte, doch sich später mit dem Erscheinen des Sokrates um so stärker entwickeln wird. Denn mit Sokrates setze dann „die tragische Geschwindigkeit der Griechen“ (KSA 8, 119) ein; dieser vermochte seinen Prinzipien zur Wirkung zu verhelfen.

Sokrates führt damit den Kampf der Vorsokratiker gegen den Mythos fort. Diese hatten den Kampf zunächst verloren, denn durch die Tragödie des Aischylos wurde der Mythos nochmal gerettet und kam gar zu „seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form“ (GT 10, KSA 1, 74), doch ist es die „weisheitsvolle Ruhe eines Sterbenden“, welche „in seinem Auge [...] mit letztem, mächtigem Leuchten“ (GT 10, KSA 1, 74) brennt. Wurde der Mythos erst einmal angezweifelt, ist sein Ende nicht mehr aufzuhalten. In Sokrates erwächst ihm jetzt ein um so stärkerer Gegner: „Socrates wirft das Ganze um, in einem Augenblick, wo es sich der Wahrheit am meisten genähert hatte; das ist besonders ironisch.“ (KSA 8, 99) Er „schlug die Auktorität des herrlichen Mythos in Griechenland todt.“ (KSA 8, 102) Sein Wissenschaftsideal, das nur noch gelten lassen kann, was dem Prüfstein der Vernunft entspricht, wendet sich gegen das mythische Fundament der griechischen Kultur und des Staates: „Ein einziger mächtiger Querkopf wie Sokrates – da war der Riss unheilbar.“ (KSA 8, 107) Die Griechen „verlieren durch Socrates die Unbefangenheit“ (KSA 8, 107).

Ohne Mythos aber „geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig“. (GT 23, KSA 1, 145) Mythos und Religion „haben ihre Kraft darin, dass sie Werthmesser sind, Maassstäbe“ (KSA 8, 113) – und zwar dem Menschen angemessene. Einmal in Frage gestellt, verliert der Mythos seine einheitsstiftende Wirkmacht, Staat und Kultur geraten aus ihren Fugen und es kommt zu einer allgemeinen Auflösung, bei welcher die einzelnen Kräfte blindlings sich bekämpfen, wobei ihr Kampf eine wachsende Eigendynamik bekommt.

Es ist demnach wiederum das apollinische Prinzip selber, welches im Bereich des Politischen in einer ersten Phase mit der vorsokratischen Aufklärung eine neue Variante seiner Selbsterhaltung aus Notwendigkeit hervorbringt: einen politischen Sondertrieb, der zunächst eine Retardierung der Auflösungsbewegung darstellt, dann aber, wenn er sich in einer zweiten Phase durch den Siegeszug des Sokratismus mit Erfolg gegen sein eigenes mythisches Fundament richtet, eine um so beschleunigtere Untergangsdynamik entfesselt (GT 23). Bereits beim frühen Nietzsche schlägt somit Mythos in Aufklärung um, und diese wieder zurück in Mythos.⁶

6 Vgl. KSA 7, 77: „Der mythologische Trieb schwindet nicht: er spricht sich in den Systemen der Philosophen, der Theologen usw. aus“, und KSA 7, 133, wo es über die „Weltmission des Hellenischen und

Als zweites Beispiel dient Nietzsche der abstrakte Staat der Gegenwart. Daß er abstrakt genannt wird, zeigt gleich an, daß jetzt die Betrachtung verschoben wird und der moderne Staat als eine Folgeerscheinung aus dem Verlust des Mythos bei den Griechen gefaßt wird. Er resultiert aus der Absolutsetzung der Prinzipien des Sokratismus, die nun ihrerseits als neue, jetzt aber gleichsam grund-lose Mythen das Fundament des modernen Staates bilden. Da dem Staat somit von vornherein die substantielle Basis fehlt, muß sich seine Entwicklungslogik entsprechend ungehemmter entfalten.

Im modernen Staat sei das sokratische Gleichheitsprinzip als politisches Ideal in die Gesellschaft eingedrungen und äußere sich nun als der „unumschränkt sich wöhnende Optimismus“, als „Glaube an das Erdenglück Aller“. (GT 18, KSA 1, 117) Erstes Kennzeichen dieses Modernismus sei daher seine Kulturfeindlichkeit, denn die gesellschaftliche Ungleichheit war die Voraussetzung für die griechische Kulturleistung gewesen und deshalb liege hier der „Quell des Ingrimms, den die Kommunisten und Socialisten und auch ihre blässeren Abkömmlinge, die weisse Race der ‚Liberalen‘ jeder Zeit gegen die Künste, aber auch gegen das klassische Alterthum genährt haben“. (CV 3, KSA 1, 767 f.) Während die griechische Kultur die Notwendigkeit des Sklavenstands nicht angezweifelt hatte, ruhe hingegen der moderne Staat auf einer Selbsttäuschung:

„Solche Phantome, wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst verbergenden Sklaventhums. Unselige Zeit, in der der Sklave zum Nachdenken über sich und über sich hinaus gereizt worden ist! Unselige Verführer, die den Unschuldstand des Sklaven durch die Frucht vom Baum der Erkenntniß vernichtet haben! Jetzt müssen diese, um nur leben zu können, sich mit solchen durchsichtigen Lügen hinhalten, wie sie in der angeblichen ‚Gleichberechtigung Aller‘, in den ‚Grundrechten des Menschen‘ des Gattungswesens Mensch“ (KSA 7, 337 f.)

zu erkennen seien. Die Rede von der „Würde der Arbeit“ und der „Würde des Menschen“ verkläre die tatsächliche Situation. In Wahrheit sehe es anders aus: „Alles quält sich, um ein elendes Leben elend weiter zu perpetuieren; diese furchtbare Noth zwingt zur verzehrenden Arbeit [...] Was dürfen wir Anderes in der Arbeitsnoth aller der Millionen finden als den Trieb, um jeden Preis weiter zu vegetieren.“ (KSA 7, 336 f.)

Ein würdevolles Leben hingegen könnte nur darin bestehen, wenn man das eigene Dasein im Staate als Mittel für überindividuelle Ziele begreife, für die Erzeugung des künstlerischen oder militärischen Genius; – das setzte aber den intakten Mythos voraus. Die „Trostmittel“

des Sokrates“ heißt: „Scheinbar wird ja der Mythos immer mehr ausgeschlossen. In Wahrheit immer tiefsinniger und großartiger, weil die erkannte Gesetzmäßigkeit immer großartiger wird.“ Die Philosophie ihrerseits feiert dann als verabsolutiertes Erkennen in der Historie und den mathematischen Naturwissenschaften ihre „Saturnalien“, wo sie, obgleich sie eigentlich schon vernichtet sei, noch immer fortwirke. Denn „auch wenn die Wurzeln abgestorben sind, ist in den Zweigen noch eine Zeitlang Leben.“ (KSA 7, 429) Deshalb und weil Sokrates selber als Extremfall einer derjenigen mythischen Kräfte gelten muß, die er gerade zu bekämpfen trachtet, kann ich Henning Ottmanns Vorschlag nicht zustimmen, als Phasen Nietzsches eine erste, da der Mythos in Antithese zur Aufklärung stand, von einer zweiten zu unterscheiden, in der die Aufklärung dem Mythos entgegengesetzt wird. Vgl. H. Ottmann, „Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung“, in: J. Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 2, Würzburg 1985, 31. In meiner oben genannten Studie (vgl. Anm. 3) habe ich hingegen den Versuch unternommen, derartige antithetische Unterteilungskonventionen von Nietzsches Phasen zu vermeiden.

