

DISKURS  
STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS · HEFT 19



Nietzsche  
und die Linke

DISKURS · STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS · HEFT 19

## Nietzsche und die Linke

*Herausgegeben von Hans-Martin Gerlach  
und Volker Caysa*

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN  
LEIPZIG 2006

ISBN 3-89819-228-8

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2006  
Harkortstraße 10, D-04107 Leipzig  
Telefon (0341) 9 60 85 31 · Fax (0341) 2 12 58 77  
[www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de](http://www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de)  
[RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de](mailto:RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de)

Umschlaggestaltung: Hans Rossmannit  
Redaktion: Hans-Martin Gerlach · Volker Caysa · Lutz Höll  
Satz: Lutz Höll  
Herstellung: GNN Verlag Sachsen GmbH, Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

# Inhalt

<i>Hans-Martin Gerlach / Volker Caysa:</i> Vorwort .....	5
<i>Hans-Martin Gerlach:</i> »Etwas über Nietzsche und uns Sozialisten« .....	9
<i>Hans-Christoph Rauh:</i> Zum Nietzsche-Hintergrund im zeitkritischen Werk von Walther Rathenau .....	28
<i>Klaus Schuhmann:</i> Vom »falschen Propheten« zum »echt-preußischen« Nietzsche – Nietzsche-Kontroversen von Tucholsky (1915) bis Tucholsky (1932) .....	63
<i>Willi Beitz:</i> Nietzsche und Platonow oder vom langen Wege eines »Zarathustra«-Motivs .....	74
<i>Manfred Lauermann:</i> Nietzsche bei Lukács: Zur Wirkungsgeschichte von »Die Zerstörung der Vernunft« – mit einem Seitenblick auf Wolfgang Heise .....	86
<i>Antonia Opitz:</i> Spurensuche. Acht Thesen zur Genese von Lukács' Nietzsche-Kritik .....	124
<i>Volker Caysa:</i> Der Streit um Nietzsches Philosophie in den 80er Jahren in der DDR und der Ausgang der kritischen Philosophie in Deutschland .....	144
<i>Friedrich Tomberg:</i> Die guten Europäer – Marx und Nietzsche im Vergleich .....	167

<i>Udo Tietz: Dialektik als Aufklärung. Nietzsche und Adorno über Aufklärung und Kritik</i> .....	179
 <i>Anhang</i>	
<i>Klaus-Dieter Eichler: Ein authentischer Philosoph</i> .....	191
 <i>Autorenverzeichnis</i> .....	 205

## Vorwort

»Es gibt kaum einen Satz Nietzsches, dessen gerades Gegenteil nicht ein anderer Satz Nietzsches ausdrücken würde. Der Philosoph war halt eine polyphone, vielseitige oder, wie er selbst sagt, eine ›vielsaitige‹ Persönlichkeit.« Hans Günther verweist damit in seiner 1935 verfassten Arbeit »Der Fall Nietzsche. Die Philosophie Nietzsches und der Nationalsozialismus« auf die Vielschichtigkeit des Nietzscheschen Werkes, welches aus der »Vielsaitigkeit« seiner Persönlichkeit einerseits und andererseits aus seinen unterschiedlichen Reaktionen auf die Zeitereignisse erwuchs, was auch seinen ungeheuren Perspektivismus erklärbar macht, welcher hinwiederum die äußerst polarisierte Rezeption seines Gedankengutes seit über 100 Jahren verursacht hat.

Was generell für die extreme Widersprüchlichkeit in philosophischer, künstlerischer, literarischer und politischer Hinsicht bezüglich der Wirkungsdichte Nietzscheschen Denkens gilt, das trifft auch und gerade für die Auseinandersetzung der deutschen und europäischen Linken seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts mit Nietzsches Werk und dessen Einfluss auf das geistige Leben in der bürgerlichen Gesellschaft zu. Über Jahrzehnte hatte sich im öffentlichen Bewusstsein einer »realsozialistischen« Gesellschaft des Ostens, aber vielfach auch in linken Denkstrukturen des Westens ein ideologisches Muster eingeprägt, welches Nietzsches Werk allein aus der Perspektive der Traditionslinie Mehring – Lukács bewertet und in ihm ein »Bekämpfen von Demokratie und Sozialismus«, einen »Mythos des Imperialismus«, einen Aufruf zu einer »barbarischen Aktivität« in der These von der »Umwertung aller Werte« festgeschrieben fand, das unter der Flagge einer »demagogisch wirkungsvollen Pseudorevolution« eine »indirekte Apologie des Imperialismus« betrieb, wie es Georg Lukács in seiner »Zerstörung der Vernunft« darlegt. Dass diese »Generallinie« einer linken Nietzscheauseinandersetzung – die selbst in sich hinwiederum viel differenziertere und im Detail auch andersgeartete Betrachtungsmuster einschloss – von anderen, parallel verlaufenden linken Interpretationsmustern begleitet war, die zweifelsohne gleichfalls die inne-

ren Widersprüche im Nietzscheschen Denken erkannt hatten und äußerst kritisch zu ihm standen, die andererseits aber auch die produktive Wirkmächtigkeit desselben akzeptieren mussten und sogar nach Bündnismöglichkeiten zwischen Nietzscheschen und Marxschen Theorieansätzen zur gemeinsamen Bewältigung der großen Herausforderungen des neuen Zeitalters fragten, wurde auf der Tagung zum Thema »Nietzsche und die Linke«, die am 4. Dezember 2004 gemeinsam von der Nietzsche-Gesellschaft e. V. und der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. durchgeführt wurde, diskutiert.

Diese Diskussion, die teilweise durchaus konträr verlief, hatte zum äußeren Anlass die fünfzigjährige Wiederkehr des Ersterscheinens von Georg Lukács polarisierendem Buch »Die Zerstörung der Vernunft« im Berliner Aufbau-Verlag 1954, welches an den Positionen eines Franz Mehring und Grigorij Plechanow bezüglich der Kritik der Nietzscheschen Philosophie anknüpft und diese im Licht der Erfahrungen einer pervertierten Benutzung Nietzsches durch den italienischen Faschismus und den deutschen Nationalsozialismus fortschrieb. Die Tagung, deren vorgetragene oder eingereichte Referate in vorliegendem Band abgedruckt sind,<sup>1</sup> hatte somit also nicht nur das Nietzschesche Denken zum Gegenstand einer analytisch-kritischen Auseinandersetzung, sie stellt zugleich aus linker Perspektive auch einen bescheidenen Versuch einer selbstkritischen Aufarbeitung der großen Bandbreite einer linken, in sich durchaus vielfältig gestalteten ideologeanalytisch-kritischen Rezeption des Philosophierens Friedrich Nietzsches dar.

1 Anmerkung Volker Caysa: Ergänzt wird der Band durch eine Laudatio für Hans-Martin Gerlach anlässlich seiner feierlichen Emeritierung an der Universität Mainz.

Abgedruckt wird diese Laudatio in diesem Kontext auf mein ausdrückliches Drängen hin, weil ich der Auffassung bin, dass eines der wesentlichen Verdienste Gerlachs darin besteht, wenn auch vorsichtig, so doch immerhin, einen neuen, an den Sachen orientierten Diskurs zwischen Nietzscheanismus und Marxismus eingeleitet zu haben. Dies Unternehmen startete zwar in der DDR, hat aber inzwischen gesamtdeutsche und internationale Dimensionen.

Ein anderes Verdienst Gerlachs sehe ich übrigens darin, das Gerlach nach der politischen Wende von 1989/90 den Marxismus als philosophische Theorie im deutschen akademischen Betrieb hochhielt, als er von sehr vielen als immer schon gewesene Totgeburt behandelt wurde.

Der vorliegende Band wird den Streit unter Linken und Marxisten über den »Bruder« oder »Feind« Nietzsche nicht beenden. Allein wenn er der sachlichen Diskussion um das Verhältnis von Marxismus und Nietzscheanismus neue Impulse verleihen könnte, hätte er seine Funktion erfüllt. Von einem Abschluss der Diskussion um das Verhältnis von Marxismus und Nietzscheanismus kann nach Meinung der Herausgeber sowieso nicht die Rede sein. Eher gilt es nach Jahren gegenseitiger Ignoranz einen neuen Diskurs zu wagen. Für diesen Beginn enthält der vorliegende Band einige Ideen.

Der Dialog des Marxismus mit Nietzsche wird aber nur dann produktiv sein können, wenn Marxisten sich selbst theoretisch selbstbewusst verhalten und auf dieser Basis sich auch integrativ auf die Stärken ihres Gegenübers einlassen können. Wer selbst verunsichert und schwach ist, kann nicht tolerant sein.

Während der alte, orthodox-selektive Marxismus davon ausging, das alles, was außerhalb der Marxschen Lehre neu thematisiert wurde, unbedeutend, oberflächlich, Mode oder gar reaktionär sei, geht der neue, kritisch-integrative Marxismus davon aus, dass nach Marx neue Theoriefelder erschlossen wurden, die die unbesetzten Felder oder weißen Flecken des Marxismus besetzen bzw. ausfüllen können und gerade dadurch den Marxismus als moderne Theorie einer gesellschaftsverändernden Praxis am Leben erhalten.

Gerade weil der vorliegende Band versucht, das breite Spektrum der Auseinandersetzung von Marxisten mit Nietzsche zu repräsentieren, das sich zwischen orthodoxem Lukácsschianismus und modernem Blochianismus, zwischen Ideologie und Utopie, zwischen Sprachkritik und Existentialismus bewegt, ist es für die Herausgeber selbstverständlich, dass ihre Positionen nicht mit allen hier vertretenen Auffassungen identisch sind, ja dass sie sich in einigen zentralen Fragen sogar sehr von ihren Mitautoren unterscheiden.

Widersprüche aufzuheben, heißt sie auszuhalten. So ist es das Anliegen dieses Bandes, Unterschiede und auch Gegensätze nicht zu ignorieren oder sie nach außen zu homogenisieren, sondern sie offen zu benennen, um die bestehenden Probleme im Dialog gemeinsam und für beide Seiten produktiv zu bearbeiten oder, da Totallösungen meist unmöglich sind, zumindest Teillösungen zuzuführen. Wir sind uns klar: Differenzen werden bleiben. Aber die Frage ist, wie macht man Differenzen für die Formierung einer modernen kritischen Theorie



produktiv. Auch und gerade für den erst beginnenden Diskurs über das Verhältnis von Marx und Nietzsche gilt: Ignoratio non est argumentum.

Hans-Martin Gerlach / Volker Caysa

HANS-MARTIN GERLACH

## »Etwas über Nietzsche und uns Sozialisten«

Unter dieser Überschrift erschien im Oktoberheft des Jahres 1900 in den »Sozialistischen Monatsheften / Internationale Revue des Sozialismus« ein Artikel, der dem Tode des Philosophen Friedrich Nietzsche gewidmet war und in welchem ausdrücklich formuliert wurde: »Von der socialistischen Gedankenwelt wird man fordern dürfen, dass sie über Friedrich Nietzsche Gedanken habe«, die sich nicht in der »pseudomarxistischen Programmweisheit« erschöpft, in ihm nur einen »Philosophen des Capitalismus« zu sehen.<sup>1</sup> Nur wenige Wochen zuvor war am 27. August 1900 die Nr. 197 der »Leipziger Volkszeitung«, die von dem Sozialdemokraten Dr. Bruno Schoenlank als Chefredakteur geleitet wurde – eine Position, die nach ihm der Theoretiker Franz Mehring eingenommen hat – mit einem Leitartikel unter der Überschrift »Friedrich Nietzsche« erschienen, der dem Tode des heißumstrittenen Philosophen gewidmet war. In beiden Arbeiten drückt sich sehr deutlich die zweischneidige Haltung aus, die die deutsche Sozialdemokratie und eine Reihe ihr nahestehender Intellektueller zu Friedrich Nietzsche und seinem Denken hatte. Schoenlank hat dieser Zweischneidigkeit Ausdruck in den beiden Antworten verliehen, die auch in Kreisen der deutschen Linken auf die Frage »Wer war Nietzsche?« gegeben wurden: »Ein Verkünder ewig-unzerstörbarer Wahrheiten«, so sagen die einen. »Der Klassenphilosoph des Großbürgertums« sagen die anderen, »der Verkünder der kapitalistischen Herrenmoral. Seine Wahrheit bleibt nur solange wahr, als die Macht der Volksbedrucker mächtig bleibt«. Wer hat recht?« Und er setzt sofort hinzu: »Beide sagen ein Stück Wahrheit«<sup>2</sup>.

Schoenlanks Einschätzung der Philosophie Nietzsches ist sowohl ein Ausdruck der polaren Gegensätzlichkeit in der deutschen Sozialdemokratie und einer Reihe ihrer Theoretiker und Intellektueller als

1 Ernst Gystrow: Etwas über Nietzsche und uns Sozialisten. In: Sozialistische Monatshefte. Internationale Revue des Sozialismus. Heft 10. Oktober 1900. S. 631.

2 Bruno Schoenlank: Friedrich Nietzsche. In: Leipziger Volkszeitung. Organ für Interessen des gesamten werktätigen Volkes. Nr. 197 vom 27. August 1900. S. 1.

auch in allgemeiner Hinsicht ein Meinungsbild zwischen begeisterter Hinwendung und strikter Ablehnung in der damaligen »geistigen Situation der Zeit« in Deutschland insgesamt, die auch quer durch die deutsche Philosophengilde geht und die – wie Alois Riehl, Hans Vaihinger, Max Heinze oder Raoul Richter einerseits zu seinen Parteigängern zu rechnen sind oder andererseits etwa Eduard von Hartmann, Wilhelm Windelband und Wilhelm Dilthey, die die Ablehnungsfront aus je unterschiedlichen philosophischen Haltungen heraus repräsentieren. Und ein solcher Riss geht zumindest in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zu Nietzsches Tod (und auch noch danach) geistig durch die Reihen der deutschen Sozialdemokratie, wengleich eine bedingungslose Akzeptanz des Nietzscheschen Philosophierens hier nirgends festgestellt werden kann. Denn selbst bei jenen, die Nietzsches kritisches Denken in einer gewissen Nähe zu Marx' theoretischer Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sehen, ist immer ein »Ja, aber ...« in ihrer Argumentation festzustellen. Der junge Paul Ernst, der in den 90er Jahren noch theoretisch fest in den Reihen der deutschen Sozialdemokratie verwurzelt ist, begreift Friedrich Nietzsche als einen Bundesgenossen im Kampf gegen die saturierte Welt des Bürgertums, obgleich – wie er in seinem Artikel »Friedrich Nietzsche / Seine Philosophie« in der von Otto Brahm herausgegebenen »Freien Bühne für modernes Leben« bemerkt – gerade dieses »Bürgerthum der Decadence, das einem strengen Geist wenig geneigt ist ... sein Publikum«<sup>3</sup> darstellt. Im Vergleich mit Nietzsches Kampf gegen diese bürgerliche Welt betont Paul Ernst die Gemeinsamkeit zwischen den revolutionären Dialektikern und Friedrich Nietzsche. »Auch wir sind kühne und gefährliche Geister, denn wir leugnen ebenso gut wie Nietzsche jede absolute Moral, aber wir gehen in unserer Skepsis noch weiter, indem wir auch den Werth der zukünftigen Moral (also der, die Nietzsche vertritt – H.-M. G.) anzweifeln. Wir sind noch radikaler wie der »Umwerther aller Werthe«. Deshalb verzichten wir auch darauf, Werthe zu schaffen. Wir halten ein solches Unterfangen für aussichtslos. Wir wollen nichts, als erkennen, rein erkennen«, denn »für uns bedeutet Erkennen: Herrschen«.<sup>4</sup>

3 Paul Ernst: Friedrich Nietzsche. Seine Philosophie. In: Otto Brahm (Hrsg.): Freie Bühne für modernes Leben. Heft 19 vom 11. Juni. Berlin 1890. S. 516.