(KSA 7, 336 f.), mit denen die im Elend lebenden Massen heute im „abstracten Staat“ (GT 23, KSA 1, 145) abgespeist werden, haben indes gerade den gegenteiligen Effekt. Mit der Rede von der „Würde der Arbeit“ werde nur schlecht bemäntelt, daß Arbeit vordringlich „die Vernichtung von ‚würdevollen‘ Menschen zum Zweck hat“, womit aber „jener Begriff als ein in sich widerspruchsvoller sich selbst aufhebt“. (KSA 7, 348) Obwohl sie nichts als nur leere Worte sind, können sich diese Trostmittel verselbständigen und eine verheerende Wirkung entfalten: wenn die Sklaven an die Verklärungen ihrer Existenzform ernsthaft glauben, werden sie, wenn sie endlich die Differenz von Sein und Schein bemerken, sich berechtigt fühlen, Anspruch auf die Einlösung der gemachten Versprechungen zu erheben, und diese allmählich in „die drohende Forderung eines [...] alexandrinischen Erdenglücks“ für Alle (GT 18, KSA 1, 117) umschlagen lassen:

„Man soll es merken: die alexandrinische Cultur braucht einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können: aber sie leugnet, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Notwendigkeit eines solchen Standes und geht deshalb, wenn der Effect ihrer schönen Verführungs- und Beruhigungsworte von der ‚Würde des Menschen‘ und der ‚Würde der Arbeit‘ verbraucht ist, allmählich einer grauenvollen Vernichtung entgegen. Es giebt nichts Furchtbareres als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt hat und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen.“ (GT 18, KSA 1, 117)

Damit ist aber festzuhalten: es werden die Ideale der Aufklärung beim frühen Nietzsche nicht per se kritisiert, sondern weil sie der Wirklichkeit widersprechen und damit als Massenbetrug angelegt sind.⁷ Nicht wird einfach nur von außen, von einem sicheren mythischen Standpunkt aus, die Aufklärung denunziert, sondern es wird vorgeführt, daß und wie die Aufklärung in Ideologie umschlägt, wenn sie mit lügnerischen „Begriffs-Halluzinationen“ (KSA 1, 765) operiert. Dies wird im zweiten Teil aufzugreifen sein.

Die frühe Einsicht in den unvermeidlich illusionären, fiktionalen und dennoch lebensnotwendigen Charakter gesellschaftlicher Ideologien bereitet den Übergang zu den späteren Schriften vor: „Ohne Unwahrheit weder Gesellschaft noch Kultur. Der tragische Conflict. Alles Gute und Schöne hängt an der Täuschung: Wahrheit tödtet – ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, daß ihr Fundament der Irrthum ist).“ (KSA 7, 623)

Im weiteren Fortgang seines Werkes unternimmt es Nietzsche, den Selbstaufhebungsprozeß von Staat und Kultur ohne die metaphysischen Voraussetzungen seiner Frühschrift zu denken und dennoch die tragische Denkfigur beizubehalten. Dies gelingt mit Hilfe einer wichtigen Änderung in der Konzeption, die zugleich aber die tragische Beschreibung weiterhin ermöglicht. Entscheidend ist nun, daß nicht mehr der Mythos, sondern der feste Glaube an ein mythisches Fundament zur Basis eines stabilen Staates erklärt wird. Entsprechend

7 Dazu gibt es ein bemerkenswertes Briefzeugnis Nietzsches. Auf die Nachricht von dem durch Kommandanten gelegten, vermeintlichen Brand im Pariser Louvre hin schreibt er am 21.6.1871 an Gersdorff, daß er „für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln“ gewesen sei: „die ganze wissenschaftliche Existenz erschien mir als eine Absurdität, wenn ein einzelner Tag die herrlichsten Kunstwerke, ja ganze Perioden der Kunst austilgen konnte.“ Trotz dieser Erschütterung fährt er jedoch überraschend fort: „Aber bei meinem höchsten Schmerz bin 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, 204)

wird nun das Trennende zwischen moderner und griechischer Kultur betont, der Zerfall der Alten Welt ist nicht mehr das Vorstadium zum Niedergang des heutigen Zeitalters, als vielmehr ein Spiegel, der zeigen soll, „wie alle Cultur auf Vorstellungen ruht, die hinfällig sind“. (KSA 8, 83)

Demnach geht es Nietzsche keineswegs primär um eine neue Sicht auf das Griechentum, schon gar nicht um den Versuch einer Wiederherstellung der alten Zustände, denn es ist „ihre Grundlage durch und durch für uns hinfällig geworden“. Die neue Aufgabe besteht jetzt vielmehr darin, „das Griechentum als unwiederbringlich zu kennzeichnen und damit auch das Christenthum und die bisherigen Fundamente unserer Societät und Politik“. (KSA 8, 83; vgl. 8, 348) Nietzsche will nun den Auflösungsvorgang der griechischen Kultur nach dem Verlust des Mythos als Sinnbild für einen analogen Prozeß nach dem Ende der Vorherrschaft des Christentums verstanden wissen, welches ebenfalls, wie ehemals der Mythos, einen kulturellen Zusammenhang zu stiften und dem Staat eine externe Legitimation zu liefern vermocht hatte. Der Blick auf die Griechen erlaube auch in der Gegenwart die „Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur“ wahrzunehmen:

„die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit [...] das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität [...] Die Gewässer der Religionen fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften ohne jedes Maass und im blindesten *laissez faire* betrieben, zersplittern und lösen alles Festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer grossartig verächtlichen Geldwirthschaft fortgerissen.“ (SE 4, KSA 1, 366)

Der allgemeine Niedergang drückt sich dann entsprechend bei den einzelnen an ihrem egoistischen Streben nach sofortigem Befriedigen ihrer Bedürfnisse aus: „sie denken mit einer Hast und Ausschließlichkeit an sich, wie noch nie Menschen an sich gedacht haben, sie bauen und pflanzen für ihren Tag.“ Nietzsche resümiert:

„Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos. Die feindseligen Kräfte wurden im Mittelalter durch die Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den starken Druck, welchen sie ausübte, einigermassen einander assimilirt. Als das Band zerreisst, der Druck nachlässt, empört sich eines wider das andre.“ (SE 4, KSA 1, 367)

Staat und Ökonomie („der Egoismus der Erwerbenden“) versuchen nun das Chaos nach ihren Prinzipien zu organisieren und ein neues Band für die feindseligen Kräfte zu sein, doch vergeblich: „wir befinden uns auch jetzt noch im eistreibenden Strome des Mittelalters; es ist aufgethaut und in gewaltige verheerende Bewegung gerathen. Scholle türmt sich auf Scholle, alle Ufer sind überschwemmt und gefährdet. Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische.“ (SE 4, KSA 1, 368; vgl. MA I 472, KSA 2, 302 ff.)