4 Ebenda. S. 519.

Ernst geht davon aus, dass die Menschen »unentrinnbaren, ehernen Gesetzen unterworfen sind, von denen sie geprägt werden. Deshalb darf der Mensch nicht jenem philosophischen Größenwahn eines Friedrich Nietzsche verfallen, der alle Werte umprägen will und damit glaubt »die Causalität in der Geschichte aufzuheben«<sup>5</sup>. Das aber ist eine Illusion jener »Weltverbesserer«, die wir »jetzt auf allen Straßen finden«<sup>6</sup> und zu denen nach Ernst eben auch Nietzsche mit seiner Herren- und Sklavenmoral zählt. Klar sei, dass beide Moralen die logische Folge ökonomischer Verhältnisse einer bestimmten Zeit seien und veränderte Verhältnisse neue Moralnormen erbringen. Tun lässt sich hier nichts, denn das »ist ein Prozeß, der sich nach den immanenten Gesetzen der Produktion abspielt; hier kann man nichts machen, als diesen Prozeß *erkennen*«<sup>7</sup>. Das einzige Mittel aus der Sicht des Sozialdemokraten Paul Ernst, »durch welches wir über diesen Zustand der Knechtschaft hinauskönnen, ist die Einsicht in diesen Zustand«<sup>8</sup>. Nur wenn wir alles von und über diesen unseren Unterwerfungszustand erkannt haben, »haben wir Herrschaft erlangt«<sup>9</sup>, denn schon die Antwort auf die Frage »Warum« bedeute »wahre Herrschaft«. Bezugnehmend auf »Heraklit, den Dunklen« (Lassalles Heraklit-Buch spielt offenbar eine gewisse Rolle), sind für Ernst alle Phänomene der Welt im Fluss des Werdens. »Wir wollen nichts, als die Einsicht in den Weltprozeß, das ist das Höchste, was wir erreichen können.«<sup>10</sup> Wissen ist Macht! Diese Baconische Losung wurde gerade in den Jahren während und nach dem Sozialistengesetz zur Losung der deutschen Sozialdemokratie, die sich auch und gerade hier als eine große aufklärerische Kultur- und Bildungsbewegung der werktätigen Massen verstand, denn ohne Wissen und Bildung war man den mächtigen ökonomischen und politischen Herrschaftsmechanismen der Unterdrücker hilflos ausgesetzt. Im Emanzipationskampf gegen bürgerlich-kapitalistische Herrschaftsmechanismen wusste man sich mit Nietzsche einig, aber anstelle der von ihm gepredigten »Umwertung aller Werte« in der Moral, setzte man vielmehr auf Wissen als Machtfaktor. Nicht so sehr

5 Ebenda. S. 518.

6 Ebenda.

7 Ebenda.

8 Ebenda. S. 519.

9 Ebenda.

10 Ebenda. S. 520.

eine neue Ethik sondern ein neues Wissen und Erkennen wird einen neuen Menschen bilden, der in einer neuen Zeit dann Herrschaft erlangt.

Ausgehend von dem Marxschen, historisch-materialistischen Ansatz, dass dabei dieses neue Wissen, dieses neue proletarische Bewusstsein ein Produkt des gesellschaftlichen Seins ist, welches bestimmt wird durch die ökonomisch-politische Realität eines Klassenkampfes, der sich insbesondere in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts im Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus verschärfte und neue Formen annahm, setzte sich insbesondere Franz Mehring, der vom bürgerlich-liberalen Demokraten nach dem Fall des Sozialistengesetzes zum führenden theoretischen Kopf der deutschen Sozialdemokratie in dieser Zeit wurde und der wahrscheinlich in seinen Leipziger Studienjahren mit dem jungen Nietzsche gemeinsam bei dem Leipziger Altphilologen Ritschl Teilnehmer an dessen Lehrveranstaltungen war, mit Nietzsches Denken auseinander<sup>11</sup>. In seiner Schrift »Kapital und Presse« (1891) und in Aufsätzen in der »Neuen Zeit«<sup>12</sup> entwickelte Mehring ideologische Positionen, die vorwiegend dem Feld der politischen Publizistik und weniger der Philosophie im engeren Sinne verpflichtet sind. Das ist zu bedenken, denn Mehring agiert hier nicht so sehr als philosophischer Theoretiker in der Auseinandersetzung mit Nietzsche, sondern prinzipiell als politischer Publizist, der sich der theoretischen Auseinandersetzung vermittels praktisch-politischer Fragestellungen und Probleme zuwendet. Das ist nicht nur für die beiden erwähnten Aufsätze in der »Neuen Zeit« typisch, sondern auch für die gegen Paul Lindau

11 In diesem Zusammenhang sei auf die Arbeit von Lars Lambrecht »Intellektuelle Subjektivität und Gesellschaftsgeschichte. Grundzüge eines Forschungsprojekts zur Biographik und Fallstudie zu F. Nietzsche und F. Mehring« (Frankfurt am Main, Bern, New York 1985) verwiesen (insbesondere Abschnitt 4).

12 So etwa in den Aufsätzen »Nietzsche gegen den Sozialismus« (In: Die Neue Zeit. XV. Jahrg. 1. Bd. 1897) und »Über Nietzsche« (In: Die Neue Zeit. XVII. Jahrg. 1. Bd. 1899 in der Artikelreihe »Ästhetische Streifzüge«). In letzterem beschäftigt sich Mehring mit den Arbeiten von Julius Duboc und Ferdinand Tönnies, die Nietzsches Denken betreffen.

gerichtete Schrift »Kapital und Presse«<sup>13</sup>, in welcher sich Mehring 1891 erstmals direkt mit der Philosophie Nietzsches auseinandersetzte. In dieser Arbeit, in welcher Mehring, der gerade mit dem intensiven Studium der Schriften von Marx und Engels begonnen hatte, sich mit Kapitalisierungserscheinungen im bürgerlichen Kunstbetrieb und Zeitungswesen kritisch beschäftigte, bezeichnete er (in Auseinandersetzung mit dem Kunstkritiker Lindau) Nietzsche in ideologischer Manier als den »Sozialphilosophen des Kapitalismus« in dessen Philosophie er den Versuch erblickte, »die Klassenmoral des Kapitalismus auf der heutigen Stufe seiner Entwicklung zu entdecken und die Bande zu zersprengen, welche die Klassenmoralen seiner früheren Entwicklungsstufen, die kleinbürgerliche Ehrbarkeit und die großbürgerliche Respektabilität ihm noch anlegen.«<sup>14</sup>

Gleichzeitig weist Franz Mehring aber auch darauf hin, »daß Nietzsche dem kapitalistischen Getriebe immer fern stand, daß er in seiner Weise ehrlich um Wahrheit rang, daß er gewissermaßen die höchste Höhe des geistigen Geistes erklimmen wollte, daß er sich nur in der Einsamkeit des Hochgebirges wohl fühlte und daß ihn jede Gemeinschaft mit Menschen ›gemein‹ war«<sup>15</sup>. Mehring wertet dies als Beweis dafür, »wie sehr der Kapitalismus unser geistiges Leben schon zersetzt«<sup>16</sup> habe. Trotz dieser publizistischen und ideologiekritischen Reduktion philosophischer Theorien auf Veränderungen in der politisch-sozialen Basis, zeigt sich aber auch bei Mehring, dessen Nietzsche-Kritik später ihre, dem Zeitgeist geschuldete Fortsetzung in den Arbeiten des späten Lukács<sup>17</sup> oder in denen des kommunistischen Theoretikers Hans Günther<sup>18</sup> fand, ein Bemühen um eine differenzierendere Vorgehensweise, die uns eine Unterscheidung in die objektive

13 Paul Lindau, mit welchem sich Franz Mehring in »Kapital und Presse« auseinandersetzt und den er als »Nietzscheaner« bezeichnet, war Schriftstelle, Journalist und Theaterdirektor, der in seinen persönlichen und öffentlichen Positionen sehr umstritten war. Einer Schauspielerin, die ihn als Geliebte verlassen hatte, erteilte er quasi Berufsverbot. Mehring setzte sich für diese ein und wurde deshalb von der bürgerlichen Presse scharf attackiert.

14 Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Bd. 13. Berlin 1963. S. 165.

15 Ebenda.

16 Ebenda.

17 Siehe Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1954.

18 Siehe Hans Günther: Der Herren eigener Geist. Berlin 1981.

Wirkung der Nietzscheschen Philosophie einerseits und die subjektive Befindlichkeit des Denkers Nietzsche andererseits zu präsentieren versucht. Deutlicher wird dies noch in der ein Jahr nach dem Erscheinen von »Kapital und Presse« von Mehring publizierten Rezension in der »Neuen Zeit« zu Kurt Eisners Buch »Psychopatia spiritualis«<sup>19</sup>, in welchem dieser linke Sozialist, der auch vom Neu-Kantianismus Cohens beeinflusst war, seine eigene Lesart der Nietzscheschen Philosophie gibt, worauf noch später einzugehen sein wird.

Franz Mehring kann sich mit Eisners Position, dass Nietzsches »erdenfreie Träume« nicht den »Zeitmaterien« entströmen würden nicht identifizieren. Er ist überzeugt, dass dessen Philosophie sehr wohl aus bestimmten sozialökonomischen Verhältnissen erwachsen ist. Als Theorie und Methode der geistigen Auseinandersetzung mit ideologischen Erscheinungen eines kapitalistischen Überbaus kann für Mehring nur der historische Materialismus gelten, der »allein den persönlichen Trägern der geschichtlichen Entwicklung gerecht zu werden« vermag. Und deshalb ist »rein vom ideologischen Standpunkt der Nietzscheanismus ... eine brutale und geistlose Rohheit. Will man trotzdem der Person Nietzsches nicht zuviel thun, so muß man vermittels der materialistischen Geschichtstheorie untersuchen, wie er geworden ist, was er war. Ein fein angelegter und in seiner Weise reich begabter Geist sieht er die grauenvollen Zustände, die der Kapitalismus schafft, und er wird mit aufrichtigem Ekel von ihm erfüllt. Aber im Schoße des Reichtums erzogen, von Frauenhänden gehätschelt und verzärtelt, durch erbliche Belastung krankhaft reizbar und überreizt, läßt er sich von diesem Ekel gänzlich übermannen; er will das Elend, dessen Ausdünstungen ihm so widerwärtig sind, vernichten, zermalmen, zerstören; darum der Fluch der Religion, die mit ihrer Armenpflege das Elend immer wieder verewigt, darum der Fluch den »Schnapsbrüdern« von Sozialdemokraten die in dem Elend von heute die Hoffnung von morgen erblicken, aber heil den »Übermenschen«, den freien sehr freien Geistern, die hart und mitleidlos ihre Peitsche über das Herdenvieh der Menschheit knallen lassen. Es war eine Notwendigkeit, daß Nietzsche im Irrenhaus endete, aber die Tragik dieser Notwendigkeit

<sup>19</sup> Siehe Kurt Eisner: *Psychopatia spiritualis: Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft*. Leipzig 1892.

versteht man erst durch die materialistische Geschichtsauffassung«<sup>20</sup>. Allerdings kann man, trotz aller Versuche Mehrings, ein differenzierteres Bild Nietzsches gerade im Hinblick auf die persönlichen Lebensumstände zu geben, feststellen, dass er oftmals zu kurzschlüssig die Beziehungen zwischen den philosophisch-geistigen Prozessen im Kopf eines Denkers und den sozialökonomischen Zeitverhältnissen herzustellen versuchte. Auf diese Kurzschlüssigkeit hatte übrigens schon Friedrich Engels in seinem Brief an Mehring vom 14. Juli 1893 auf selbstkritisch-kritische Weise verwiesen.<sup>21</sup> Dass Mehring die in »Kapital und Presse« entwickelte Position eines Bezugszusammenhangs zwischen Nietzsches »Amoralismus« und der »Raubtierpolitik des Großkapitals« trotz allem natürlich nicht aufgegeben hatte, zeigt sich deutlich in dem nur kurze Zeit später (16.02.1892) in der »Neuen Zeit« veröffentlichten Artikel zur Gründung der »Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur«<sup>22</sup>, denn dort bezeichnete er Nietzsches »Amoralismus« erneut sehr dezidiert als Ausdruck der »Klassenmoral des Großkapitals, dessen üppig wucherndes Fleisch die zarten Bande der bürgerlichen Respektabilität zu sprengen bemüht ist, um seine Plünderung und Raubinstinkte schrankenlos walten zu lassen«<sup>23</sup>. Trotz dieses wenig differenzierenden Rückgriffs auf eine verkürzende ideologiekritische Auseinandersetzung mit Nietzsche als »Amoralisten« des Großkapitals kommt Mehring in der »Lessing-Legende« 1893 aber doch wieder zu einer merkwürdigen oszillierenden Synthese seiner einerseits ideologiekritischen Auseinandersetzung und andererseits psychologisch orientierten, auf das Verstehen der Widersprüche in der

20 Franz Mehring: Buchbesprechung zu Kurt Eisners: *Psychopathia spiritnalis*. In: *Die Neue Zeit*. X. Jahrg. 2. Bd. 1891/92. S. 667.

21 Friedrich Engels: Brief an Mehring vom 14. Juli 1893. In: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 39. Berlin 1968. S. 96f.

22 1892 wurde auf Anregung des Astronomen und Rektors der Berliner Universität Wilhelm Julius Förster und des Philosophen Georg von G~~ö~~tski die »Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur« gegründet, die in ihrer Programmatik Gerechtigkeit, Wahrheit, Menschlichkeit und gegenseitige Achtung in einem ethischen, von Religionen unbeeinflussten Jugendunterricht durchzusetzen gedachte. Die Gesellschaft gab seit 1892 eine eigene Zeitschrift unter dem Titel »Ethische Kultur. Wochenschrift für ethisch-soziale Reformen« heraus.

23 Franz Mehring: *Allerlei Ethik*. In: *Die Neue Zeit*. XI. Jahrg. Bd. 1. 1892/93. S. 267.



Person Nietzsches ausgerichtetem Vorgehensweise zurück. Er bezeichnet zwar auch hier Nietzsche einerseits als »Philosophen des Großkapitals«. Andererseits betont er jedoch erneut, dass Nietzsche »nicht nur der Herold sondern auch das Opfer des Großkapitals«<sup>24</sup> war, denn sein »fein und reich angelegter Geist empfand ... mit Abscheu und Grauen das grenzenlose Elend, das der Kapitalismus schafft, aber erblich belastet, im Schoß des Reichtums aufgewachsen, von Frauenhänden gehätschelt und verzärtelt, vermochte er nicht in dem Elend von heute die Hoffnung auf morgen zu entdecken, und so suchte er krampfhaft die Vernunft des Großkapitals, worüber er denn freilich seine eigene Vernunft verlieren musste und leider auch im traurigen Sinne des Wortes verloren hat. Aber die irren Reden dieses armen Kranken werden als der irdischen Wahrheit letzter Schluss von den Soldschreibern desselben Bürgertums gefeiert, das einst einen Lessing seinen ersten Vorkämpfer nennen durfte ...«<sup>25</sup> Abgesehen von der irrigen Behauptung, die bei Mehring immer wieder auftaucht, dass Nietzsche »im Schoß des Reichtums« aufgewachsen sei, was man von den realen, äußerst bescheidenen Lebensverhältnissen, in welchem die verwitwete Pastorenfrau Franziska Nietzsche mit ihren zwei Kindern lebte, wahrlich nicht behaupten kann, finden wir dabei Mehrings stereotypes Vorgehen bemerkenswert, die persönliche Erkrankung Nietzsches mit den Krankheitssymptomen der bürgerlich-kapitalistischen Welt und deren Krisenerscheinungen in einer unmittelbaren Parallelität zu sehen. Das wird auch deutlich in einem Artikel, den er im Januar 1895 publizierte, in welchem er feststellt, dass Nietzsche »an der Fäulnis der bürgerlichen Gesellschaft erkrankt«<sup>26</sup> sei. Im Jahre 1898 veröffentlichte Mehring schließlich innerhalb seiner Artikelserie »Ästhetische Streifzüge« in der »Neuen Zeit« seine Rezension zu Ferdinand Tönnies Buch »Der Nietzsche-Kultus«. Die bereits in vorausgehenden Schriften vorgenommene Unterscheidung in den subjektiven Anspruch und die objektive Wirkung des Nietzscheschen Denkens, kommt auch hier wieder zum Austrag. Wir lesen dort, dass es wohl von großem Interesse sei, zu erfassen, »wie Nietz-

24 Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Bd. 9. Berlin 1965. S. 564.