Nach dem Verlust seiner christologischen Rechtfertigung gerät der Staat in Legitimationsnöte. Ohne das mythische bzw. christliche Fundament fehlt ihm die substantielle Basis, auf welcher allein er seine Autorität legitim gründen könnte. Jetzt muß der Staat aus sich selbst seine Legitimation ableiten. Er setzt sich als Selbstzweck, es kommt zu einer „Apotheose“

(BA 3, KSA 1, 708) seiner, er wird zum „neuen Götzen“⁸ (ZA, KSA 4, 61 f.). Dies ist die Zeit der Pseudo-Mythen, der Ideologien. Die Staatsideologie zwingt nun die Kultur in den Dienst, sie soll dem Staat etwa im Bildungswesen durch die „Ausbeutung“ der Jugendjahre „möglichst bald brauchbare Beamte heranziehen“ (BA 1, KSA 1, 663). An dieser Zweckentfremdung wird wiederum die Kultur zugrunde gehen, denn sie verfolgt nun mit ihren eigenen Mittel falsche Zwecke. Daher lebten wir heute „in einer Cultur, welche an den Mitteln der Cultur zu Grunde geht“. (KSA 8, 345) Besondere Gefahr für den Staat gehe von dem allgemeinen Bildungsideal aus, mit dem sich nicht nur der Begriff der Bildung selbst aufgehoben habe, sondern überdies, wenn das allgemeine Streben nach Bildung auch noch die Arbeiterklasse ergreife, könne diese infolge ihrer „Verfeinerung“ die notwendige Arbeit nicht mehr tun, „ohne unverhältnismäßig zu leiden“. (KSA 8, 481)

Überhaupt widersprechen sich die demokratischen Einrichtungen sowie die sozialistische Utopie immanent und würden sich begrifflich wie physiologisch – als Folge falscher Idealbildung – selbst aufheben. Nietzsche belegt (v. a. in: FW und JGB) den atomistischen Untergang-Zustand der Gesellschaft mit dem Begriff der „Corruption“.⁹ Entweder erwachse aus diesen „Herbstzeiten eines Volkes“ eine „Erschlaffung“, oder die allgemeine Anarchie fördere wieder neue Sieger zutage. (FW 23, KSA 3, 395) Im letzten Fall würde sich das Projekt der „Demokratisierung Europas“ selbst aufheben, denn es wäre „zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen“. (JGB 242, KSA 5, 183) Im ersten Fall würde, denke man sich das Gleichheitsprinzip als „Grundprinzip der Gesellschaft [...] es sich sofort erweisen als Das, was es ist: als Wille zur Verneinung des Lebens, als Auflösungs- und Verfalls-Prinzip.“ (JGB 259, KSA 5, 207) Ebenso hebe sich im sozialistischen Ideal, „als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dummsten“, das Leben selber auf: „In der Lehre des Socialismus versteckt sich schlecht ein ‚Wille zur Verneinung des Lebens‘“, das als solches eben Wachstum, „Haben und mehr haben wollen“ sei. Nietzsche wünscht sich daher, „es würde durch einige grosse Versuche bewiesen, daß in einer socialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet“. (KSA 11, 586 f.)

Nimmt man diese Ausführungen Nietzsches als Hypostase eines Lebensgesetzes, so sind sie Ausdruck einer zutiefst anti-etatistischen, apolitischen Haltung. Betrachtet man sie als Schürzung eines dramatischen Knotens, so erlaubt dies, „Leben“ als poetische Metapher zu lesen und Nietzsches politische Szenarien als postmetaphysische *ästhetische Konstruktion* einer tragischen Struktur zu begreifen, die auf ihren kognitiven Status hin befragt werden

8 Vgl. ebd.: „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer [...] Staat nenne ich's, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo Alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme: Staat, wo der langsame Selbstmord Aller ‚das Leben‘ heisst.“

9 Dieser Terminus ist, wie Renate Reschke in ihrer erhellenden Studie: „Korruption“. Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 137-162, gezeigt hat, weiter auszudifferenzieren. Dabei teile ich insbesondere Reschkes Unterscheidung zwischen „Korruption“ als Bezeichnung für ein Untergangs- und Übergangsstadium (z. B.: der Renaissance) auf der einen und „Decadence“ als Endzustand (d. i.: die Moderne) auf der anderen Seite, doch bestreite ich, daß angesichts der von Reschke selbst äußert präzise herausgearbeiteten Position Nietzsches zur Irreversibilität des Geschichtsverlaufs (z. B. 160) sich Nietzsches Renaissance-Sympathie „dennoch – oder gerade deshalb –“ dechiffrieren läßt „als dezidierte Alternative zur konstatierten Misere der gesellschaftlichen Moderne“. (157 f.)

kann.¹⁰ Den Ermöglichungsgrund derartiger ästhetischer Konstruktion soll nun im folgenden die dafür bei Nietzsche aufzuzeigende Theorie der Relation liefern.

II Nietzsches relationstheoretische Voraussetzungen und ihre Konsequenz: ästhetische Konstruktion des Politischen statt Propagieren politischer Mythen

Zunächst ist für die nun erfolgende systematische Analyse zu rekapitulieren: Infolge der Interpretation der politischen Geschichte als Tragödie ergibt sich als Resultat eine gesellschaftliche Situation der Moderne, die beim frühen Nietzsche durch den verlorengegangenen Mythos, beim späteren durch das prinzipielle Fehlen jedweden ontologischen Fundaments gekennzeichnet ist. Auf diese Weise kommt ein „nihilistischer Zug“ in die „Politik: es fehlt der Glaube an sein Recht, die Unschuld, es herrscht die Lüge, die Augenblicks-Dienererei“. (KSA 12, 130) Am Ende des tragischen Verlaufes stehen auf der einen Seite ein Vergötterung fordernder Staat und auf der anderen die zur Auflösung tendierende atomistische Gesellschaft auf gleicher Ebene sich gegenüber. Damit ist die dualistische Sicht von Wesen und Erscheinung aufgegeben und es vollzieht sich nun ein Perspektivenwechsel, der weg von einem substantialistischen und hin zu einem relationalen Denken führt. Auch für den Staat gilt, daß wenn seine „wahre Welt“ zur Fabel wurde, dies Folgen für den gesellschaftlichen Schein zeitigt, der jetzt nicht mehr Erscheinungsform eines Wesens sein kann, sondern nur noch Schein ist, der vorgibt, Wesen zu sein, Schein der als Wesen *wirkt*. (FW 58, KSA 3, 422). „Was ist mir jetzt ‚Schein‘! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiß ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! [...] Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber.“ (FW 54, KSA 3, 417)¹¹

Das Erkenntnisinteresse in bezug auf die Gesellschaft verändert sich nun entscheidend: nicht wird mehr nach ihrer Wahrheit gefragt, sondern danach, wodurch der Schein von Wahrheit erzeugt wird.¹² Darin unterscheidet sich Nietzsche von den klassischen Ideologie-

10 Zwar nicht auf den dramatischen Charakter, doch auf den ästhetisch-rhetorischen Status seiner Darstellungsweise des Untergangs der griechischen Kultur durch Sokrates verweist eine Aufzeichnung vom Sommer 1875, KSA 8, 99: „Es giebt auch eine Art, diese Geschichte zu erzählen, ironisch und voll Trauer. Ich will jedenfalls den ernsthaft-gleichmäßigen Ton vermeiden.“

11 Daher halte ich es für irreführend, wie es häufig geschieht, Nietzsches auf die GT bezogene Redeweise von einer „Umkehrung des Platonismus“ auf das spätere Werk zu applizieren. Dort wird Platon nicht einfach vom Kopf auf die Füße gestellt, sondern die ganze hierarchische Konzeption gleichsam aus der Vertikalen in die Horizontale gekippt. Nicht ist dann einfach das als wahr behauptet, was nach Platon bloßer Schein war. Der ontologisch, gnoseologisch und axiologisch vorgeordnete Status der platonischen Ideen wird nicht umgekehrt, *sondern die Berechtigung derartiger Vorordnungen überhaupt bestritten*. Platons Ideen fungierten u. a. als Norminstanzen für Relationen, Nietzsche zufolge kann es solche Instanzen über den Relationen nicht mehr geben.

12 Der frühe Nietzsche erwägt zwar noch die Stiftung einer neuen Religion, die die vakante Stelle des abgestorbenen Mythos einnehmen könnte, doch bereits hier liegt für ihn die Crux darin: „daß einer für sein in das Vacuum hineingestelltes mythisches Gebäude Glauben erweckt.“ Schon der frühe Nietzsche meint jedoch, es sei „unwahrscheinlich, daß dies je wieder geschieht, seit der Kritik der reinen Ver-

theorien, die jeweils einen externen, normativen Bezugspunkt für ihre Kritik am gesellschaftlichen Schein voraussetzen. Als Beleg für diese anderen Positionen mag eine Definition Adornos genügen:

„der Begriff der Ideologie ist sinnvoll nur im Verhältnis zur Wahrheit oder Unwahrheit dessen, worauf er geht; von gesellschaftlich notwendigem Schein kann einzig im Hinblick auf das gesprochen werden, was kein Schein mehr wäre und was freilich im Schein seinen Index hat.“¹³

Nietzsche denkt hingegen den Staat als Relationsgebilde, bei dem die Relationen alles in sich hineinziehen und „Wahrheit“ immer nur als Effekt ihrer selbst konstituieren. Die Frage nach der Relationalität führt daher ins Zentrum von Nietzsches Philosophieren, erst von dort aus lassen sich Nietzsches Gedanken zum Staat adäquat verstehen und auch zeigen, warum er diese gemäß ästhetischen Kriterien zu einer Tragödie komponierte. Nicht als isolierte können die gesellschaftlichen Kräfte erkannt werden, sondern nur in ihrem Wechselspiel. Bereits der frühe Nietzsche hatte zu diesem Zweck, dies wird selten gesehen, eine Relationstheorie konzipiert und diese konstant in allen seinen Werkphasen weiterentwickelt. Schon in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* definierte er: „Was also ist Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von Relationen“ (WL 1, KSA 1, 880), und: „was ist für uns ein Naturgesetz, es ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen d. h. in seinen Relationen zu anderen Naturgesetzen, die uns wieder nur als Relationen bekannt sind. Also verweisen alle diese Relationen immer wieder aufeinander und sind uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch.“ (WL 1, KSA 1, 885)

„Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge untereinander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit: und gar das Wort ‚Sein‘ bezeichnet nur die all-gemeinste Relation, die alle Dinge verknüpft [...] Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in irgend einen fabelhaften Urgrund der Dinge gelangen ...“ (PHG 11, KSA 1, 846)

Die Relationen bilden einen Wirkungszusammenhang, der nicht mehr hintergangen werden kann. Das wird bei Nietzsche vor allem im späten Nachlaß zu einem Schlüsselproblem. „Unsere Werthe sind in die Dinge hineininterpretiert [...] Ist nicht notwendig Sinn eben Beziehungs-sinn und Perspektive?“ (KSA 12, 97)¹⁴ Jede konkretistische Redeweise ist demzufolge zurückzuweisen, wie z. B. die folgende: „Ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit [...] – das ist Unsinn, denn nur in lauter Relationen *hat* er überhaupt eine Beschaffenheit.“ (KSA 11, 185) Entsprechend erklärt Nietzsche an einigen Stellen, er „hüte“ sich angesichts

nunft.“ Er könne sich dagegen nun eine „ganz neue Art des Philosophen-Künstlers imaginieren, der ein Kunstwerk hinein in die Lücke stellt, mit ästhetischen Werthe“. (KSA 7, 431)

13 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1982, 198.

14 Wenn Nietzsche hier fortsetzt: „Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen)“, dann interpretiere ich dies nicht als Versuch, wieder alles auf ein vorgängiges Fundament zurückzuführen, sondern beachte den potentiellen Status dieses Gedankens und deute ihn so, daß die Relationswelt sich auch als Wille zur Macht explizieren läßt bzw. daß die Relationen auch diesen als Wesen konstituieren, d. h. fingieren können.

des Verfalls des modernen Staates von „Individuen“ zu sprechen; stattdessen bevorzuge er, um der Konstituiertheit der einzelnen in der atomistischen Gesellschaft Rechnung zu tragen, den Terminus: „Privatperson“. (MA I 472, KSA 2, 305) Es gibt für die Erkenntnis nun überhaupt keine Fixpunkte mehr. Daher kann auch nicht mehr von den einzelnen aus, etwa über ihre Bedürfnisstruktur, das Zustandekommen der Gesellschaft erklärt und bewertet werden: „Die Gesellschaft erzieht erst das Einzelwesen, formt es zum Halb- oder Ganz-Individuum vor, sie bildet sich *nicht* aus Einzelwesen, nicht aus Verträgen solcher!“ (KSA 9, 511) Von diesem Punkt aus konsequent weiter gedacht, verbietet es sich, unter Berufung auf eine irgendgeartete Menschennatur den Staat zu kritisieren, denn dies wäre exakt jene verfehlt Hypostase eines normativen Lebensbegriffes, deren sich Nietzsche im am Ende des ersten Teiles dieser Arbeit gebrachten Zitat schuldig gemacht zu haben schien.¹⁵

„Also: Der Staat unterdrückt ursprünglich *nicht* etwa die Individuen: diese existieren noch gar nicht! Er macht den Menschen überhaupt die Existenz möglich, als Heerdentieren. Unsere *Triebe, Affekte* werden uns da erst *gelehrt: sie sind nichts Ursprüngliches!* Es gibt keinen ‚Naturzustand‘ für sie! Als Theile eines Ganzen nehmen wir an dessen Existenzbedingungen und Funktionen Antheil und *einverleiben uns die dabei gemachten Erfahrungen und Urtheile*. Diese geraten später miteinander in Kampf und Relation, wenn das Band der Gesellschaft zerfällt.“ (KSA 9, 511)

Somit verfährt man mit dem Einführen von Normbegriffen wie „Leben“ oder „Natur“ immer ideologisch, denn diese sind aus der Relationalität der Verhältnisse selber resultierende, nachträgliche Fälschungen, welche für den Kampf der Ideologien geschmiedet werden, etwa als Gegenkonstruktionen zur Gleichheitsideologie; für sich selbst genommen können sie jedoch keine Wahrheit beanspruchen.