25 Ebenda.

26 Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Bd. 12. S. 90f.

sche persönlich zu solchen Ansichten gekommen ist. Nichts törichter, als eine dumme und schlechte Sache deshalb in beschönigendem Lichte darzustellen, weil ihr Urheben aus vielleicht triftigen Gründen trotz alledem Achtung und Schonung verdient. Aber auch nichts gerechter, als nach rücksichtsloser Klarstellung der Sache, der Person ihr Recht zu wahren«<sup>27</sup>. Diese »subjektive Seite« untersucht zu haben ist – so Mehrings Einschätzung – das unmittelbare Verdienst Ferdinand Tönnies. Tönnies, in jungen Jahren selbst Nietzsche-Anhänger und in späten noch Mitglied der deutschen Sozialdemokratie, besitzt für damalige Verhältnisse im Punkte Nietzsche-Kenntnis, ein fundiertes Sachwissen vom Nietzscheschen Werk. Bereits 1873, als kaum jemand den »jungen Wilden« in den »philologisch-philosophischen Wäldern« zur Kenntnis nahm, las er schon sehr intensiv dessen »Geburt der Tragödie«.<sup>28</sup>

Mehring verweist auch auf das von Tönnies aufgeworfene Problem des konträren Verhältnisses zwischen Kunst und Wissenschaft als ein grundlegendes für Nietzsches Philosophiebegriff und stellt uns dann die auch von Tönnies vertretene Einteilung in die drei Schaffensepochen Nietzsches vor, deren Problemgehalte er in kurzen Repliken (die aber alle sehr nahe bei Tönnies angesiedelt sind) zusammenfasst. Besonders der Nietzsche der dritten Periode ist eben für Mehring der »Herold des Großkapitals«, der mit seiner »Umwertung aller Werte« dem Raubtierkapitalismus ein theoretisches Gewand schneidert. Mehrings Position bezüglich dieses Weges, den insonderheit der späte Nietzsche eingeschlagen habe, besteht darin, dass er behauptet: »Materiell erklärt sich diese Wendung daraus, daß Nietzsche den Weg zum Sozialismus, zu den lebendigen Kräften der historischen Entwicklung nicht hatte finden können. Sich an den Treibern der ›modernen Ideen‹ zu sättigen, wie sie der flache und platte Liberalismus serviert, dazu war er immer zu geistvoll gewesen; was blieb ihm also übrig, als in der Übergipfelung kapitalistischen Systems eine neue Welt heraufdämmern zu sehen ... Subjektiv ein verzweifertes Delirium des Geistes, ist die sogenannte Philosophie objektiv eine Verherrlichung des großen

27 Franz Mehring: Gesammelte Schriften, Bd. 15. S. 172.

28 Siehe Eduard G. Jacoby: Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Stuttgart 1971. S. 37f.

Kapitalismus und als solche hat sie ein großes Publikum gefunden.«<sup>29</sup> Wenn man nun – gerade mit Blick auf die 90er Jahre innerhalb der ideologischen Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken in der deutschen sozialdemokratischen Linken – den Standort Franz Mehrings, der ja wohl zu deren führenden theoretischen »Liniengebern« zu rechnen ist, einzuschätzen versucht, so wird man davon ausgehen müssen, dass er einer der schärfsten Kritiker des Nietzscheschen Denkens war. Seine, wenn auch recht ideologisch verkürzte und letztlich auch soziologisierende Einschätzung, dass Nietzsches Denken wesentlich ein philosophischer Reflex auf veränderte soziale Verhältnisse war, das den einstmaligen humanistischen Geist des progressiven Bürgerturns grundlegend zu destruieren gedachte, blieb in Mehrings Konzeption der Nietzsche-Kritik durchaus immer vorhanden. Gleichzeitig versucht er aber Nietzsche auch als Opfer dieser modernen Entwicklung zu sehen, der gerade in jenem Destruktionsprozess seine subjektive Gegnerschaft zur großbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zum Ausdruck brachte. Und in dieser Amphibolie, die er Nietzsches Denken zuspricht, hat Mehring zweifelsohne Positionsbestimmungen vorgenommen, die im Marxismus-Leninismus mehr und mehr zu einer extrem-dogmatischen Verengung führten. Eine »absteigende Entwicklungslinie«, die Georg Lukács angeblich in Mehrings Nietzsche-Kritik von »Kapital und Presse«, in welchem er eine »scharfsinnige und heftige« Aufdeckung des kapitalistischen Apologetentums Nietzsches vornahm bis zu einer »kritiklosen Sympathie für die romantisch-antikapitalistische Kulturpolitik Nietzsches« in seinen späteren Äußerungen, vermag ich so freilich nicht festzustellen und sie scheint mir auch recht problematisch zu sein.<sup>30</sup> Vielmehr ist der Blick Mehrings (wohl auch unter dem Eindruck des Tönnies'schen »Nietzsche-Cultus«) eher ein differenzierterer geworden.

Auf einer ganz anderen Ebene und in anderen politischen Gruppierungen der deutschen Sozialdemokratie finden wir – wenn auch nur kurzzeitig – dann eher eine solche Sympathiebekundung. Ihr Zentrum in der deutschen Linken befindet sich in der Gruppe der sogenannten »Jungen« in der SPD, die sich auch als »Friedrichshagener«

29 Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Bd. 13. S. 178.

30 Siehe dazu: Hans Koch: Franz Mehrings Beitrag zur marxistischen Literaturtheorie. Berlin 1958.

bezeichneten, da sie in Berlin-Friedrichshagen ihren Lebens- und Diskussionsraum hatten. Ihr führender Kopf war der Schriftsteller und Gründer der Freien Volksbühne Bruno Wille, der schon 1888 den »Genie-Convent« und den »Ethischen Club« ins Leben rief. Wedekind und Strindberg gehörten von der literarischen Seite zu diesem Friedrichshagener Kreis. Auf dem Erfurter Parteitag wurde diese Gruppierung 1891 aus der SPD auf Betreiben August Bebel's (und wohl auch Friedrich Engels) ausgeschlossen. Im gleichen Jahre gründeten ihre Mitglieder daraufhin in Berlin den »Verein Unabhängiger Sozialisten«, der zwischen 1891 und 1899 ein eigenes politisches Organ, den »Sozialisten« herausgab. Wille verfasste neben Lyrik und Romanen populärphilosophische Schriften, so u. a. die anarchistische »Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel« 1894. Wie Schwert und Rute für Wille keine »reinen Mittel« der Befreiung sind, so ist es auch die Moral nicht, wenn sie sich denn gegen Vernunft und Freiheit richtet. »Denn wenn meine Freiheit darin besteht, daß ich *kann*, was ich *will*, so wird sie desto umfangreicher sein, je größer mein Können, meine Macht ist. Meine Macht aber beruht hauptsächlich auf meiner Vernunft, ebenso wie Vernunftlosigkeit völlige Ohnmacht mit sich bringt«. <sup>51</sup> Es ist dies eine Freiheit für Wille, in der sich einige freigemacht haben von allem innerlichen Zwang und äußeren Autoritäten, so wie es Nietzsches Übermensch auch fordert. An die Stelle einer auf solche Weise knechtenden Moral setzt er – beeinflusst von Leo Tolstoi – die freie Sittlichkeit und absolute Gewaltfreiheit. Weder innerer noch äußerer Zwang sondern Vernunft und freie Neigung sollen das menschliche Tun bestimmen, das einzig der Maxime »Ich will« verpflichtet ist. Dieser freie Wille trifft nur für wenige zu, diese werden immer die Vorläufer der Masse sein. Häckels biogenetisches Grundgesetz muss demzufolge weiter gefasst werden, denn diese einzelnen Individuen sind die Vorläufer einer späteren massenhaften Entwicklung und in diesem Zusammenhang erfolgt Willes Beziehung zu Nietzsche mit dessen Prophetenruf: »Ich lehre Euch den Übermenschen«. Wille lehnt jeglichen Bezug der Rückführung des Nietzscheschen Gedankenguts auf materielle Verhältnisse im Sinne einer materialistischen Geschichtsauffassung rundweg ab. Seine Individualitätsvorstellungen lassen sich nicht

<sup>51</sup> Bruno Wille: Philosophie des reinen Mittels. In: Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit. III. Jahrg. Berlin 1892. S. 27.

aus kruden wirtschaftlichen Strukturen erklären. Es war nur zu klar, dass sich aus dieser Auffassung heraus eine prinzipielle Konfrontation sowohl mit der offiziellen Parteilinie als auch mit den Positionen des jungen Paul Ernst ergeben musste, die Wille in diesem Zusammenhang auch angriff. Angetan hingegen ist der Berliner Kunsthistoriker und Schriftsteller Franz Servaes von Bruno Wille, der in seinem in der »Freien Bühne« 1892 publizierten Aufsatz »Nietzsche und der Sozialismus« bezug nimmt auf eine Berliner Oppositionsversammlung vom 20. Oktober 1891, auf der Wille als Führer der »Jungen« in der Sozialdemokratie sprach und der mit den »bemerkenswerten Worten« begonnen habe: »Wir wollen keine Einrichtung, die die Selbständigkeit des Geistes ertötet«<sup>32</sup>. Nie habe – so Servaes, der betont, außerhalb der Partei der Sozialdemokraten zu stehen – »ein Wort aus sozialistischem Munde [...] einen so tiefen Eindruck gemacht«<sup>33</sup>. »Ich sah eine Reaktion des Individualismus wider schablonisierenden Demokratismus«.<sup>34</sup> Zur Selbständigkeit des Geistes gehört Kampf, ein Kampf, den die Sozialdemokratie erfolgreich geführt habe für eine radikale Demokratie. Die Frage ist nun, wie sich diese radikale Demokratiebewegung mit Nietzsches radikalem Aristokratismus verbinden lässt, die doch offenbar einander Todfeinde sind. Die Haltung der »Jungen« in der Sozialdemokratie scheinen ihm aber Beleg dafür zu sein, dass es zwischen diesen Extremen doch Berührungspunkte gibt. Trotz der Tatsache, dass Nietzsche zu sehr im Altertum als in Tagesfragen steckte, dass er der einsame Weltferne ist, dem der parteipolitische Tageskampf völlig fern steht, ist er doch ein verwegener geistiger Experimentator, der vor nichts zurückschreckt, um »neue Wahrheiten zu entdecken« und »die alten wohlgenut auf den Kopf zu stellen«<sup>35</sup>. Dies ist nun für Servaes der entscheidende Punkt, wo sich die Extreme treffen und vereinen könnten. »Eine Revision der ganzen Weltanschauung, hervorgegangen aus der Systematik des Zweifels; das ist es, was jeder Nietzscheaner an sich erfährt. Gerade hier aber schlägt der Nietz-

<sup>32</sup> Franz Servaes: Nietzsche und der Sozialismus. Subjektive Betrachtungen. In: Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit. III. Jahrg. Berlin 1892. S. 85.

<sup>33</sup> Ebenda.

<sup>34</sup> Ebenda.

<sup>35</sup> Ebenda. S. 87.

scheanismus in den Sozialismus ein.«<sup>56</sup> Und dies sei das Zusammenfließen zweier junger umwälzender und ungestümer Ströme, die von verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten zusammenprallen und »sich mit widerwilligem Zischen vereinigen. Nietzsche und der Sozialismus, beide sind revolutionär und beide zukunftsträchtig«<sup>57</sup>. Da sie aber von solch entgegengesetzten Weltenden kommen und ihren Zusammenhang selbst nicht begreifen, wird einer des anderen Kritiker, zu beider Schaden freilich, denn beide für sich genommen sind keine »Kulturideale«, aber ein dritter politischer Weg, der eine Einheit aus beiden Positionen darstellt, kann wohl dazu werden, denn »der Sozialismus wird nicht durchführbar sein, wenn er nicht die Fähigkeit beweist, dem Individualismus Rechnung zu tragen, und der Individualismus wird sich selbst zur Unfruchtbarkeit verdammen, wenn er nicht mit dem Sozialismus Fühlung gewinnt«<sup>58</sup>. Für Servaes ist es ein unverzichtbarer Moment zukünftiger Entwicklung, wenn sich das Ganze aus lauter einzelnen Persönlichkeiten rundet, denn eine »Addition von Nullen bleibt immer gleich null«<sup>59</sup>. Hinter dieser Diskussion der unterschiedlichen Positionen zwischen Individualismus und Gemeinschaftssinn, die sich einerseits gegen den in der modernen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wachsenden Egozentrismus wendet und andererseits jegliche sozialistische Gleichmacherei ablehnt, verbirgt sich die ethische Idee, nicht den Einzelnen einer Herrenkaste zu züchten, »sondern die Gesamtheit zu heben, eben damit der Einzelne mehr Luft bekommt«<sup>40</sup>. Dabei muss nun auf ethischem Gebiet der Gegensatz von Egoismus und Altruismus aufgehoben werden, jener Egoismus, der den Sozialismus immer als »verderbliche Last« erschien und ihm deshalb den Blick dafür verstellte, welche Rolle selbiger auch bei der Konstruktion seiner eigenen Zukunftsvisionen spielen muss. Gleichzeitig ist der Kampf gegen einen egoistischen Individualismus prinzipiell zu führen, den Strindberg und Mackay in seinen Augen zu Unrecht als »höchste Tugend« apostrophieren, denn er ist unter den modernen kapitalistischen Bedingungen »verwildert«. Für Servaes ist

36 Ebenda.

37 Ebenda. S. 88.

38 Ebenda. S. 204.

39 Ebenda.

40 Ebenda. S. 205.

dies ein »Krieg« gegen zwei Fronten, gegen die Hochburg des Egoismus als erstarrter Kapitalismus einerseits, den die Sozialdemokratie führt und andererseits der Kampf gegen alle sklavische Gleichheitsvorstellungen mit den Mitteln einer Moral der Freiheit und Vorurteilslosigkeit, die bei Nietzsche zu finden ist. »In der freien Moral aber werden Herren- und Sklavenmoral sich auflösen. Sie ist weder eine Moral der Unterdrücker noch der Unterdrückten, sondern eine Moral gegenseitiger Achtung und ihre einzige Lehre lautet: Sittlichkeit, was das Leben fordert.«<sup>41</sup> Seine Moral, die die Schopenhauersche Mitleidsmoral überwindet, zog die ersten Konsequenzen aus dem Darwinismus, denn an der Stelle des Mitleids steht die Mitfreude, aber es ist dies die Mitfreude mit den Starken. Moralische Entrüstung über dieses Konzept, wie es »Herr Bebel« äußere, sei völlig fehl am Platze und ist verdammt.

Gewisse Variationen zu den beiden vorausgehenden Standpunkten einer Nietzsche-Kritik innerhalb der sozialdemokratischen oder ihr nahestehenden Kreise in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts werden von Paul Ernst und von Kurt Eisner repräsentiert. Paul Ernst, der damals noch in den Reihen der deutschen Sozialdemokratie wirkte, hat sich gleichfalls in der »Freien Bühne für modernes Leben« 1890 in einigen Artikeln zu Friedrich Nietzsche geäußert und Kurt Eisner publizierte 1892 seine Schrift »Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft«. In beiden wird sowohl der Bezug zu den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen im ausgehenden 19. Jahrhundert als auch zur sozialen Bewegung hergestellt.

Ausgehend von dem Abschluss der progressiven Entwicklungslinie der bürgerlichen Ökonomie und Philosophie, die ihren Schlusspunkt in den Theorien von Ricardo und Hegel fand, und deren Nachfolgern, die die Illusionen des absoluten Selbstwertgefühls der bürgerlichen Gesellschaft zerstörten, und mit ihrer pseudooptimistischen mechanische Weltauffassung und ihren allgemeinen, natürlichen Gleichheitsvorstellungen den Weg von der These zur Antithese markierten, soll in »Schopenhauer, Karl Vogt, August Lange, Ernst Laas und Friedrich Nietzsche« die philosophische Synthese erwachsen, die aber nur »die Philosophie der Feigheit, die aufgewärmte Philosophie unserer

41 Ebenda. S. 207.

Großväter und die Philosophie der Brutalität<sup>42</sup> sei. Diese Synthese vermag allerdings das Bürgertum des ausgehenden 19. Jahrhunderts auch in den erwähnten geistigen Repräsentanten nicht mehr zu leisten und deshalb scheitern sie alle. Nietzsche gehört zu jener Klasse der bürgerlichen Dekadenz, die in Opposition zu dem erreichten Ziel des bürgerlichen Denkens steht, dessen Tragik es aber ist, dass gerade dieses »Bürgertum der Decadence« welches keinem strengen philosophischen Geist mehr geneigt ist, sein Publikum wurde.

Paul Ernst verspürt in Nietzsches Denken und in seiner Persönlichkeit ein merkwürdiges Doppelspiel. Einerseits glaubt er eine »Reihe höchst bedeutender Vorzüge« wahrnehmen zu können, die sich u. a. darin artikulieren, dass er »ein freier und scharfsinniger Psychologe« ist, dessen Selbstbeobachtung wir die genauesten und wahrsten Aufschlüsselungen über das Seelenleben verdanken<sup>43</sup>. Und er ist ein Denker von jenem Schlag, »die bis zu Ende denken« und dabei nicht zurückschrecken, »wenn ihre letzten Konsequenzen allem Herkömmlichen ins Gesicht schlagen«<sup>44</sup>. Das sei ihnen lieb, denn sie sind »Liebhaber des Gefährlichen. Freilich schmeckt diese Gemütsstimmung wieder etwas nach Decadence«<sup>45</sup>. Und deshalb sieht Ernst andererseits insbesondere in Nietzsches Konzept von Herren- und Sklavenmoral in der »Genealogie der Moral« und in seiner antidemokratischen Auffassung, dass die moderne Demokratie im Gefolge der französischen Revolution Ausdruck der »neuesten Form der Sklavenmoral« mit ihrem »Herdenbewußtsein« sei, aus welcher dann nur die Züchtung einer neuen Herrenrasse und die Errichtung »neuer Tafeln« herausführen könnten, das Kritikwürdige an seinem sonst recht bemerkenswerten Denken. »Die Gedanken sind schief, von welcher Seite man sie auch betrachten mag.«<sup>46</sup>. Schon das von Nietzsche verarbeitete Faktenmaterial und insbesondere der »Vererbungsaberglaube« seien genauso falsch wie die von ihm verwendete Methode, die versucht, »in

42 Paul Ernst: Friedrich Nietzsche. Seine historische Stellung. In: Freie Bühne für modernes Leben. I. Jahrg. Berlin 1890. S. 490.