Für den Staat hat somit zu gelten, was Nietzsche über das „Gesamtspiel“ aller Aktionen aussagt, welches man nur unzulänglich und abkürzend mit dem „Wort ‚Welt‘“ (KSA 13, 371) belege: die Welt „existiert nicht als Welt ‚an sich‘ sie ist essentiell Relations-Welt: sie

15 Es ist eine Verkürzung, wenn behauptet wird, Nietzsches Auffassungen zum Staat zweckten primär auf eine Konzeption des souveränen, „großen“ Individuums ab (vgl. V. Gerhardt, „Das Thier, das versprechen darf“. Mensch, Gesellschaft und Politik bei Nietzsche“, in: O. Höffe [Hg.], *Der Mensch – ein politisches Tier?*, Stuttgart 1992, 134-156, hier 151). Die vorgeführten relationstheoretischen Betrachtungen zur Gesellschaft belegen hingegen, daß es auch eine objektivistische Perspektive auf die Gesellschaft bei Nietzsche gibt, die nicht unterschlagen werden darf. Andernfalls gelangt man zu den unvermeidlichen Fehleinschätzungen, etwa zur Ansicht, Nietzsche zeige „unabweisbare Schwächen [...] vor allem in der notorischen Unterschätzung der Leistungen politischer Institutionen“. (Ebd., 153) Es ist die Einsicht in die Relationalität des gesellschaftlichen Ganzen, die Nietzsche zu einer kritischen Wertung der Institutionen gelangen läßt, deren Verselbständigungstendenz er klar erkennt: „Unsere Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmüthig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an uns. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen die Institutionen wachsen, kommen uns die Institutionen überhaupt abhanden, weil wir nicht mehr zu ihnen taugen.“ (GD, KSA 6, 140) Gerhardts scheinbar neutraler Befund erweist sich als standpunktabhängige, politische Stellungnahme: Je nachdem, ob die „Segnungen“ der „modernen Zivilisation“ in der Gesamtabrechnung affirmativ oder kritisch akzentuiert werden, wird man es bemängeln oder begrüßen, daß Nietzsche nicht „die Vorzüge des Rechts und den Wert politischer Verfassungen“ bestätigte und ihm das „Vertrauen in die politischen Einrichtungen“ abging (V. Gerhardt, ebd.).

hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*“. (KSA 13, 271)¹⁶ Es gibt überhaupt kein „Wesen an sich“: „die Relationen constituiren erst Wesen.“ (KSA 13, 303) Nietzsche denkt diese Relationswelt agonal, d. h. als Kampf der verschiedenen Interpretationen untereinander, wobei „das *Maß von Macht* bestimmt, welches Wesen das andre Maß von Macht hat“. (KSA 13, 271) Daraus ergibt sich erstens, daß die jeweils relational konstituierten „Wesen“ fiktive Entitäten sind, die nicht wieder ontologisch positioniert werden dürfen. Nietzsche führt aus, daß wenn man alle diese Wesens- und Gesetzes-Fingierungen wegdächte, „keine Dinge“ übrig blieben,

„sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem ‚Wirken‘ auf diesselben – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt ...“ (KSA 13, 259)

Nietzsches an dieser Stelle eigentümliche Redeweise von einem „Pathos“ dient zur Bezeichnung einer Kräftekonstellation, eines spannungsgeladenen *Zustandes*, welcher potentiell in Aktion übergehen kann. Der Ausdruck „Wille zur Macht“ beschrieb demzufolge zunächst eine konfliktuöse, dramatische Szenerie, eine antagonistische Kräfterelation zwischen dynamischen Quanta, der die Handlung noch mangelt (und die insofern ein Leiden, ein Pathos ist), aber die auf eine unbestimmbare Auflösung ihres Spannungsverhältnisses drängt.¹⁷

Zweitens erfährt die Entfaltung der Individualität, welche von vielen Interpreten als ethisches Telos der Philosophie Nietzsches herauspräpariert wird, eine objektive Beschränkung ihres Spielraums durch die jeweils herrschenden Machtverhältnisse. Wie sehr sich der einzelne entfalten kann, hängt ab von den gesellschaftlichen Vorgaben und ist immer nur in Relation zu anderen Machtansprüchen, nie aber isoliert abzuschätzen.¹⁸

Drittens ist Nietzsches Relationswelt daher strikt von den an Wittgensteins Sprachspielkonzeption anknüpfenden Vorstellungen eines „pluralen Diskursuniversums“ zu unterscheiden, in welchem ein freies Spiel aller möglichen Kombinationen und somit auch postmoderne Unverbindlichkeit der politischen Diskurse erlaubt wäre. Nietzsches Interpretationswelt ist Relationswelt, und Relationalität mündet nicht in Relativismus,¹⁹ sondern in ein konstellatives Denken, das die jeweiligen Kräfte in ihrer Beziehung aufeinander, in ihren Wechsel-

-
- 16 Vgl. a. KSA 9, 312: „Die Welt ist also für uns die Summe der Relationen zu einer beschränkten Sphäre irriger Grundannahmen.“
- 17 Man vgl. Nietzsches Bestimmung des Dramas als „Pathos“ in der Anmerkung zu FWA, KSA 6, 32, wo Nietzsche beklagt, daß man das „Wort Drama immer mit ‚Handlung‘ übersetzt hat [...] Das antike Drama hatte grosse *Pathosscenen* im Auge, – es schloss gerade die Handlung aus“.
- 18 So verlangt Nietzsche zufolge das Leben im Staat die Übernahme vorgeschriebener Rollen, von den Einzelnen „– die ‚*Unpersönlichkeit*‘ so daß wir als *Media* eines Collectivwesens uns diese Affekte und Handlungen gestatten (Richtercollegien, Jury, Bürger, Soldat, Minister, Fürst, Societät, ‚Kritiker‘) ... giebt uns ein Gefühl als ob *wir ein Opfer brächten* ...“ (KSA 13, 188 f.)
- 19 Diese Ausführungen scheinen an K. Mannheims (*Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, 41) vorgenommener Differenzierung zwischen Relationismus und Relativismus zu gemahnen. Mannheim hält aber am „Seinsbezug“ als Fixpunkt der Erkenntnis fest, von dem aus er Nietzsches Konzept als „Illusionismus“ verurteilen würde – wie umgekehrt, aus Sicht von Nietzsches Scheinbegriff, sich Mannheims „totaler Ideologiebegriff“ als platter Positivismus ausnimmt.