43 Paul Ernst: Friedrich Nietzsche. Seine Philosophie. In: Freie Bühne. I. Jahrg. Berlin 1890. S. 517.

44 Ebenda.

45 Ebenda.

46 Ebenda. S. 518.



die geschichtliche Praxis den Werthbegriff einzuführen«<sup>47</sup>. Letzteres aber sei sein grundlegender Fehler, denn damit hebt Nietzsche »die Causalität in der Geschichte«<sup>48</sup> auf. Der »feine psychologische Geist« degeneriert leider dann eben bloß zu einer Variante von Weltverbessererum, wie es oben schon erwähnt wurde.

Ähnlich wie der junge Paul Ernst setzt sich auch Kurt Eisner mit Friedrich Nietzsche auseinander. Es kann hier selbstverständlich nicht um eine Gesamtauseinandersetzung mit Eisners Nietzsche-Bild gehen. Fakt ist, dass auch er (neben seiner Kritik am einsetzenden Nietzscheanismus) in Nietzsche einen »Großen« sieht, der – weil er ein »Großer« ist, auch zu einem »Verführer« wird. Er »hat uns eine gewaltige Dichtung hinterlassen, keine Lehren ... Nietzsches Zarathustra ist ein Kunstwerk wie ›Faust‹«<sup>49</sup>. An deutschen Universitäten freilich hat er, wie alle »romantischen Genies« keinen Raum. Auch sie sind nur »Beamtenzuchthäuser«, die »zu eng für das Große«<sup>50</sup> sind. »Ein bedeutender Mensch findet an den Hochschulen keine Forderung und keinen Raum«.<sup>51</sup>

Trotz dieser hohen Wertschätzung enthält sich Eisner der Kritik nicht, die er gegen Nietzsches Wahrheitsbegriff, dessen Dekadenz- und Rassekonzept, seinen Kampf gegen die Mitleidsmoral und sein Frauenbild sowie dessen Stellung zum Egoismus im Kampf des Aristokratismus gegen den Altruismus der Demokratie ins Feld führt. Wohl habe mancher »in schwarzen Stunden einen ätzenden, verzehrenden Haß gegen alles Sieche, Kranke, Verkrüppelte empfunden, das sich so widerwärtig breit auf der Erde macht. Aber aus dieser Empfindung kann man keine Weltanschauung bauen, ebenso wenig aus Weiberhaß oder Antisemitismus«.<sup>52</sup> Aber aus der Einsicht, dass Nietzsches Kritik der bestehenden Verhältnisse richtig sein mag, muss man umgekehrt nicht folgern, dass dessen »Decadence-Moral« Schuld an diesen Zuständen ist, sondern »der Mangel dieser Moral, der Egoismus, nicht der Altruismus«<sup>53</sup>. Kurt Eisner wirft Nietzsche vor, dass er zwi-

47 Ebenda.

48 Ebenda.

49 Kurt Eisner: Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft. S. 6.

50 Ebenda. S. 11.

51 Ebenda.

52 Ebenda. S. 60.

53 Ebenda. S. 61.

schen Egoismus und Altruismus eine scharfe Grenze gezogen habe, die sich so nicht ziehen lässt, denn »der Gedanke des absoluten Egoismus ist überhaupt undenkbar, er ist eine Abstraktion, der nichts Reales entspricht«, denn »von Anfang an weben sich Tausende von Fäden zwischen dem Ich und dem Ummich«<sup>54</sup>. Für Kurt Eisner ist der »absolute Egoismus« eine »Denkhallucination« und in ihm drückt sich nicht die Größe sondern gerade die Schwäche des »genialen Ichs« aus. Nicht Macht, sondern Machtlosigkeit zeichnet ihn aus. Mit einer auch von Nietzsche gepredigten »Mitleidslosigkeit ist nichts erreicht«<sup>55</sup> und aus echtem Mitleid sollte sich eine »Mitlust« entfalten. Darwins »Kampf ums Dasein« und der damit naturwissenschaftlich begründete Fortschritt im Menschengeschlecht ist für Eisner eine ausgezeichnete wissenschaftliche Hypothese, als »religiöses Dogma« aber äußerst gefährlich, denn daraus darf weder die Rechtfertigung der Unterdrückung der Kranken und Schwachen noch der Weg zum Übermenschen abgeleitet werden. Wie lässt sich aus Eisners Sicht der Widerspruch zwischen Egoismus und Altruismus in der philosophisch-ethischen und der zwischen Aristokratie und Demokratie in der politischen Theorie aufheben? Das ist – obgleich zwischen diesen Lagern rein äußerlich immer ein Abgrund zu klaffen schien – deshalb nicht so schwierig, da es sich letztendlich um »fließende Grenzen« handelt, die jegliche »Lagermentalität«, die sich im Quarantänegebiet der Lager dank derem eigenen Zutun ausgebreitet hat, abzubauen vermögen. Aus seiner dialektischen Sicht ergibt sich die Überlegung, dass »Zweiheiten« in Wirklichkeit »Einheiten« sind und es deshalb sinnvoll ist, das starre »Entweder – Oder« in ein »Sowohl – Als auch« zu wandeln, so dass »ein Mensch zu gleicher Zeit Egoist, Altruist, Individualist, Sozialist, Aristokrat und Demokrat sein kann und sein sollte«<sup>56</sup>.

Nietzsche hingegen stellt sich uns nur als Egoist, Individualist und Aristokrat dar, dem der Sinn für die Allgemeinheit und die ihn anwidernde Masse fehlt. Wie man den Sozialismus nicht als »Schnapsbrüdermentalität« und das Christentum nicht nur als Armuts- und Elendsreligion stigmatisieren darf, wenn man zu ihrem jeweiligen Wesenskern vorstoßen will, so muss man auch Nietzsches Denken anders einschätzen als das eines Egoismus einer dekadenten »Artis-

54 Ebenda. S. 63.

55 Ebenda. S. 68.

56 Ebenda. S. 75f.

tenmoral«, eines falsch verstandenen Revoluzzertums oder einer Profitgiermoral à la Bleichröder und Rothschild. Und man muss andererseits aus einem »Menschenhaß« heraus, denn für Eisner gilt: »Nietzsche ist aus Menschenhaß Antisozialist«<sup>57</sup> und er »kannte die Ideale des Sozialismus gar nicht«<sup>58</sup>. Andererseits kritisiert Eisner eine bestimmte Führungsriege der Sozialdemokratie in ihrer bornierten Ablehnung des Nietzscheschen Denkens (besonders aber seiner »neuen Moral«), die nicht in der Lage ist zu erkennen, dass dieses Denken mit dem kühnen und gefährlichen Geist des kämpfenden Proletariats durchaus übereinzustimmen vermag. Das bedeutet für Eisner, dass die proletarisch-sozialistische Bewegung nicht auf das Durchschnittsniveau einer alle Individualität nivellierenden »Masse« zu reduzieren ist, sondern dass man diese Masse vielmehr »aristokratisieren« muss, denn wahrer Aristokratismus oder auch echter Individualismus verschmelzen hier nicht zu einem bornierten Egoismus, sondern zu einem Altruismus. »Wahrhafter Aristokratismus ist erst möglich bei wahrhaftem Altruismus ... Die Demokratie muß zur Panaristokratie werden«.<sup>59</sup> Herren- und Sklavenmoral kann so überwunden werden, genauso wie die derart aufgeklärten Sozialisten sowohl die aristokratische wie die demokratische Gesellschaftsform überwinden müssen: die aristokratische in ihrem massenverachtenden Hass und ihrer Ich-Gier und die demokratische in ihrer Feigheit und ihrem Neid. Daraus erwächst dann für Eisner philosophisch-metaphysisch ein Streben zu einer »Spendermoral«, praktisch-politisch ist damit eine Ausrottung jeglicher »Besitzwut« verbunden.

Sozialismus und Nietzsches Denken gehören nach Eisners, Ernsts u. a. Meinung – wenngleich sie recht prinzipiell die Unzulänglichkeiten desselben in ihrem theoretischen Schaffen kritisieren –, ob ihres revolutionären, die materiellen und geistig-kulturellen Zustände ihrer Lebenswelt radikal verändern wollenden Bemühens zur Einheit fest gebunden. »Im Sozialismus sehe ich ein klares erreichbares Ziel« erklärt Eisner: »im Nietzscheanismus nachtwandele ich einer blauen Blume nach, die mir ein Traum in die Seele geweht hat«<sup>60</sup>. Ohne proletarischen Kampf und ohne »blaue Blume« keine neue gesellschaftli-

57 Ebenda. S. 85.

58 Ebenda. S. 82.

59 Ebenda. S. 79.

60 Ebenda. S. 86.

che Ordnung, die auf den Säulen des Individualismus und des Altruismus fest ruht und die die alten Ordnungen hinter sich zurückgelassen hat. Aber Kurt Eisner spürt schon am Ende des 19. Jahrhunderts Gefahren bezüglich der zukünftigen Rolle Nietzsches auf dem Weg zu einer solch neuen Gesellschaft wenn er bemerkt: »Auch Nietzsches Genius wird einsam am Wege sterben, und der ›geistlose‹ Sozialismus wird auf dem Wege vorwärts schreiten«<sup>61</sup>. Wie Mehring in seiner Nietzsche-Kritik davon ausgeht, dass es dem ehrlich-aufrechten Nietzsche vor der Welt des Kapitalismus grauste, so graust es Eisner, der in der Münchner Räterepublik das Opfer jener deutschen Reaktion wurde, deren Ideologen sich so häufig auf einen verfälschten oder fehlinterpretierten Nietzsche berufen, vor einem »geistlos« gewordenen Sozialismus, der in dem »echten Reactionär« Nietzsche (»weil sein Vorwärts ein Rückwärts ist«<sup>62</sup>) eine Mahnung und ein Korrektiv sah – eine Mahnung gegen die falschen »Nietzsche-Apostel« und ein Korrektiv im Hinblick auf die Gefahren, die in einer selbstüberzogenen und geistlos werdenden sozialistischen Bewegung und deren Apparat lauern. Für beides lieferte die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts leider hinlängliche Belege.

61 Ebenda. S. 12.

62 Ebenda. S. 16.

HANS-CHRISTOPH RAUH

## Zum Nietzsche-Hintergrund im zeitkritischen Werk von Walther Rathenau

»der späte und reiche Geist Nietzsches«

Walther Rathenau

Mein Beitrag verlangt zunächst einige erläuternde und hinführende Vorbemerkungen. Die Rede ist ausdrücklich nicht und übertrieben von »Rathenau und Nietzsche«, und ebenso wenig gibt es eine irgendwie bedeutsame direkte Gedankenentwicklung »von Nietzsche zu Rathenau«. Trotzdem kann letzterer durchaus zum, sich in den 90er Jahren des vorigen Jahrhundert entwickelnden (sehr wohl auch *jüdischen*) *Nietzscheanismus* gerechnet werden. Allerdings verwende ich diesen zugleich komplexen wie einengenden Ausdruck nicht nur in seiner gegenwärtig offenbar schon gänzlich zeit- und ideengeschichtlich verallgemeinerten Bedeutung; – wobei sich für mich mit dieser scheinbar so einsichtig-treffsicheren Benennung leider überhaupt schon wieder gewisse, ganz sicher von niemanden so gemeinte oder gewollte, separatistisch-sektiererische, um nicht zu sagen ein- und ausgrenzende Aspekte verbinden. Für ebenso interessant und wichtig halte ich es daher, auf ihre erstmalige (1898/1902) und damit ursprüngliche Verwendung und Bestimmung bei Achad Hamm (U. Ginzberg)<sup>1</sup> zu verweisen, die eben nicht nur die äußerliche Tatsache einer damals verstärkt aufkommenden, besonderen »jüdisch«-emanzipierenden *wie zeit- und kulturkritischen* (jedenfalls bei Rathenau) Nietzsche-Beschäftigung meinte, sondern vor allem inhaltlich betont, auf eine ganz bestimmte, aus damals besorgter jüdisch-»orthodoxer« Sicht des Autors,

1 Achad Haam (U. Ginzberg): Nietzscheanismus und Judentum. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. II. Jg. (1902). H. 5/4. S. 242. Erstveröffentlichung in hebräischer Sprache in der Monatsrevue »Haschiloach«. Bd. IV (1898). H. 2 sowie zuletzt wiederveröffentlicht in einer zweibändigen Aufsatzsammlung Haams »Am Scheidewege«. Bd. II. Berlin 1925. S. 124. Siehe hierzu neuerlich: Gert Mattenklott: Nietzscheanismus und Judentum. In: Nietzsche heute. Bern / Stuttgart 1988. S. 161ff.

vor allem gegenüber M. J. Berdyczewski u. a. zu kritisierende, teilweise schon regelrecht jüdisch-»revisionistische« Nietzsche-Interpretation, -Inanspruchnahme und -Vereinahmung.

Ganz sicher ist und bleibt es eine Tatsache, dass die erstmalig bedeutsame (Georg Brandes, 1888/90)<sup>2</sup> bzw. besonders intensive und gezielte (z. B. ab 1892 in Maximilian Hardens wilhelminisch-gefürchteter Wochenzeitschrift »Die Zukunft«)<sup>3</sup> Nietzscheaneignung von z. T. religiös unabhängigen und damit kritisch-aufgeklärten, beruflich-sozial erfolgreichen und nach weiterer politisch-juristischer Gleichstellung strebenden jüdischen Intellektuellen im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert, vor allem im kaiserlichen Deutschland nach damaliger Reichsgründung, ausging und getragen wurde. Und zu diesem Kreis gehörte – in jeder Hinsicht und von Anfang an – auch der junge Walther Rathenau (geb. 1867), und zwar spätestens nach seinem äußerst provokanten (genauer gesagt: ebenso aufrüttelnden und verzweifelten wie missverstandenen und missbrauchten) Jugendaufsatz »Höre, Israel !« von 1897<sup>4</sup> bis hin zu seinen drei wichtigsten zeitdiagnostischen bis gesellschaftskritischen Werken »Zur Kritik der Zeit« (1912), »Zur Mechanik des Geistes« (1915) und »Von kommenden Dingen« (1917). Um deren Analyse hinsichtlich ihrer oft nur sehr vermittelten und daher nicht immer sehr leicht auszumachenden *Nietzschebezüge* als Hintergrund zu den zeitkritischen Analysen jener Jahre soll es im folgenden gehen.

2 Georg Brandes: Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung ueber Aristokratischen Radicalismus (1888). In: Menschen und Werke. Essays. 2. Aufl. Frankfurt am Main. 1895. S. 137ff. sowie ders.: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche. In: Deutsche Rundschau. 16. Jg. (1890). H. 7. S. 52ff.

3 In der von Maximilian Harden herausgegebenen wohl bekanntesten kritischen Wochenzeitschrift der wilhelminischen Kaiserzeit »Die Zukunft« erschienen vor allem zahlreiche Beiträge der Schwester Nietzsches und wurde von Anbeginn erbittert um dessen philosophisches Erbe gestritten. Im Todesjahr Nietzsches erschienen sogar die Gedenkrede von Kurt Breysig »An Friedrich Nietzsches Bahre« (Die Zukunft vom 08. September 1900) sowie ein Beitrag von Alois Riehl zu »Nietzsches Werk« (Die Zukunft vom 06. Oktober 1900).

4 Höre, Israel !, diesen Aufsatz veröffentlichte Walther Rathenau in »Die Zukunft«. H. 18 (1897). S. 454ff. unter dem Pseudonym W. Hartenau sowie später im Sammelband »Impressionen«. Leipzig 1902. S. 1ff. erstmalig unter seinem eigenen Namen. In den Gesammelten Schriften. Bd. 4: Aufsätze und frühere Schriften. Berlin 1928 fand dieser Aufsatz dann jedoch keine erneute Wiederaufnahme!

Angesichts des ganz spezifischen und noch weitergehender zu erklärenden Charakters dieser *Nietzsche-Rezeption* wird nachfolgend auch ausdrücklich darauf verzichtet, lediglich irgendwelche – denkbare oder vermeintliche/direkte oder indirekte – *Nietzsche-Zitate* (sie stehen bei Rathenau ausgeführt oder belegt sowieso nicht zur Verfügung und würden sich außerdem auf z. T. textkritisch inzwischen lange erledigte früherer Ausgaben der Werke bzw. einzelner Schriften Nietzsches beziehen) seinerseits dem zeitkritischen Gesamtwerk bzw. einzelne seiner Teilabschnitte und Gedankengänge krampfhaft zuzuordnen.

Genau damit ist bereits das eigentliche Problem und die ganze Schwierigkeit dieser unserer Aufgabe vorgezeichnet und angesprochen. Denn wie soll ein solcher, zunächst einfach nur unterstellter, tatsächlich aber vor allem im *zeitkritischen Werk* von Walther Rathenau ungemein verschlüsselt (weil kein einziges Mal direkt zitiert) und verfremdet (weil überlagert durch viele andere geistige Einflüsse) vorliegender *Nietzsche-Bezug* nun im einzelnen aufgespürt, konkret belegt und bewertet werden? Auch kann es sich wohl nicht darum handeln, den vorrangig naturwissenschaftlich-technisch ausgebildeten Industriemagnaten und allbekannten AEG-Präsidenten Walther Rathenau, als kurzzeitiger deutscher Außenminister der Weimarer Republik außerdem schon 1922 einer der ersten, bereits direkt faschistisch-antisemitischen Mordopfer – ein »preußischer Europäer« und »deutscher Jude« bzw. »Deutscher jüdischen Stammes«, wie er sich selbst stets verstand, öffentlich vorstellte und bezeichnete<sup>5</sup>– allein post festum einem sogenannten »jüdischen Nietzscheanismus« zuzuordnen, nur um dadurch vielleicht noch einen weiteren, bisher gänzlich unentdeckten bzw. noch etwas verkannten (»jüdischen«) Nietzscheaner relativ verspätet ausfindig machen zu wollen. Dies ist weder beabsichtigt, noch würde das einer jeden, wirklich ernsthaften Nietzsche- wie Rathenauforschung irgendwie zuträglich sein. Nein, obige von mir ganz bewusst vorangestellte, ansonsten aber vollständig vereinzelt so dastehende Nietzsche-bezügliche Buchdruckzeile: *der späte und reiche Geist Nietzsches*, stammt zwar aus Rathenaus erster bedeutender

5 Zahlreiche Überschriften von Artikeln, Unterabschnitten von Biographien und sogar Gesamtwerke über Rathenau beziehen sich immer wieder auf diese seine Selbstbestimmungen.

zeitkritischer Buchveröffentlichung von 1912<sup>6</sup>, trägt jedoch – genauer besehen – eigentlich nur einen mehr oder weniger episodenhaften Charakter.

Und ebenso steht es offensichtlich auch mit folgender lapidaren Tagebucheintragung aus gleicher Zeit, die lediglich protokollarisch festhält: »12. März (1912), Sonntag. Früh in Berlin. Vormittags im Auto-klub *Konstituierung des Komitees für Nietzsche-Denkmal*: Kessler, Kohler, Raoul Richter«. <sup>7</sup> Hiermit ist jedoch zumindest belegt, dass Rathenau mit Harry Graf Kessler, seinem späteren und m. E. bis heute wichtigsten Biographen<sup>8</sup>, zugleich ein (zusammen mit dem bekannten belgischen Jugendstilarchitekten Henry van de Velde) wahrlich enthusiastischen Förderer und Ausgestalter des *Weimarer Nietzsche-Archiv* zur gewissermaßen Goethe-nachklassisch folgenden, neuen deutsch-nationalen Gedenkstätte, persönlich kannte, und darüber hinaus ziemlich sicher wohl auch von Raoul Richters, damals nicht geringes Aufsehen erregenden *15 Leipziger Nietzsche-Vorlesungen* (1902/05) wusste, die kurz darauf auch schon in Buchform als Einführung in dessen »Leben und Werk« publiziert vorlagen (2. Auflage 1912). Nimmt man schließlich noch die schon angedeutete, von seinem jahrelangen journalistischen Mitstreiter Maximilian Harden fortlaufend in der »Zukunft« propagierte und dokumentierte Nietzsche-Verehrung hinzu, so war Rathenau praktisch durch all diese und sicher noch über viele andere geistig-kulturelle Vermittlungen (z. B. auch den Berlin-»Friedrichshagener Dichterkreis« um Gerhart Hauptmann) über die ständig zunehmende allgemeine »Nietzsche-Bewegung« im damaligen wilhelminisch-kaiserlichen Vorkriegsdeutschland nicht nur ziemlich gut informiert, sondern er war von dieser sogar mehr oder weniger persönlich betroffen bzw. gehörte geistig-kulturell wie allgemein ideologisch ganz einfach mit dazu.

Jedoch gerade dies grundsätzlich und im einzelnen genauer nachzuweisen, erweist sich wie gesagt als ungemein schwierig, denn die beiden voran stehend zitierten kleinen Nietzsche-Belegstellen sowie einige weitere, zumeist bloße Namensnennungen Nietzsches, oftmals

6 Walther Rathenau: Zur Kritik der Zeit. Berlin 1912. S. 115.

7 Walther Rathenau: Tagebuch 1907–1922. Hrsg. und kommentiert von Hartmut Pogge. Düsseldorf 1967. S. 152. (Hervorhebung – H.-C. R.)

8 Harry Graf Kessler: Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk. Berlin 1928. (Neuaufgabe Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt am Main 1988.)



nur aufzählend in laufender Reihe mit anderen, im bisher veröffentlichten (und mir allein zugänglichen) Gesamtwerk Rathenaus, sind so gesehen wahrlich nur bedeutsam für ein möglichst vollständiges Namensregister und gestatten es zunächst einmal überhaupt noch nicht, diesen selbst so einfach (also ganz unvermittelt und vordergründig), als einen ausgesprochenen – und noch dazu *jüdischen* – Nietzscheaner aufzuweisen<sup>9</sup>.

Dazu kommen weiterhin, was unsere Verwirrung und Ungewissheit hinsichtlich einer möglichst sachgerechten Charakterisierung des tatsächlich bei Rathenau vorliegenden Nietzschebezuges nur noch zu steigern vermag, einige nicht sehr schmeichelhafte, aber ungeachtet dessen trotzdem recht aufschlussreiche literarische Berichte von Zeitgenossen, gewissermaßen zum einfach nur zeitbedingten Phänomen bzw. oft auch nur modehaften Umgang mit Nietzsche. Zunächst eine, offenbar für den ungeheuer großen persönlichen Anspruch Rathenaus durchaus charakteristische und zutreffende Bemerkung des Herausgebers der seit 1913 im Fischer-Verlag erscheinenden »Neue(n) Rundschau«, Samuel Saegers (Brief vom 29.11.1914) – nachdem gerade die ersten beiden größeren zeitkritischen Hauptwerke 1912/13 in diesem Verlag bereits erschienen waren – zum sich gelegentlich in seiner »literarischen Ehre gekränkt« fühlenden, aufstrebenden neuen Autor (Schriftsteller / Zeitkritiker / Philosophen) Rathenau, die da schlicht und einfach uns übermittelt lautet: »Ich habe kein Hehl daraus gemacht, dass seine Bücher, so wertvoll sie sein mögen, das oeuvre de Nietzsche in meinen Augen noch immer nicht überflüssig gemacht haben.«<sup>10</sup>

9 Auf diesen jüdischen Hintergrund kann hier nicht weiter eingegangen werden, er spielt aber in allen Rathenauarstellungen seit der von Graf Keßler 1928 (siehe Fußnote 8) eine zunehmende Rolle. Wie schwierig es in der DDR war, überhaupt auf derartige Fragen einzugehen, zeigt sich z. B. daran, daß selbst die doch wohl eindeutig antifaschistische Schrift des ansonsten hoch angesehenen Arnold Zweig: »Bilanz der deutschen Judenheit« (Amsterdam 1954) in der DDR erst mit deren endgültigen Ende 1991 bei Reclam in Leipzig erscheinen konnte! Siehe hierzu neuerdings: Michael Wolffsohn: Die Deutschlandakte. Juden und Deutsche in Ost und West. München 1995.

10 Zitiert nach: Walther Rathenau. Maximilian Harden. Briefwechsel 1897–1920. Mit einer einleitenden Studie hrsg. von Hans Dieter Hellige. (Gesamtausgabe. Bd. VI). München und Heidelberg 1983. S. 696

Und auch der Rathenau ebenfalls ziemlich gut kennende Schriftsteller und Journalist Alexander Moszkowski (von ihm stammt 1922 *In memoriam Walther Rathenau* in der »Neue(n) Rundschau«), schreibt in seinen Lebenserinnerungen, jenen gleichen Zeitraum von 1910/13 betreffend, über den vielleicht tatsächlich von Nietzsche (oder auch vom ersten großen Enthüllungsjournalisten Harden) einfach nur abgehobenen und übernommenen, abgehackt-aphoristischen und dadurch unendlich mehrdeutigen, ja sogar »übersinnlich-mystischen« Denk- und Sprachstil damaliger neuerer deutscher Literatur und Publizistik der Jahrhundertwende, u. a. folgendes über Rathenau: »Er berauschte sich am Klang, den er höher bewertete, als den begrifflichen Sinn, an Wortmelodien, die mir unvernünftig blieben, oder mir als vages Geräusch erschienen über amorphem Wortgefüge. Das ›dritte Ohr‹ Nietzsches, das die feinsten Ertönungen in sinnvoller Prosa heraushört, genügte ihm nicht; er verlangte das vierte Ohr, das als Resonator vor dem Vers auch noch dort reagiert, wo der begriffliche Sinn gänzlich entschwindet. Und er entwickelte ein erstaunliches Gedächtnis im Rezitieren zahlreicher Proben, die für ihn gültig waren, und die er unablässig als ›Evokationen‹ pries.«<sup>11</sup>

Die beiden, offenbar gegenwärtig über Walther Rathenau am sachkundigsten informierten Herausgeber einer neuen *Gesamtausgabe* seiner Werke, Schriften, Reden, Briefe, wovon allerdings bisher nur Bd. II (1977): *Hauptwerke und Gespräche*, herausgegeben von Ernst Schulin sowie Bd. VI (1985): *Briefwechsel Walther Rathenau – Maximilian Harden 1897–1920*, herausgegeben von Hans-Dieter Hellige, erschienen sind (und woraus ich die beiden letzten, Rathenau von seinen Zeitgenossen beschriebenen Nietzsche-bezüglichen Belege als Zitate jeweils entnommen habe), – diese beiden Historiker haben durch jahrelange gründlichste Nachforschungen und ungemein aufschlussreiche Dokumentationen den wahrlich universellen *kultur- und geistesgeschichtlichen* Hintergrund des Rathenauschen Denkens und Wirkens in der wilhelminischen Kaiserzeit und deren Ende im I. Weltkrieg bis in die Anfänge der Weimarer Republik und den sie bereits ernsthaft bedrohenden Faschismus in Deutschland schulgerecht aufgehell.

11 Zitiert nach: Walther Rathenau. Hauptwerke und Gespräche. Hrsg. von Ernst Schulin. (Gesamtausgabe. Bd. II.) München und Heidelberg 1977. S. 662.

Inbesondere die Herausgabe und ausführlichste Kommentierung des in dieser bewegten Zeitspanne und Umbruchperiode entstandenen umfänglichen Briefwechsel von Rathenau mit Harden, in dessen streitbaren Wochenjournal »Die Zukunft« auch die wichtigsten Schriften und Artikel des ersteren erschienen (die ihrerseits wiederum seine späteren drei großen zeitkritischen Werke von 1912/13 und 1917 entscheidend mit vorbereiteten), haben Schulin-Hellige dazu veranlasst, speziell die Sozialisationskonflikte hinsichtlich der jüdischen Herkunft dieser beiden schriftstellerischen Akteure und ihrer entsprechend ungemein widersprüchlichen geistig-kulturellen wie politisch-ideologischen Integration in die kaiserlich-bürgerliche Gesellschaft sehr differenziert herauszuarbeiten und dabei wiederum in philosophischer Hinsicht – was hier jedoch gerade bezüglich Rathenaus noch vielschichtiger zu fassen wäre – vor allem *Friedrich Nietzsche* als den letztlich entscheidenden geistigen Katalysator für fast alle kritisch-oppositionellen Geister jener Jahre, sei es des Bürgertums, der »deutschen Judenheit« (Arnold Zweig) oder selbst der Arbeiterbewegung<sup>12</sup> durchgehend in den Mittelpunkt zu stellen.

Dieser besondere, zeitkritisch relevante philosophische Zusammenhang und *Hintergrund Nietzsche* spielt übrigens in zahlreichen anderen, zumeist allerdings wesentlich politisch-historischen Rathenau-darstellungen (natürlich bis auf die von Graf Kessler von 1928, einem wirklichen und sich – ähnlich wie Harden – von Anbeginn regelrecht bekennenden »Nietzscheaner erster Stunde«, – und so sah er schließlich auch Rathenau ganz und gar »nietzscheanistisch«!), merkwürdigerweise eine geringe Rolle. Dass dieser Hintergrund nach 1945 – nunmehr aus einer völlig veränderten politischen Situation heraus – teilweise wiederum anders, nun natürlich weit negativ-kritischer gesehen werden sollte und musste, ist angesichts des erschreckend widersinnigen, nationalsozialistisch-antisemitischen Missbrauchs Nietzsches unmittelbar einsichtig.

12 Siehe hierzu Ernst Behler: Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland sowie Vivetta Vivarelli: Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende. Beides in: Nietzsche-Studien. Bd. 15. Berlin / New York 1984. S. 503ff. bzw. 521ff.

Dadurch wurde nun aber Rathenaus, sowieso schon ungemein schwer auszumachendes, vielschichtiges und widersprüchliches Verhältnis zu Nietzsche erneut in einem ganz anderem Licht gesehen; – genauer gesagt, es wurde nunmehr zumeist philosophisch bzw. ideologiekritisch verkürzt reflektiert (Georg Lukács<sup>15</sup> oder einfach nur verdrängt und verschwiegen. Auch die ganz wenigen, allein in den 60er Jahren (anlässlich des 100. Geburtstags Walther Rathenaus 1967) erschienenen DDR-Publikationen zu Walther Rathenau sehen diesen entweder immer nur als den früh-faschistisch-brutal ermordeten »deutsch-jüdischen« Außenminister einer von Anbeginn, natürlich nur von der rechten Reaktion bedrohten Weimarer Republik oder nur »ideologisch-klassenmäßig« zugeordnet, als den wesentlich junkerlich-preußisch gesinnten und kapitalistisch-ausbeuterisch agierenden AEG-Großindustriellen der Kaiserzeit und des Kriegsministerium zum Weltkriegsbeginn<sup>14</sup>. Seine eigentlich bedeutsamen *zeitkritischen* Schriften wurden nie mehr aufgelegt, und ermordet wurde er danach auch nicht als Außenminister jüdischer Abkunft, sondern vor allem »wegen seiner auf Verständigung mit Sowjetrußland abzielenden Außenpolitik«, und zwar »von Mitgliedern der konterrevolutionären, vom Monopolkapital finanzierten Terrororganisation ›Consul.«<sup>15</sup>.

Tatsächlich kann angesichts der unter Anführung Hitlerdeutschlands erfolgten europäischen *Judenvernichtung* im allgemeinen und der schon so ungemein frühzeitig (1922), diese sozusagen »personenbezogen« ganz gezielt und regelrecht »modellhaft« schon vorwegnehmende offene Ermordung Rathenaus, der dann, wiederum ganz zeit- und »termingerecht« (1939) – direkt bezugnehmend auf Rathenaus eigenen, ebenso lauten den Jugendaufsatz (1897) sowie Hardens spätere, verbittert-verzweifelter Replik und Anklage darauf (1922) – noch eine besonders primitiv-hasserfüllte, jüdenfeindlich-anti-semitische Rechtfertigungs- und Orientierungsschmähschrift »*Höre Israel ! Harden, Rathenau und die moderne Judenfrage*« des Nazihistorikers Wal-

13 Vor allem Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1955 sowie Hans Günther: Der Herren eigener Geist. Die Ideologie des Nationalsozialismus. Moskau-Leningrad 1935. Wiederaufgelegt: Berlin 1981.

14 So z. B. Mord an Rathenau. Ein Fernsehfilm von Heinz Kammnitzer, mit einer Einleitung von Arnold Zweig. Berlin 1962.

15 Meyers Lexikon. Bd. 6. Leipzig 1963. S. 821.

ter Frank nachgeschoben wurde<sup>16</sup>, von einer völlig neutralen, gänzlich »nichtjüdischen« Sicht allein des Rathenauschen Verhältnisses zu Nietzsche, absolut keine Rede mehr sein. Nicht einmal Rathenau selbst sah sich, wie wir noch sehen werden, wirklich befreit von dieser Gefahr einer kommenden, erneuten antijüdischen Isolierung und Verfolgung.

Als eine, in dieser Hinsicht für mich immer noch besonders eindringliche und grundsätzliche Arbeit wäre hier ein längeren Vortrag von Peter Berglar *Walther Rathenau. Ein deutscher Jude im Umbruch der Zeit* (keine weiteren Angaben), gehalten am 2. Dezember 1965 in Darmstadt vor der Goethegesellschaft und der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu nennen. Berglar ist auch Verfasser einer sehr wichtigen *Walther Rathenau – Biographie*, in der u.a. auch auf folgendes, namentlich besonders aufschlussreiches, sehr weit ausgelegtes *geistiges Koordinatennetz* verwiesen wird: 1. Hegel und Marx; 2. Nietzsche und Spengler; 3. Friedrich Naumann und Max Weber.<sup>17</sup>

Im großen Ausstellungskatalog des Deutschen Historischen Museums zu Berlin *Die Extreme berühren sich* (1993) zum Gedenken an *Walther Rathenau 1867–1922* nehmen schließlich gleich mehrere Autoren (u. a. auch Schuamit Volkov) zum Themenkreis »Judentum – Rathenau – Judenfrage« Stellung, wobei jedoch wiederum auf sein besonderes Verhältnis zu Nietzsche fast gar nicht eingegangen wird. Alles das tangiert nun wiederum unsere Frage nach dem *Nietzsche-Verständnis Rathenaus*, der möglicherweise wegen dieser angedeuteten größeren bzw. späteren Zusammenhänge trotzdem wie kein anderer Zeitgenosse, obwohl eigentlich kein sehr orthodox-gläubiger Jude, aber auch kein besonders akademisch-ausgebildeter Philosoph, zum Themenkreis des jüdischen Nietzscheanismus zu rechnen ist. Dies allerdings nun auch, was das »Jüdische« dabei betrifft, auf eine besonders ambivalente Weise, weil natürlich vor allem so frühzeitig

16 Walter Frank: »Höre Israel«. Harden, Rathenau und die moderne Judenfrage. Hamburg 1959. Teil II ist wörtlich überschrieben: »Walther Rathenau und die blonde Rasse« (S. 109ff.). In eindeutig antisemitischer Absicht wird in einem besonderen Anhang Rathenaus entsprechender Jugendaufsatz von 1897 – in der von Harden 1922 (jeweils aus der »Zukunft«) nochmals zugespitzter Interpretation und Fassung – wiedergegeben!