wirkungen und Abhängigkeiten begreift. „Ein einzelnes Urtheil ist niemals ‚wahr‘, niemals Erkenntniß, erst im *Zusammenhange* ergibt sich eine Bürgschaft.“ (KSA 12, 265)²⁰

Dies gilt nicht nur für die Binnenoptik des Staates, sondern es ist ebenso erforderlich, dessen Stellung gegenüber den anderen Mächten zu taxieren:

„denn das System alles dessen, was die Menschheit zu ihrem Fortbestehen nöthig hat, ist so umfassend und nimmt so verschiedenartige und zahlreiche Kräfte in Anspruch, dass für eine einseitige Bevorzugung, sei es der Wissenschaft, oder des Staates oder der Kunst oder des Handelns, wozu jene Einzelnen [großen Geister] treiben, die Menschheit als Ganzes harte Busse zahlen muss.“ (VM 186, KSA 2, 461)

Es läßt sich auf diese Weise nicht nur der Relativismus zurückweisen, sondern damit ist aus Nietzsches Relationstheorie auch keine eindeutige Präferenz für eine bestimmte Staats- oder Gesellschaftsform abzuleiten. Nicht der Demokratie, sondern dem Demokratismus als einseitiger Fixierung wie auch jeder anderen einseitigen und starr-ideologischen Dogmenbildung widerstreitet Nietzsches Relations-Konzept. Angesichts seiner nehmen sich auch die auf dieser Ebene rangierenden dezidierten Stellungnahmen Nietzsches zu politischen Fragen als bloße Verlautbarungen subjektiver Vorlieben aus, deren eingeschränkter Gültigkeit er sich bewußt bleibt. Damit verstattet er sich grundsätzlich die Illusion, in den jeweils gerade bestehenden allgemeinen gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang aktiv eingreifen zu können. Die Realität wird akzeptiert, und sei es auch der demokratische Staat. So ist zu beachten, daß Nietzsche das Kapitel „Ein Blick auf den Staat“ in *Menschliches, Allzumenschliches I* mit einem entsprechenden Eröffnungsaphorismus versieht, in welchem er erklärt, daß er in der Folge vom Metastandpunkt der Analyse auf die Ebene der subjektiven Parteinahme überwechseln werde und daß dieser Übergang letztlich folgenlos bliebe. Dadurch aber werden die sich anschließenden Aphorismen explizit relativiert. Es heißt da: „wenn es sich nun einmal bei aller Politik darum handelt, möglichst Vielen das Leben erträglich zu machen, so mögen immerhin diese Möglichst-Vielen auch bestimmen, was sie unter einem erträglichen Leben verstehen.“ Wenn sie dies täten, so Nietzsche weiter, sei dagegen „wenig einzuwenden“, nur solle man ihm dann aber das Recht zugestehen, sich „der Politik zu enthalten“ – und, was schwerer wäre, akzeptieren, daß „von Zeit zu Zeit ein Augenblick“ käme, wo die Abseitsstehenden

„aus ihren schweigsamen Vereinsamungen heraustreten und die Kraft ihrer Lungen wieder einmal versuchen: dann rufen sie sich zu wie Verirrte im Walde, um sich einander erkennen zu geben und zu ermuthigen; wobei freilich Mancherlei Laut wird, was den

20 Vgl.: M. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart 1974, 280 f. Funke macht hier einen ersten und bereits weitreichenden Versuch, Nietzsches Ideologiebegriff mit seinem Relationsdenken in Verbindung zu bringen, sie behauptet jedoch, Nietzsche fielen selbst in Ideologie zurück, indem er den Willen zur Macht als Norm absolut setze. Hierin verkennt sie, daß nach der Aufgabe der externen ontologischen Begründungsnorm alles zur Ideologie wird und der Unterschied zwischen den Ideologien jetzt darin besteht, ob man sich dessen bewußt ist. Nietzsches Willen zur Macht kann sub specie seiner Relationstheorie nur als bewußte Setzung einer fiktiven, gleichwohl pragmatisch notwendigen, abkürzenden Pauschalerkklärungsformel verstanden werden, die, wie alles Sprachliche, von einer exoterischen Redeweise Gebrauch machen muß. In „Wirklichkeit“ „gibt es keinen Willen“. (KSA 11, 275/12, 187/13, 394)

Ohren, für welche es nicht bestimmt ist, übel klingt. – Nun, bald darauf wird es wieder stille im Walde ...“ (KSA 2, 286)

Doch zurück zur Relationstheorie: Ohne das Einheit stiftende Band zerfällt die Gesellschaft in viele Teilkkräfte, die jeweils versuchen, die für sie vorteilhafteste Interpretation der politischen Lage durchzusetzen. Die sich hierbei zeigenden neuen Struktureigenschaften der Gesellschaft lassen sich nicht mehr in klassischer Weise und dabei insbesondere nicht mehr mit Hilfe des Kausalitätsbegriffs beschreiben, sondern sie erfordern eine Betrachtungsweise, die ihrem relationalen Grundcharakter Rechnung trägt. Ganz offenkundig übernimmt Nietzsche hierfür sein die Kategorie der Kausalität auflösendes Modell der Kräftedynamik aus dem Bereich des Psychischen. Dort wird das Bewußtsein oft mit einem Herrscher verglichen, der nicht im einzelnen von den Vorgängen in seinem Reich Kenntnis hat. Ereignisse in diesem Reich manifestieren sich daher als Effekte von Wechselwirkungen innerhalb eines Systems pluraler Kräfte, deren Zusammenspiel gänzlich opak bleibt. Es sei „all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“. (M 119, KSA 3, 113; vgl. FW 333) Alles was bewußt wird, ist letztlich nur eine Momentaufnahme der auf der Oberfläche erscheinenden Resultate eines darunter verborgen wirkenden Triebgeschehens:

„Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand*, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewusstseins und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns konstituierenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesammte Macht-Lage inzwischen verschoben hat.“ (KSA 12, 26)²¹

Mit dem traditionellen Erklärungsschema von Ursache und Wirkung sind diese Vorgänge nicht mehr beschreibbar, denn es läßt sich einer Handlung nicht mehr ein bestimmtes Motiv als Ursache kausal zuordnen. Dies gilt jedoch auch entsprechend für kausale Erklärungen von gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen. Nietzsche hat damit ein Interpretationsmodell schon in höchst differenzierter Weise ausgearbeitet, das viele Jahrzehnte später in unübersehbar deutlicher Parallele von Adorno anhand einer von ihm diagnostizierten „Krisis der Kausalität“ beschrieben wird. Auch Adorno verabschiedet in seiner *Negativen Dialektik* das traditionelle kausale Erklärungsmodell, indem er die Vorstellung von Kausalketten ersetzt durch die von Kausalnetzen, und dies damit begründet, daß die Komplexität gesellschaftlicher Zusammenhänge es heute nicht mehr erlaube, einzelne Ereignisse oder Zustände isoliert einem bestimmten Urheber anzulasten:

„Die Unendlichkeit des Verwobenen und sich Kreuzenden macht es prinzipiell, keineswegs erst praktisch unmöglich, eindeutige Kausalketten zu bilden.“²²

„Schließlich gibt es ein Maß an System – das gesellschaftliche Stichwort lautet: Integration –, das als universale Abhängigkeit aller Momente von allen die Rede von Kausalität

21 Vgl. dazu H. Zitzko, *Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz*, Würzburg 1991, 72 ff., 202 ff.
22 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 263.

als veraltet überholt; vergebens die Suche danach, was innerhalb einer monolithischen Gesellschaft Ursache gewesen sein soll. Ursache ist nur noch jene selbst. Kausalität hat sich gleichsam auf die Totalität zurückgezogen; inmitten des Systems wird sie ununterscheidbar.²³

Doch es lassen sich an diesem Punkt systematische Querverbindungen nicht nur zur Kritischen Theorie herstellen, sondern auch Analogien von Nietzsches Relationskonzept zum strukturalistischen Marxismus der Althusser-Schule: Wo Nietzsche von Relationsgeflechten und Adorno von Kausalnetzen spricht, konstituiert Althusser²⁴ einen Problemzusammenhang unter der Verwendung des Begriffs der „strukturellen Kausalität“, welcher sich über die Konzeption der Gesellschaft als gegliedertem Ganzen definiert, innerhalb derer jedes historische Phänomen immer zugleich über- und unterdeterminiert ist, da es nie auf eine einzelne oder einheitliche Kausalitätsbeziehung zurückgeführt werden kann. Das „Ganze“ sei nichts anderes als die reziproke Aktion seiner „Teile“. Ein solcher Kausalitätsbegriff zeitigt weitreichende Folgen für den Praxisbegriff, da sich eine potentielle Veränderung der Gesellschaft nach dem klassischen finalen Modell nun nicht mehr denken läßt. Ist jede Handlung als Moment in dieses Kräftespiel eingebunden, gibt es keine unmittelbaren Möglichkeiten des Eingreifens mehr, da jede Aktion das Gefüge der Kräftebeziehungen insgesamt verändert und die neue Gesamtsituation als solche dann Effekte zeitigt, die nicht mehr kalkuliert werden können.

Abschließend möchte ich nochmals kurz auf die Sonderrolle der Kunst eingehen und dabei versuchen, einige Thesen zu den vermeintlichen politischen Mythen Nietzsches aufzustellen. Wenn, wie vorhin dargestellt, nach der Abschaffung der „wahren Welt“, sich auch der Scheinbegriff entscheidend verändert, kommt der Kunst als dem exemplarischen Reich des Scheins besondere Bedeutung zu. „Jetzt“, das heißt nach dem Verlust des Mythos, kann laut dem frühen Nietzsche „die Philosophie nur noch das Relative aller Erkenntnis betonen und das *Anthropomorphische*, so wie die überall herrschende Kraft der *Illusion*“. (KSA 7, 429). „Nur als *Kunst* ist noch so ein System möglich.“ (KSA 7, 428) Die Kunst aber ist der Schein, der sich seines Scheincharakters bewußt ist, dies unterscheidet sie von den anderen Ideologien. Nietzsche spricht paradoxal von der „Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines“ (KSA 7, 633) und erklärt dies so: „Kunst behandelt also den *Schein als Schein*, will also gerade *nicht* täuschen, *ist wahr*.“ (KSA 7, 632)

Wenig später definiert er gerade den Künstler damit, daß er sich frei zum Mythos stellen kann, wofür ihm hier noch, später gerade nicht mehr, Wagner das Beispiel abgibt:

„– Wenn nun Wagner bald den christlich-germanischen Mythos, bald Schifffahrer-Legenden, bald buddhaistische, bald heidnisch-deutsche Mythen, bald protestantisches Bürgerthum nimmt, so ist deutlich, daß er über der religiösen Bedeutung dieser Mythen frei steht und dies auch von seinen Zuhörern verlangt; so wie die griechischen Dramatiker darüber frei standen und schon Homer. Auch Aeschylus wechselte nach Belieben seine

23 Ebd., 264.

24 L. Althusser u. E. Balibar, *Das Kapital lesen*, Bd. 2, Hamburg 1972, 247 ff. und dazu: E. Balibar, „Strukturelle Kausalität, Überdetermination und Antagonismus“, in: H. Böke, J. C. Müller u. S. Reinfeldt (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg 1994, 27-40. Darin vgl. man zur vertiefenden Diskussion des Ideologiebegriffs sub specie des Praxisproblems den Aufsatz H. Bökes, „Allgemeinheiten und ihre Brüche. Zum Problem von Rationalität und Kritik bei Althusser“, ebd., 65-86.

Vorstellungen, selbst von Zeus. Fromm ist ein Dichter niemals. Es gibt keinen Cultus, keine Furcht und Angst und Schmeichelei vor diesen Göttern, man glaubt nicht an sie. Der Grieche, der im Bühnenhelden in abergläubischer Weise den Gott sah, war nicht der Zuschauer, den Aeschylus wollte. Die Religiosität der Götzen und Fetische muß vorüber sein, wenn jemand so frei in Vorgängen denken soll, als Dichter.“ (KSA 8, 203)

Kunst in diesem Sinne setzt den Verlust der Substantialität voraus, und insofern ist Nietzsches eigene ästhetische Schreibpraxis der Aphorismen und des *Zarathustra* als Index für ein anti-mythisches Denken zu nehmen und alle dort getroffenen Aussagen entsprechend zu werten. Nach dem Ende der objektiv verbindlichen Weltdeutungen bleibt eine mannigfach ausdeutbare Relationswelt übrig, in welcher durch Interpretationen jeweils bestimmte Beziehungen hergestellt und in Auseinandersetzung zu anderen gestellt werden. In dieser Hinsicht hat die ästhetische Interpretation die gleiche Funktion wie die metaphysische, wissenschaftliche oder philosophische, bzw. sind alle diese Deutungen ästhetisch, doch hat die genuin ästhetische einen Vorzug: Zwar muß auch sie immer wieder das alte Vokabular der Substanz und Präsenz verwenden, dazu gibt es keine Alternative, da der Schein der Sprache unhintergebar ist:

„Es steht nicht in unserem Belieben unsere Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist. Diese Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken.“ (KSA 13, 302)