17 Peter Berglar: *Walther Rathenau. Seine Zeit – sein Werk – seine Persönlichkeit*. Bremen 1970. S. 41ff.

politisch verfolgt und verdächtigt, schließlich erschlagen und weit über seinen Tod hinaus von den NS-Ideologen antisemitisch bekämpft und missbraucht, was nicht länger übersehen oder gar verschwiegen werden sollte. Band I mit den frühen Schriften Rathenaus, die z. T. einem sogenannten »innerjüdischen Antisemitismus« (»Höre, Israel!«, 1897) oder auch »jüdischen Selbsthass« (Theodor Lessing) zugeordnet werden, ist allerdings bis heute – also hinlänglich kommentiert – noch nicht (wieder) erschienen und herausgegeben worden.

Zusätzlich belastet mit einer, inzwischen ebenso fragwürdig gewordenen, allerdings einst umgekehrt-nachfolgend zunächst »antifaschistisch« und dann »realsozialistisch« deklarierten, ideologiekritisch-vulgarisierenden und die aus unterschiedlichen Zeiten und Motiven von Mehring über Lucács, Günther bis hin zu offiziellen DDR-Philosophie reichte – vollkommen auf den NS-Faschismus reduzierenden Vereinseitigung.<sup>18</sup>

Ich will mit all diesen Hinweisen auch nur verdeutlichen und nochmals ausdrücklich unterstreichen, dass es sich bei meinen Beitrag zu Rathenaus (durchaus auch jüdisch bestimmten) Nietzsche-Rezeption in keiner Weise nur um eine rein literarisch-akademische Thematik handeln kann. Nein, diese war, ist und bleibt – um es sogleich ganz unverblümt auf den aller kürzesten Nenner zu bringen – jedenfalls für mich, im Kern eine durch und durch *politische Angelegenheit*. Zugleich lässt sie sich jedoch weder allein ideologiekritisch darauf reduzieren und verkürzen, aber es kann eben auch nicht nur rein geistesgeschichtlich davon abgehoben werden.

Soviel zur allgemeinen Einführung in die Thematik, Rathenaus (jüdischer) Nietzscheanismus. Und nun zu einer mehr spezielleren Feststellung über den in der Überschrift benannten *Nietzsche-HINTERGRUND bei Rathenau*. Wie schon vermerkt, gibt es in Rathenaus zeitdiagnostischen und kulturkritischen Schriften praktisch keinerlei, direkt namentlich bzw. zitatnmäßig belegte, grundsätzlich inhaltlich bestimmte Bezugnahmen auf Friedrich Nietzsche, geschweige denn irgendeine Erwähnung seiner Schriften. Die einzige Belegstelle,

<sup>18</sup> Siehe hierzu insbesondere Wolfgang Müller-Lauter: Ständige Herausforderung. In: Nietzsche-Studien. Bd. 18. Berlin / New York 1989. S. 32ff. sowie vor allem Mazzino Montinari: Nietzsche Lesen. Berlin / New York 1982. S. 169ff.

die ich im bisher veröffentlichten Gesamtwerk Rathenaus gefunden und eingangs schon als Motto zitiert habe, erweist sich nämlich genauer besehen als ziemlich äußerlich angesetzt, überhaupt nicht weitergehend erklärt und daher auch als nicht sehr aussagekräftig. Sie lautet, nach einer ebenfalls nicht weiter erläuterten Feststellung, wonach die neuzeitliche sehr praktisch-geistige *Mechanisierung* (und hierbei handelt es sich nun auch schon um die zentrale Begriffsbildung der Rathenauschen Kulturphilosophie bzw. *Gesellschafts- und Zeitkritik* überhaupt) zwar »der Macht zweier Kirchen gegenüber (-stand) und gegen sie das ganze Arsenal ihrer Forschungsergebnisse und Verstandesmethoden wandte; zum Christentum selbst drang sie nicht vor. Selbst *der späte und reiche Geist Nietzsches* wütete gegen die Kirche, indem er glaubte, mit Christus zu kämpfen.« Und, das fügt Rathenau noch ganz aktuell gesehen hinzu, so »ist die mechanistische Epoche im christlichen Sinne nicht weiter voran gekommen.«<sup>19</sup> Die neuzeitliche aufklärerische Säkularisierung der Moderne hat sich, so würden wir heute weiter fortschreiben, also durchaus nicht irgendwie »vollendet«; wir leben weiter in einer nachsäkularisierten Epoche. Das zeigte die Entwicklung zum Ende des Realsozialismus wohl mehr als deutlich.

Möglicherweise drückt dieses Zitat zugleich auch noch etwas anderes aus, und zwar eine sehr charakteristische und vielleicht sogar ziemlich vergleichbare Situation von Nietzsche und Rathenau, was ihrer beider ungemein kritisches und gespaltenes persönliches Verhältnis zur eigenen, natürlich jeweils ganz verschiedenen kirchlich- bzw. glaubensmäßigen Herkunft und Tradition betrifft. Nietzsches philosophisch-moralische bzw. »lebensphilosophische« Kritik am Christentum, sein fast schon verspätetes oder einfach nur nachholendes, aufklärerisch-emanzipatorisches Anti-Christentum, hat auf jeden Fall auch auf den jungen Rathenau und dessen ebenso selbstanklagende bis geradezu »antijüdisch-antisemitisch« angelegte bzw. auslegbare Kritik am Judentum seit 1897 gewirkt. In diesem nur scheinbar sehr »persönlichen«, übergreifenden religionskritischen Punkt unterscheiden sich daher Nietzsches »Antichrist« und Rathenaus »Höre, Israel«

19 Walther Rathenau: Zur Kritik der Zeit. Berlin 1912. S. 115. (Hervorhebung – H.-C. R.)

nicht allzu sehr, trotz ihrer sonstigen gewaltigen Verschiedenheit und Unvergleichbarkeit.

Ausgehend von dem soeben in einem größeren Zusammenhang nochmals angeführten, dennoch ziemlich isoliert dastehenden und wenig aussagekräftigen Zitat zu Nietzsche, möchte ich nunmehr – darauf meine Grundthese aufbauend – behaupten, dass Rathenau, ob nun ausgesprochen oder nicht, sich dessen mehr oder weniger bewusst – von Friedrich Nietzsche beeinflusst wurde, und dies, obwohl er diesen – wie bereits mehrfach festgestellt – so wenig genau und vordergründig erwähnt bzw. überhaupt nicht direkt belegt zitiert. Letzteres bewerkstelligt unser Autor, wahrscheinlich wegen seines ansonsten akademisch völlig ungebundenen (außeruniversitären) Arbeitsstils, aber schließlich auch gegenüber allen anderen Geistesgrößen der Weltgeschichte so und nicht anders.

Selbst in der allerletzten, von mir noch nachweisbaren Erwähnung Nietzsches, einem kleinen nachgelassenen Artikel vom 14. Februar 1920, der mit »*Die Geschichte der Wahrheit*« überschrieben ist, erklärt Rathenau – wahrscheinlich auch ernüchtert von allem Weltkriegswahn, aber trotzdem ziemlich entgegengesetzt zu seinem vorangegangenen, antimechanistischen und seelenmetaphysischen Konzept –, dass es nunmehr absolut keine Wiederkehr irgendeiner mythologischen oder romantischen »Wahrheit« bzw. eines entsprechenden Zeitgeistes mehr geben könne. Nein, so erklärt er nun wörtlich: »Wir müssen nicht (dahin) zurück, dürfen nicht und können nicht. *Zurück zum Mythos ist romantische Wehleidigkeit philologischer Herzen*, die auf Forschungsergebnisse Zucker streuen und das sentimentale Paradies eines einstmaligen goldenen Zeitalters mit vielen angehängten Nullen der Emphase in die Zukunft projizieren. Philologisch vertiefte Sonnenwendfeiern in schimmernder Wehr mit Gesang und Tanz unter künstlerisch, bewährter Regie.« Extrazüge usw. seien für ihn unerträglich.<sup>20</sup> Und dann folgt der entscheidende Passus mit Nietzsche mittendrin, aber in folgender Aufzählung, die m. E. bereits wieder eine bevorstehende großdeutsch-nationalistische und damit fast immer auch zugleich antijüdische Vernutzung Nietzsches erahnen lässt, und

<sup>20</sup> Walther Rathenau. Nachgelassene Schriften. Ergänzungs-Band 2. Berlin 1928. S. 198.



die in aller Verkürzung lautet: »Wir bedürfen keiner Kreuzung aus idealisierten Geschichtsbildern: keines Achill – Napoleon – Lionardo – Nietzsche, um die müde gewordene europäische Wahrheit mit Kraftgeboten aufzumuntern.«<sup>21</sup>

Ungeachtet dessen sei nochmals ausdrücklich wiederholt, dass – entsprechend meiner Grundannahme – in Rathenaus Werk bildungsgeschichtlich, kulturphilosophisch, zeit- diagnostisch wie gesellschaftskritisch aufgenommen und verarbeitet, möglicherweise weit mehr *nietzscheanisches Gedankengut* steckt, als z. B. in damalig gewöhnlichen akademisch-universitätsphilosophischen Nietzsche-Würdigungen eines Alois Riehl: *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und Denker* (1901) oder Hans Vaihinger: *Nietzsche als Philosoph* (1902), die ihn letztlich fast immer nur abgesondert und allein für sich genommen aufarbeiteten und referierten, was aber ansonsten ihr eigenes philosophisches Denken und Gesamtwerk kaum berührte. Dass dies bei Rathenau trotz der erwähnten, fast »konspirativen« Interpretationsschwierigkeiten grundsätzlich anders ist, wäre also an seinem schriftlich vorhandenen philosophisch-politischen Gesamtwerk zu »dekonstruieren«. Im Hinblick auf den »jüdischen Nietzscheanismus« bei Georg Brandes, Maximilian Harden oder Theodor Lessing lässt sich das natürlich weit unmittelbarer und direkter nachvollziehen und vorführen.

Die beiden schon genannten Rathenau-Herausgeber Hellige / Schulin sprechen daher hinsichtlich dieser anderen (jüdischen) Zeitgenossen Rathenaus auch folgerichtig von entsprechend eindeutigen Einflüssen und Bezügen zu Nietzsche; ihr durchgehender Ausdruck, dies ganz allgemein charakterisierend, lautet also ganz selbstverständlich »*Nietzsche-Rezeption*«. Diese Kennzeichnung wird nun aber einfach verallgemeinernd, fortlaufend und pauschal auch auf den, hierin nun wahrlich nicht sehr aussagefreudigen, also den »*Nietzsche-Zeitgeist*« unmittelbar und vordergründig zum Ausdruck bringenden Walther Rathenau bezogen und ausgedehnt. Hinsichtlich seiner drei schon genannten zeitdiagnostischen Schriften sieht das dann, etwas genauer besehen z. B. wie folgt aus. Sozusagen aus Mangel an direkten Nietzsche-Zitaten, sonstigen Belegen und Hinweisen, wird die, Rathenau durchaus unterstellbare, aber dennoch wahrlich spezifi-

21 Ebenda. S. 203.

sche Nietzsche-Rezeption, einfach folgendermaßen »nachgewiesen«. Und es genügen uns hier eigentlich zwei, durchaus nicht willkürlich herausgegriffene charakteristische Beispiele, um zu verdeutlichen, dass es möglicherweise so nicht geht. – Denn der wahrscheinlich auch von den beiden bekannten Rathenauforschern sicher schon lange ebenso eingesehene, aber doch weit schwieriger auszumachende und zu belegende Nietzsche-Bezug wird trotzdem kurzerhand mit den m. E. in dieser Hinsicht wenig definitiven Formulierungen: *Anspielung auf Nietzsche* bzw. *angespielt auf Nietzsche* aufgewiesen, aber gerade damit noch nicht zureichend erklärt.

Zur Problemstellung seiner *Kritik der Zeit* (1912) heißt es einleitend u. a. bei Rathenau: »Was ist nun im Laufe dieser Jahrhunderte geschehen? Was hat die Menschen, ihre Leiber, ihre Seelen so gewandelt? Was hat ihren Geist ergriffen, um durch ihn die Welt so gänzlich umzugestalten und diese umgestaltete Welt rückgewandt auf Geister und Seelen wirken zu lassen? Gibt es eine Grunderscheinung als Ursprung und Achse dieser neuen Zeit und Welt, die, was man auch von Wiederkehr der Dinge sagen mag ...« Als gut informierter »Nietzsche-Kenner« ahnt man natürlich sofort, um welche Nietzsche betreffende und ausgezeichnete Stelle es sich einzig und allein nur handeln kann. Bei der Wortfolge *Wiederkehr der Dinge* wird also vermerkt und ganz selbstverständlich sprachlich-gedanklich Rathenau Nietzsche in einer entsprechenden aller kürzesten Anmerkung wie folgt geistesgeschichtlich zugerechnet: »*Anspielung auf Nietzsches Lehre* von der ewigen Wiederkehr des Gleichen«<sup>122</sup>

Das zweite Beispiel betrifft ein Zitat aus dem ersten Buch seiner *Mechanik des Geistes* (1915), überschrieben mit »Die Evolution des erlebten Geistes«, welches folgenden Wortlaut hat: »Um daher im Positiven nicht gänzlich zu verstummen, erheben sie zuweilen einen Schrei nach Leben und Lebenslust, der um so bacchantischer hervorquält wird, je trübseliger und sinnenfremder es im Inneren des Idealisten wider Willen aussieht. Kühnere und konsequentere Temperamente dieser Art bekennen sich freimütig zum Pessimismus, indem

22 Zitiert nach: Walther Rathenau: Hauptwerke und Gespräche. Hrsg. von Ernst Schulin. (Gesamtausgabe. Bd. II). München und Heidelberg 1977. S. 25. (Hervorhebung – H.-C. R.)

sie entschlossen der Welt aberkennen, was die Natur ihnen versagt hat.« Die dazu beigefügte Anmerkung der beiden Rathenau-Herausgeber lautet wiederum ebenso lapidar wie aufschlussreich: »hier wird in erster Linie auf Schopenhauer und *Nietzsche angespielt*«,<sup>23</sup> Damit sind wir zwar bei den beiden, tatsächlich wichtigsten populär-philosophischen Ideen- und Stichwortgebern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angelangt, die auch Rathenau auf jeden Fall entscheidend beeinflusst haben, aber wir wissen doch, was gerade Schopenhauer und Nietzsche hinsichtlich des »Pessimismus« tatsächlich trennt und grundsätzlich unterscheidet.

Abschließend noch eine dritte, direkte Bezugnahme und Anspielung auf diese beiden, zuletzt genannten Philosophen durch Rathenau, die allerdings – genauer besehen – vielleicht doch weit mehr unseren Autor selbst zu charakterisieren bzw. unmittelbar zu betreffen scheint, als jene beiden Philosophen in dieser, ihnen von Rathenau nachgesagten, ziemlich persönlichen Lebenshaltung und Entscheidung. Ich zitiere kommentarlos aus »Von kommenden Dingen« (1917): »Nur im Vorübergehen sei gestreift, daß Kunst und Kunstrichtertum den gleichen Weg des Verderbens beschreiten mußten, seitdem der Mann des Berufs dem Ernst der Bildung zugunsten der Frau (!) entsagte, seitdem die Hallen der Theater und Konzerte, der Kunstsammlungen und Vorträge der Frau gehören, seitdem sie die Leserin der Bücher und Besprechungen, Freundin der Künstler und Empfängerin ihrer Werke geworden ist. Die sterile Sentimentalität der nachromantischen Literatur war die erste Frucht des Damensalons, und vielleicht die unbeußte Erkenntnis dieses Zusammenhangs hat die beiden letzten freien Geister unserer Zeit, Schopenhauer und Nietzsche, bewogen, sich gegen die Frauen zu wenden.«<sup>24</sup> – Nun, wiederum »angespielt«, aber worauf ...?

Die angeführten drei Beispiele sollten abschließend zu diesem Punkt nur verdeutlichen, wie schwierig es gerade beim ganz eigenwilligen Sprach- und Denkstil Rathenaus, seiner fast immer essayistisch-journalistischen Ausdrucksweise, ist (darin vielleicht auch noch, wie sein geistiger Mitstreiter Harden, absolut ihrem literarisch-künstlerischen Vorbild Nietzsche gleichend bzw. direkt nachfolgend) überhaupt ir-

<sup>23</sup> Ebenda. S. 152 (Hervorhebung – H.-C. R.)

<sup>24</sup> Walther Rathenau: Von kommenden Dingen. Berlin 1918. S. 183.

gendeinen, ganz bestimmten philosophischen Hintergrund in seinem zeitdiagnostischen Werk auszumachen. Das alles ist nun die alleinige Ursache dafür, weshalb ich – scheinbar ganz abschwächend – lediglich von einem *Nietzsche-Hintergrund bei Rathenau* sprechen möchte, um auf diese Weise überhaupt, die ja ansonsten tatsächlich bestehende Zugehörigkeit Rathenaus zum zeitbezüglichen Nietzscheanismus möglichst sachgerecht ausdrücken und erklären zu können.

Das bedeutet also nun: Nietzsche ist bei Rathenau *vordergründig* (direkt und unmittelbar), wie wir bereits sahen, nicht so ohne weiteres herauslesbar, belegbar und nachzuweisen. Aber er steht trotz alledem als der universelle *kulturkritische Zeitgeist*, als *die* entscheidende philosophisch-weltanschauliche Bezugsgröße gerade bei Rathenau – sozusagen in einem übertragenen Sinne – vollständig im *Hintergrund*; – wobei hier terminologisch jedoch die Betonung auf den Worten *Grund* und *begründet* bzw. *gründlich* und *grundgelegt* liegt, und zwar in der ursprünglich vorliegenden Wortbedeutung bei den Gebrüder Grimm. Denn danach tritt der alles entscheidende *Hintergrund* – im Unterschied und Gegensatz zum nur äußerlichen *Vordergrund* – nicht unmittelbar in Erscheinung wie dieser, betrifft aber als solcher den *eigentlichen Grund* und das *verborgene Wesen einer Sache*, also einen zunächst verdeckten oder doch weniger hervortretenden Zusammenhang; so die tatsächliche Bedingung einer Sache oder gar einen geheimen Plan bzw. eine unerwartete Überraschung. Und dies alles ist schließlich verbunden mit der Frage, was steht und steckt eigentlich dahinter, was geht sozusagen im Hintergrund (es im Hinterkopf habend) vor sich, ist hintergründig (und dadurch gerade bedeutungsvoll) wie nun eigentlich gemeint, weil eben nicht so einfach, leicht und unmittelbar durchschaubar usw. In diesem Sinne, also wissenschaftlich verstanden als *Nietzsche-Hintergrund*, könnten wir uns nun vielleicht der bei Walther Rathenau tatsächlich vorliegenden, aber dennoch mehr oder weniger verschlüsselten »Nietzsche-Rezeption« etwas differenzierter annähern.

Dazu müsste des weiteren gehören, dass man sich nochmals des schon so oft analysierten und bewerteten *aphoristisch-literarischen Stils Nietzsches*, realisiert außerhalb jedes besonderen philosophischen Systems, aber natürlich nicht ohne jede systematische Ausführung, vergegenwärtigt, der sich nicht nur (rein zufällig und äußerlich) bei Rathenaus, zunächst in unveröffentlicht gebliebenen Vorarbeiten nach-

weisen lässt. Ebenso findet sich bei Rathenau jenes auf vielfältigste Weise sprachlich-terminologisch ausgestaltete, immer wiederkehrend bewegte und vielseitig gewendete, allerdings mehr dualistisch und polarisiert-verstandesmäßig fixierte, als wirklich allseitig vernunftdiagnostisch sich entwickelnde, eigentümliche philosophische *Begriffsgegensatzdenken* realisiert, das ebenfalls an Nietzsche erinnert. Und schließlich zitiert auch Nietzsche bekanntlich herzlich wenig, und wir wissen eigentlich nur zu genau, dass er selbst ebenso schwerlich bzw. sachgerecht zitier- und interpretierbar, dafür aber auf unendliche Weise philosophisch offen und damit auch fehlinterpretierbar ist. Das alles sind natürlich Anzeichen für ein bereits gänzlich verändertes Philosophieren und Philosophieverständnis einer damals schon lange angebrochenen *nachklassischen Zeit* bzw. gerade begonnenen Postmoderne, wovon auch der junge Rathenau voll erfasst wurde. Zumindest lässt sich damit seine tatsächlich vorliegende, wenig systematische, umso mehr aber essayistisch bis popular-philosophische Schriftstellerei nicht einfach z. B. aus seiner nachgewiesenermaßen mangelhaften, weil sehr verkürzten bzw. wohl auch mehr autodidaktischen philosophischen Ausbildung ableiten und erklären, worauf hier aber biographisch und bildungsgeschichtlich nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Sie erklärt aber gleichzeitig exemplarisch, auf welcher zumeist sehr zufällig-spontane Art und Weise schließlich damals auch die wichtigsten Nietzsche-Texte geistig angeeignet, verarbeitet und umgesetzt wurden.

Besonders aufschlussreich für das philosophische Weltbild von Walther Rathenau (um nicht von einer eigenen Philosophie oder Weltanschauung bei ihm zu sprechen, was sicher übertrieben wäre) erweist sich eine, zwar etwas verspätet-nachholende, aber trotzdem bemerkenswert eigenständige Rezension jener berühmten philosophisch-erkenntnistheoretischen Streitschrift *Über die Grenzen des Naturerkenntnis* (seit 1872 immer wieder aufgelegt und diskutiert) von Du Bois-Reymond, die 1898 in Hardens »Zukunft« unter dem Titel *Ignorabimus* veröffentlicht wurde. Philosophisch bedeutsam ist dabei vor allem Rathenaus prinzipielle Kritik – was ganz sicher auf seine berühmten Berliner Universitätslehrer Wilhelm Dilthey, Eduard Zeller und wohl auch Hermann von Helmholtz zurückführbar ist – jener gerade in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts scheinbar so siegreich und unangefochten voranschreitenden, allein naturwissenschaftlich-

materialistischen Erkenntnis- und Weltauffassung, als eines, letztlich aber doch nur positivistisch-verkürzten Philosophie- und Weltanschauungsansatzes, gipfelnd in der, dann allerdings tatsächlich nur noch agnostizistisch oder eben »ignorabistisch« zu nennenden Behauptung, dass es keine sachgerechte und objektive Erkenntnis außerhalb der mathematisch-naturwissenschaftlichen geben könne!

Bereits hier klingt außerdem Rathenaus spätere, sodann geschichtsphilosophisch-anthropologisch und *zeitdiagnostisch-kulturkritisch* verallgemeinerte Grundthese von der zunehmenden *Mechanisierung des Geistes* an, einer Mechanisierung nicht nur des traditionellen mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbildes, sondern praktisch der gesamten neuzeitlichen Kultur- und Gesellschaftswirklichkeit überhaupt, was von ihm mit folgenden Worten verdeutlicht und beklagt wird: »Ach, nicht mehr allein der Hülle, nein, auch der Haut und des Fleisches beraubt, stehen die Naturgötter, in der Sonne verlegene und armselige Skelette, und der laplacische Geist hält seine Heerschau. Kommt es einstmals dahin, daß die atomistische Zergliederung der Naturvorgänge widerspruchsfrei und lückenlos vollendet ist, so wird sich im Laufe der Welt nichts ändern. Nur auf den Tischen der Bücherverkäufer und zwischen den Regalen der Bibliotheken wird ein dickleibiger Band sich finden: *Die mechanische Theorie der Naturerscheinungen*, ein gedruckter Baum der Erkenntnis mit trockenen Blättern und holzigen Früchten ... Von den großen Fragen, die jetzt und in Zukunft die Welt bewegen, von menschlichen, sittlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und nationalen Dingen, enthält sie kein Wort, noch weniger vom Wesen der Materie, des Geistes und ihrem Zusammenhang. Denn für deren letzte Einheiten gibt es auf materiellem Gebiet keinen gemeinsam übergeordneten Begriff, dessen die ›Erklärung‹ bedarf. Mit einem Wort: die mechanische Naturlehre mag unser Wissen erweitern: unsere Einsicht in das Wesen der Welt vertieft sie nicht.«<sup>25</sup> Hier hat Rathenau eine ganz zutreffende Ahnung über die Verschiedenheit von fachwissenschaftlicher und grundsätz-

25 Siehe Walther Rathenau: *Zur Kritik der Zeit*. Berlin 1912. S. 151/52 (Hervorhebung – H.-C. R.). Siehe hierzu insbesondere: Eduard J. Dijkstrehuis: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin / Göttingen / Heidelberg 1956.

lich darüber hinausgehender philosophischer bzw. auch theologischer Weltansicht.

Doch wie sah es mit entsprechenden philosophischen oder auch weltanschaulichen Angeboten (Antworten und Lösungen) zur damaligen Zeit tatsächlich aus? Sie werden von Rathenau jedenfalls, einschließlich der Friedrich Nietzsches, wie folgt sehr kritisch gesehen: »Die Märchen unserer Dichter müssen wir als Philosophie, Vereinsdebatten als Ethik, Tischreden als Staatskunst in Zahlung nehmen. An die *Lehre vom Übermenschlichen* klammern wir uns als höchsten Glaubenssatz, um uns jedem Athleten zu Füßen zu werfen. Snobismus gilt uns als Lebenskunst, Gelegenheitsmacherei als Politik, ein neuer Modartikel als Kunst. Genug davon! Zu den aufgerollten Bilderbogen der Ereignisse brauchen wir einen Text, wir brauchen Ziele zu unseren Strebungen, Überzeugungen zu unserem Kenntniskram: wir brauchen lebendigen Geist und neue Gedanken. Freilich glauben wir nicht mehr an eine alleinige, absolute, selig machende Philosophie, die da kommen soll, über die falschen Lehren zu triumphieren; aber wir glauben auch nicht an die ewigen Schranken, die die angeblich einzig wahrhaftige Naturerkenntnis umschließen. Ja, es gibt jenseits der Naturerkenntnis eine Erkenntnis, die freier und reicher, nicht obgleich, sondern weil sie persönlicher ist. Darum löschen wir von den alten Tafeln das starre Gebot *Ignorabimus* und schreiben mit entschlossener Hand an die Tore der Zukunft: *Creabimus*«. <sup>26</sup>

Vergleicht man dieses kritische Zitat von 1898, u. a. zum neuen »höchsten Glaubenssatz« der *Lehre vom Übermenschen* (was wohl gemeint ist und nun wirklich schon mehr als nur eine »Anspielung auf Nietzsche« wäre) mit der weiter oben schon zitierten späteren Ablehnung jederart von neuuropäischen ideologischen Kreuzungen (um nicht »Kreuzzüge« zu sagen: – Napoleon und Nietzsche wurden ausdrücklich genannt), so fällt ein weiteres, hier festzuhaltendes Kennzeichen der Rathenauschen Nietzsche-Rezeption auf, das mich nochmals darin bestärkt, tatsächlich sehr verhalten, aber dennoch bestimmt, nur von einem »Nietzsche-Hintergrund« zu sprechen, der natürlich selbst noch weitergehender aufzuhellen und differenzierter zu fassen wäre. Ich meine damit die ohne weiteres einsichtige Tatsa-

<sup>26</sup> Ebenda. S. 167. (Hervorhebung – H.-C. R.)

che, dass Rathenau angesichts des ja von Anbeginn bis heute umstrittenen »Phänomens Nietzsche«, oftmals vermittels einer Kritik bis Ignorierung und Zurückweisung vieler seiner, damals schon im allgemeinen Alltags- und Massenbewusstsein vereinseitigten und verhunzten Hauptgedanken, also deren immer offensichtlicher werdendes Verkommen zu bloß ideologisch-propagandistischen Schlagworten (Leerformeln) oder politischen Losungen (Parolen), Nietzsche gewissermaßen gegen sich selbst und eine solch unsachgemäße Rezeption und Vereinseitigung seiner Grundaussagen zu verteidigen versucht.

In diesem Zusammenhang denke ich, dass Rathenau im Unterschied z. B. zu Harden oder Kessler, vielleicht auch als geistiges Gegenstück zu seiner naturwissenschaftlich-technischen Ausbildung, seines ökonomisch-praktischen Sachverstandes, oder einfach auch nur aus allertiefsten und verborgensten persönlichen Gründen heraus (obwohl ganz sicher niemals seinen jüdischen Glauben wirklich praktizierend), sich trotzdem eine elementare (er würde sie wohl selbst »seelisch« genannt haben) Religiosität bzw. Gläubigkeit bewahrt hatte, wodurch ihm die radikale (auch nur aufklärerisch-atheistisch missverstandene) nietzscheanische (schon »nietzscheanistisch« übersteigerte) Religionsaufhebung (Gott ist tot!), und damit auch zwangsläufig jene, sich unmittelbar aus Nietzsches Anti-Christentum herleitende neue »Lehre vom Übermenschlichen«, als nicht annehmbar erscheinen mussten. Dazu kommt außerdem – und das ist nun der entscheidende Punkt, auf den es mir hier ankommt –, dass offensichtlich auch schon zu seiner Zeit, was zunehmend einfach nicht mehr zu übersehen war, diese »Lehre« bereits völkisch-rassistisch-faschistisch und damit auch schon wieder zwangsläufig jüdenfeindlich bis antisemitisch gedeutet und missbraucht werden konnte und wurde. Ich meine also, dass zumindest bezogen auf Rathenau, der »jüdische Nietzscheanismus« von vornherein und zugleich auch dieses eigenständige kritische, sich von einem allgemeinen/gläubigen Nietzscheanertum – also weniger von Nietzsche selbst! – absetzende und distanzierende Moment enthält.

Die höchst widersprüchliche (euphorische wie ernüchternde) Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende ist sicher von keinem so intensiv mit durchlebt und dann später ebenso kritisch-aufhellend geschildert worden, wie z. B. von Thomas Mann. Allerdings vollzog sich dies



letztlich auch erst im Nachhinein, also unmittelbar nach dem NS-Zusammenbruch (1947/48), zunächst in einem Vortrag, der später als Broschüre unter dem Titel: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* erschienen ist. Anders als die politisch voreilige, mit Nietzsche sowieso immer schon ideologiekritisch am schnellsten fertige, orthodox-marxistische Verurteilung und vollständig unhistorische Ineinssetzung von *Nietzsche und Faschismus* (Hans Günther, Georg Lukács, Wolfgang Harich), versucht der Dichter eine weit differenziertere, historisch-konkrete wie auch vor allem selbstkritische Nietzsche-Bewertung zu erstellen. Entgegen der Behauptung, »daß sein Übermensch nicht anderes ist als die Idealisierung des fascistischen Führers, und daß er selbst mit seinem ganzen Philosophieren ein Schrittmacher, Mitschöpfer und Ideensouffleur des europäischen –, des Welt-Faschismus gewesen ist« ist Thomas Mann »geneigt, hier Ursache und Wirkung umzukehren und nicht zu glauben, daß Nietzsche den Faschismus gemacht, hat, sondern der Faschismus ihn – will sagen: politikfern im Grunde und unschuldig-geistig, hat er als sensibelstes Ausdrucks- und Registrierinstrument mit seinem Macht-Philosophem den heraufsteigenden Imperialismus vorempfunden [...] und daß das deutsche Bürgertum den Nazi-Einbruch mit Nietzsches Träumen von kulturellerneuernder Barberei verwechselte, war das plumpste aller Mißverständnisse.«<sup>27</sup>

Sicher, Rathenau hat dieses, immer noch unfassbare menschheitliche Jahrhundertverbrechen nicht mehr erlebt und auch zeitdiagnostisch in keiner Weise so voraussagen können; – aber die böse Ahnung einer solch erschreckenden Fehlentwicklung hat er offensichtlich gehabt und schon nicht mehr gänzlich geistig-emotional zu unterdrücken vermocht. Die unmittelbar miterlebte und regelrecht durchlittene, allbekannte preußisch-staatsoffizielle Judenfeindlichkeit, ebenso wie die einfach nur christlich-kaschierte (Stöcker) oder gar schon historisch-nationalistische (Treitschke), und der sowieso schon vorhandene und alltäglich erfahrbare massenhafte Vulgärrantisemitismus seiner Jugendzeit trugen sicher ganz wesentlich mit dazu bei. Und dazu gehörte auch die Befürchtung einer kommenden, durchaus denkbaren und möglichen ideologisch-reaktionären Umfunktionalisierung

<sup>27</sup> Thomas Mann: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin 1947. S. 59 und 41.

beliebiger, sowieso schon vieldeutiger »Nietzsche-Vokabeln« zu ganz neuartigen arisch-völkischen und antisemitischen (also NS-faschistischen) Schlagworten kommender NS-Ideologen. Und dies alles war verbunden mit der vollkommen begründeten, nicht nur in seiner Familie vorliegenden Sorge, dass selbst seine eigenen, einst anklagenden jüdisch-nietzscheanischen Sätze und Sprüche aus dem Jugendaufsatz »Höre, Israel!« antisemitisch missbraucht werden könnten.<sup>28</sup>

Als fast lächerlich-rührend und doch zutiefst erschütternd und besorgniserregend zugleich erscheint uns heute Rathenaus intensiver persönlicher Briefwechsel 1913–22 mit dem Volksschullehrer Wilhelm Schwaner, dem Herausgeber einer sogenannten (von Rathenau selbst sogar noch mit finanzierten) »Germanen-Bibel« – schon damals unterm pseudo-religiös und deutsch-christlich gedeuteten Hakenkreuz erscheinend –, einem völkisch-neudeutsch-nationalen »Volkerzieher« also, den er seinerseits immer wieder über das natürlich ebenso zutiefst »deutsch-jüdische Volkstum« aufzuklären versuchte. Und der nazikommende arische »Volksaufklärer« erwidert entzückt und großgnädig wörtlich: »Der dunkle Jude hat den blau-blonden Germanen erlöst! [...] Wir sind Brüder auf dem Wege zur Gotteseinsicht.«<sup>29</sup> Rathenau völlig illusionäres, fast schon beschwörend-verzweifeltes, schließlich selbst regelrecht deutsch-tümmelndes Bekenntnis gegen die immer schon erahnt-befürchtete und sogar bereits wieder real drohende völkisch-germanische Ausgrenzung lautet daher (Brief vom 18.8.1916): »Mein Volk sind die Deutschen, niemand sonst. Die Juden sind für mich ein deutscher Stamm, wie Sachsen, Bayern oder Wenden ... Für mich entscheidet sind für die Zugehörigkeit zu Volk und Namen nichts anderes als Herz, Geist, Gesinnung und Seele. In diesem Empfinden stelle ich die Juden etwa zwischen die Sachsen und Schwaben; sie sind mir weniger nah als Märker und Holsteiner, sie sind mir vielleicht etwas näher als Schlesier oder Lothringer. Ich rede wörtlich nur von deutschen Juden.«<sup>30</sup> Und davor schon (Brief vom 23.1.1916): »Ich habe und kenne kein anderes Blut als deutsches, keinen anderen Stamm, kein anderes Volk als deutsches. Vertreibt man mich von meinem deut-

<sup>28</sup> Siehe Fußnote 16.