Ist der Schein der Sprache nicht hintergebar, so ist er aber doch als solcher erkennbar und anzeigbar. Eine Redeweise, die darum weiß und dies anzeigt, verfährt nicht mehr substantialistisch, sondern gebraucht das Substanz- und Präsenz-Vokabular der metaphysischen Tradition nur noch rhetorisch. Solcher Kunst eignet so ein Reflexionsgrad mehr als der Wissenschaft und Philosophie, da sie sich ihren fiktionalen Status stets eingesteht, und somit nicht naiv irgendwelchen Objektivitätsidealen aufsitzt, und damit selbst einem unaufgeklärten Mythos verfällt. Somit liefert die Relationstheorie die theoretische Rechtfertigung der ästhetischen Konstruktion einer Tragödie des Staates. Besondere Vorsicht ist daher sowohl bei nicht ästhetisch ausgerichteter, philosophischer Deutung der vollendeten Schriften Nietzsches geboten sowie bei der unmittelbaren Interpretation des Nachlasses, da diesem die ästhetische Gestaltung oft noch mangelt und vor allem auch die bewußte Positionierung in das Relationsgefüge der Aphorismen bzw. in das komplex verwobene Bezugssystem des „Zarathustra“ abgeht, die aber gerade als die adäquaten Darstellungs- und Erkenntnisformen der Relationswelt anzusehen sind. Henning Ottmann hat im Hinblick auf die sogenannten Mythen der Spätzeit wie „Wille zur Macht“, „Übermensch“ oder „Ewige Wiederkehr“ ganz bewußt paradoxal von „aufklärerischen Mythen“²⁵ oder andernorts von „ästhetischen Mythen“²⁶ gesprochen. Ich möchte hierin weiter gehen und sagen: *Mythos, der sich als Mythos weiß, ist Kunst – und Kunst ist, weil sie sich als Kunst weiß, Negation von Mythos,*²⁷ so-

25 H. Ottmann, „Nietzsches Stellung“, 29.

26 H. Ottmann, *Nietzsche und die Politik*, Berlin/New York 1987, 379.

27 Vgl. entsprechend T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1973, 133 f.: „Von den mythischen Bildern aber emanzipieren die ästhetischen sich dadurch, daß sie ihrer eigenen Unwirklichkeit

wohl was eine Wendung zurück zu irgendwelchen Ursprüngen, als auch was die auf die Zukunft gerichteten, Erlösung verheißenden Mythen anbetrifft, das sind die Utopien.²⁸ Auch Zarathustra sagt von sich, er gehöre zu den lügenden Dichtern (KSA 4, 163 f.), und die artistische Gestaltung der Mythen in dieser Schrift muß gerade als Ausdruck jener oben beschriebenen artistischen Freiheit verstanden werden, welche sich z. B. in der zunehmenden Selbstparodierung der sogenannten „Lehren“ Zarathustras manifestiert. Nicht von ästhetischen Mythen sollte man daher sprechen, sondern von ästhetischer Reflexion bzw. von ästhetischem Bewußtsein.²⁹ Verfehler kann eine Lektüre nicht sein als die, wie sie etwa Habermas betreibt, der Nietzsche umstandslos der Gegenauflklärung zuschlägt, da er „im Mythos, als dem Anderen der Vernunft“, Fuß fassen wolle.³⁰

Wer Nietzsche ein Propagieren neuer Mythen unterstellt und dabei auch noch auf die politische Folgegeschichte schießt, verwechselt Kunst mit Mythos, d. h. er begreift die ästhetisch inszenierte Fiktion weiterhin substantialistisch, mißachtet den Reflexionsgrad, der sich im Scheinbewußtsein und in der relationalen Organisiertheit von Nietzsches Schriften zeigt. Um letzten Mißverständnissen vorzuschützen, betone ich nochmals eigens, daß Nietzsches Texte nun nicht dadurch vor den bekannten Vorwürfen geschützt werden sollen, daß man sie in das unverbindliche Reich der Dichtung verweist, sondern es wird darauf insistiert, daß ihre spezifisch ästhetische Verfaßtheit als kognitiv valent erkannt werden muß, insofern durch sie ein konstellatives Denken in Vollzug gesetzt wird, mit dessen Möglichkeiten ein höchstes Maß an Exaktheit und Flexibilität bei der Darstellung komplexer Wirkungszusammenhänge erreicht werden und damit zugleich konsequente Bewußtheit des eigenen fiktionalen Status angezeigt werden kann. Nietzsches Texte müssen in ihrem relationalen Kompositionskalkül als ästhetische Reflexionsform ernst genommen werden.³¹ Durch ihre esoterische Sprachform verstellen die Texte Nietzsches jede Möglichkeit eines Ausbruchs in mythische Unmittelbarkeit bzw. ins (politisch) Aktivistische.

sich unterordnen; nichts anderes heißt Formgesetz.“ Nietzsches eigene ästhetische Produktionen, *Also sprach Zarathustra* insbesondere, sind demzufolge jener Strömung der Moderne zuzuschlagen, welche auf der Künstlichkeit der Kunst insistiert. Vgl. zur Theorie der Moderne die prägnante Studie von H. R. Jauss, „Kunst als Anti-Natur: Zur ästhetischen Wende nach 1789“, in: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, 119-156.

- 28 Vgl. dazu allgemein: K. Hielscher, „Über den Gegensatz von Kunst und Utopie“, in: M. Lüdke, *Nach dem Protest. Literatur im Umbruch*, Frankfurt a.M. 1979, 222-240.
- 29 Zum Terminus „Ästhetisches Bewußtsein“ bzw. „Ästhetische Subjektivität“ vgl. man K.-H. Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1989, 41 u. ö. Im Kontrast zu der in Nietzsches Texten sich konkretisierenden ästhetischen Denkform entwirft Richard Wagner ästhetische Mythen, reflexionsfeindliche Kunstmythen mit Unmittelbarkeitssuggestion. Man sollte damit aufhören, Wagner als Modell für eine Nietzsche-Lektüre zu verwenden.
- 30 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, 107.
- 31 So sind es für Adorno gerade die „allen Schemata absagenden Kunstwerke“, welche ihm das für die Gesellschaft zureichende Erkenntnismodell an die Hand geben (*Negative Dialektik*, 164). Nach dem Ab danken der traditionellen begrifflichen Identifikationsverfahren stünde man nicht ohnmächtig dem Chaos gegenüber, sondern es zeigen die Kunstwerke eine andere, nicht hierarchische, eben konstellative Synthesismöglichkeit auf: „Das einigende Moment überlebt die Negation der Negation, doch auch ohne der Abstraktion als obersten Prinzip sich zu überantworten, dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeinen Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellationen treten.“ (Ebd.) Andernorts definiert Adorno ganz in diesem Sinne die Musik als „die Logik der urteilslosen Synthesis“. (T. W. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik*, Frankfurt a.M. 1993, 32).

Nimmt der Leser das ästhetische Kompositionskalkül des jeweiligen Textes jedoch nicht ernst, so wird es ihm wie dem „schäumenden Narren“ im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* ergehen, der Zarathustra „etwas von Satz und Fall der Rede abgemerkt“ hat, und daraufhin den Bescheid erhält: „Aber dein Narren-wort thut mir Schaden, selbst wo du recht hast! Und wenn Zarathustra's Wort sogar hundert Mal Recht hätte: du würdest mit meinem Wort immer nur Unrecht thun!“ (KSA 4, 222 ff., „Vom Vorübergehen“)