<sup>29</sup> Zitiert nach: Peter Berglar: Walther Rathenau. Seine Zeit – sein Werk – seine Persönlichkeit. S. 521.

<sup>30</sup> Walther Rathenau: Briefe. Bd. 1. Berlin 1926. S. 220.

schen Boden, so bleibe ich deutsch, und es ändert sich nichts. Du sprichst von meinem Blut und Stamm, selbst einmal von meinem Volk, und meinst die Juden. Mit ihnen verbindet mich das, was jeden Deutschen mit ihnen verbindet, die Bibel, die Erinnerung und die Gestalten des Alten und Neuen Testaments. Meine Vorfahren und ich selbst haben sich von deutschem Boden und deutschem Geist genährt. Und unserem, dem deutschen Volk erstattet, was in unseren Kräften stand. Mein Vater und ich haben keinen Gedanken gehabt, der nicht für Deutschland und deutsch war ...«<sup>51</sup> Und diese Einstellung teilt Rathenau mit vielen deutschen Weltkriegssoldaten jüdischen Glaubens, was sie in der NS-Zeit nach 1936/38 jedoch nicht mehr schützte ...

Unter derartig prägenden, allgemein vorherrschenden und unauslöschlichen Eindrücken und Überlegungen – sie kommen auch in einem Zeitungsartikel *Staat und Judentum* (1911) sowie in einer *Streitschrift zum Glauben* (1917) besonders explizit zum Ausdruck – stand also der junge Rathenau seit Mitte der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts u. a. auch hinsichtlich seiner eigenen Nietzsche-Rezeption, wovon wie gesagt zumindest bei ihm (1922) und Theodor Lessing (1933) als den dann bekanntesten jüdisch-nietzscheanischen Mordopfern der darauf folgenden Zeit, des mit allen Mitteln zur Herrschaft strebenden großdeutschen NS-Faschismus, hier in keiner Weise mehr abgesehen werden kann.

Nach diesen beiden vorangegangenen, einleitenden und hinführenden Teilschritten soll es nunmehr abschließend noch um einige ziemlich konkrete Belege für die unumstrittene Einflussnahme von Friedrich Nietzsche speziell auf das *gesellschafts-* und *kulturkritische* Denken von Walther Rathenau gehen. Von besonderem Interesse ist dabei weniger das ungeheure historisch-empirische Material, das dazu u. a. eben auch von Nietzsche durch Rathenau übernommen und verarbeitet wird, sondern vielmehr ein ganz bestimmter, durchgehender theoretisch-konzeptioneller Gesichtspunkt, der alle seine zeitkritischen Artikel, Essays und die schon mehrfach genannten drei größeren Schriften aus den Jahren 1897–1917 bestimmt. Und dieser betrifft eine eignartige, so offenbar auch schon für Nietzsche ganz charakteristische *dualistische Gedanken- und Begriffspolarität*, auf die schon kurz

51 Ebenda. S. 203.

verwiesen wurde. Sie entspringt natürlich nicht nur einer wahrlich inneren Zerrissenheit seines Denkens wie persönlichen Lebens, sondern hat wahrscheinlich auch etwas mit seiner vorangegangenen, wenn auch (selbst-)kritisch gesehenen naturwissenschaftlich-technischen Ausbildung und Denkweise zu tun. Wie sich weit ausführlicher zeigen ließe, handelt es sich bei aller historischen Materialfülle sowie Lebendigkeit und Anschaulichkeit seiner Sprache, Wortwahl und Begrifflichkeit – weit stärker als bei Nietzsche, – aber natürlich erst recht bei Rathenau – um überhaupt keine philosophisch-dialektische Entwicklung und auch nicht um eine wirkliche konkret-historisch-soziologische Erklärung irgendeines entscheidenden zeitdiagnostischen Problems oder *kulturkritischen* Sachverhaltes.

Bei aller klar durchdachten Stoffgliederung seiner größeren Schriften und einer bewundernswerten, journalistisch-essayistischen Meisterschaft der Sprache unterliegt Rathenau jedoch letztlich einer ähnlichen Verwilderung oder *Fluktuanz* seiner philosophischen Begrifflichkeit, was uns wiederum Thomas Mann an Nietzsche wie folgt zu verdeutlichen versucht: »Man muß ihn in seine Ingredienzien, seine in ihm streitende Teile zerlegen, um ihn zu verstehen. Sie heißen, bunt durcheinander aufgeführt: Leben, Kultur, Bewußtsein oder Erkenntnis, Kunst, Vornehmheit, Moral, Instinkt. In diesem Ideenkomplex dominiert der Begriff der Kultur. Er ist dem Leben selbst fast gleichgesetzt: Kultur, das ist die Vornehmheit des Lebens, und mit ihr verbunden, als ihre Quellen und Bedingungen, sind Kunst und Instinkt. während als Todfeinde und Zerstörer von Kultur und Leben Bewußtsein und Erkenntnis, die Wissenschaft und endlich die Moral figurieren, – die Moral, welche als Wahrerin der Wahrheit dem Leben ans Leben geht, da dieses ganz wesentlich auf Schein, Kunst, Täuschung, Perspektive, Illusion beruht und der Irrtum der Vater des Lebendigen ist.«<sup>32</sup>

Und bei Nietzsche selbst heißt es schließlich in »Menschliches, Allzumenschliches« unter der bezeichnenden, sicher auch Rathenau ungewein ansprechenden Zwischenüberschrift »*Reaktion gegen die Maschinen-Kultur*«: »Die Maschine selber ein Erzeugnis der höchsten Denkkräfte, setzt bei den Personen, welche sie bedienen, fast nur die

<sup>32</sup> Thomas Mann: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung. S. 18.

niederer, gedankenlosen Kräfte in Bewegung. Sie entfesselt dabei eine Unmasse Kraft überhaupt, die sonst schlafen läge, das ist wahr; aber sie gibt nicht den Antrieb zum Höhersteigen, zum Bessermachen, zum Künstlerwerden. Sie macht tätig und einförmig – das erzeugt aber auf die Dauer eine Gegenwirkung, eine verzweifelte Langeweile der Seele, welche durch sie nach wechselvollem Müßiggange dürsten lernt.«<sup>53</sup> Mit diesen beiden (indirekten u. direkten) Belegen zu Nietzsche haben wir nun bereits einen unmittelbaren Zugriff zu einem der entscheidenden Hauptgedanken der Rathenauschen Kultur- und Geschichtsphilosophie sowie Zeitdiagnose in der Gestalt eines *polaren Grundschemas* umrissen: Zur *Mechanik des Geistes* und/oder *Vom Reich der Seele*, so ist jedenfalls seine, von ihm selbst stets als das philosophische Hauptwerk angesehene Zeitkritik von 1913 überschrieben. Diese für Nietzsche *wie* für Rathenau also gleichermaßen charakteristische Gegensätzlichkeit-Polarität-Zerrissenheit von Mechanisierung, Technik, Wissenschaft und Rationalität auf der einen Seite sowie Kunst, Leben und Seelenhaftigkeit auf der anderen ließ sich durch einen größeren Zitatenvergleich hinreichend belegen, worauf hier aber verzichtet werden kann.

Die wohl am eindeutigsten von Nietzsche abgehobene und aufs menschliche Leben und Wesen direkt bezogene *Begriffsgegensätzlichkeit und Denkpolarität* ist ohne Frage die vom sogenannten schwachverzwecten *Furcht-Menschen* oder/und stark-zweckfreien *Mut-Menschen*, die als solche bereits in einem früheren »Zukunft«-Essay (1904), überschrieben mit *Von Schwachheit, Furcht und Zweck*, grundsätzlich konzipiert worden war<sup>54</sup>. Hierbei handelt es sich nun um eine weitere, umfassende anthropologisch-psychologische Grundlegung der Rathenauschen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie sowie seiner späteren, darauf beruhenden kulturkritischen Zeitdiagnosen von 1912/17. Wie schon zuvor bei Nietzsche in einer Zeit großer historischer Umbrüche wie persönlicher Krisen nach 1870/71, so widerspiegeln auch Rathenaus vorweltkriegliche Zeitanalysen von 1912/13 zugleich auch die lebensindividuelle Zerrissenheit ihres Autors Wal-

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches (II/40). Werke in 2 Bänden. Bd. 1. Leipzig 1950. S. 186.

<sup>54</sup> Zuletzt wieder veröffentlicht in: Walther Rathenau: Von Schwachheit, Furcht und Zweck. In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Berlin 1918. S. 9ff.

ter Rathenau: d .h. seine ihm immer fragwürdiger werdende persönliche Existenz und die gesellschaftliche Wirklichkeit sind es, die da mit zur Kritik anstehen. Es ist ein quälender »Widerstreit der Seele« – ebenso wie des Verstandes – der ihn zwischen seiner erwiesenen literarisch-künstlerisch Veranlagung (der folgend, er sich immer wieder versucht) und einer tatsächlich praktisch zu realisierenden wissenschaftlich-technischen Tätigkeit und Lebenswirklichkeit umtreibt. Er ist als Person ständig zeitlich und gedanklich hin-und-her gerissen zwischen einem, unentwegt streitbare Artikel und Bücher diktierenden Autor und einem hundertfach aufsichtsratsführenden, stets autoritär entscheiden müssenden Industriemagnaten; und wie sein Freund Maximilian Harden schwankt er zwischen heldenhaft-heroischer Bismarck-Verehrung und angewiderter Kaiseruntertänigkeit. Schließlich wird er innerlich zerbrochen und äußerlich erschlagen durch jenen ursächlichsten Konflikt von überkommener, belastender und nie bewältigter »stammesgeschichtlicher Judenheit« (A. Zweig) und einem aktuellen, oft übertrieben herausgekehrten, aber real gelebten und vertretenen »geistesgeschichtlichen Deutschtum«. Nicht zuletzt belastet ihn sein ständiges Hin-und-Herfahren zwischen seiner öffentlich-repräsentativen, großbürgerlichen Berliner Grunewaldvilla und seinem privat-kleinlichen, königlich-preußischen Schlösschen (Bad) Freienwalde und was sonst noch aus all seinen Biographien, dem unübersehbaren Briefwechsel und vielen Gesprächsprotokollen zu entnehmen wäre.

Das alles zusammen genommen und als seinen ganz persönlichen Hintergrund mit unterstellt, ist für Rathenau eine totale *Mechanisierung* (Industrialisierung, Technisierung, Bürokratisierung, Organisation, Ökonomisierung, Terminisierung usw.) des gesamten neuzeitlichen Lebens, ja der Modernen überhaupt, merkwürdigerweise zugleich verbunden mit einer, allerdings allein von ihm als so entscheidend angesehenen eigenartigen *Entgermanisierung* (Rassenvermischung, Vermassung, Urbanisierung, Internationalisierung usw.).<sup>35</sup> Es ist nicht notwendig, hier weiter auf diesen sehr abstrakt-konstruierten, denk- und begriffspolaren Gegensatz der Rathenauschen stark kulturkritischen Zeitanalyse des damals gerade angebrochenen 20.

<sup>35</sup> Siehe Walther Rathenau: Der Mensch im Zeitalter der Mechanisierung und Entgermanisierung. In: Zur Kritik der Zeit. Berlin 1912. S. 95ff.

Jahrhunderts weiter im einzelnen einzugehen. Vielmehr geht es uns um sein eigentlich dahinter stehendes, unausgesprochen wiederum ganz Nietzsche verwandtes, gebrochenes philosophisches Selbstbewusstsein. Erst 1929 wurde in den gesammelten Schriften Band 4 unter der offensichtlich nachträglich etwas verkürzten Zwischenüberschrift *Zur Kritik der Moral* ein kürzeres Artikelmanuskript aus dem Jahre 1905 veröffentlicht, das als eine entscheidende geistige Brücke zu Nietzsches bekannten, ganz analogen Bestrebungen angesehen werden kann. Genauer besehen ist natürlich eine *Kritik der christlichen Moral* gemeint, wie es nach einer früheren Originalüberschrift bei Rathenau in seinen »Reflexionen« von 1908 heißt.<sup>56</sup>

Ganzheitlich unterstellt wird von ihm zunächst, dass der Geist »ein dreifaches Gebiet umschließt: Dogma, Weltanschauung und praktische Moral«, deren Wirkung »auf die Welt des Glaubens, des Denkens und des Handelns« wiederum drei »Lebensfunktionen« entsprechen. Sicherlich bedurfte es nicht der sonderlichen Belehrung durch Nietzsche, um den Kern der christlich-abendländischen Moral auf ihren tatsächlichen jüdisch-orientalischen Ursprung zurückzuführen, weswegen Rathenau auch erklärt: »Betrachtet man nun das Handeln der abendländischen Menschen, so muß man erkennen, daß es nur im Sinne der Barmherzigkeit den Einfluß der evangelischen Lehre merklich aufweist; Barmherzigkeit aber ist nicht eine spezifisch christliche, sondern eine generell orientalische Tugend.« Jedoch darin besteht nun das Problem und die eigentlich zu kritisierende Situation, die Rathenau beklagt: »Die persönlichen Lehren Christi: Demut, Feindesliebe, Unweltlichkeit werden nirgends befolgt. Vielmehr ist es im gesamten Abendlande Sitte, sich mit seinem Nächsten nicht zu befassen, gegen Feinde vorzugehen, das Leben auf die Sorge für den kommenden Tag zu stellen, den, der einen auf den rechten Backen schlägt, niederzuschießen und die geistig Armen als minderwertig anzusehen. Freilich wird die Diskrepanz zwischen Lehre und Handlung von einzelnen zeitweise mit Betrübniß empfunden, aber dies Gefühl bleibt ohne wesentlichen Einfluß auf die fernere Lebensführung, während andere, weltlichere Sorgen: Liebeskummer, Zurücksetzung, Verluste, oftmals ernste und folgenschwere Entschlüsse wecken.«<sup>57</sup>

56 Walther Rathenau: Reflexionen. Leipzig 1908. S. 24.

57 Walther Rathenau: Zur Kritik der Moral. In: Gesammelte Schriften. Bd. 4 (Reflexionen und Aufsätze). Berlin 1929. S. 257f.

Welches sind nun aber, so fragt Rathenau ganz folgerichtig weiter, die eigentlichen Grundlagen, »welche (die) Moral des Abendland(es) beherrscht, da es die christliche nun einmal nicht ist«, und er kommt – wie Nietzsche zuvor – zu einem ganz und gar säkularisierten, psychologisch-anthropologischen Resultat, wonach »die bestehende Moral heute wie vor Jahrtausenden auf der *Polarität von Mut und Furcht* beruht. Mut ist Tugend, Furcht ist Laster. Dies kommt am klarsten zum Bewußtsein, wenn man die Vergehungen klassifiziert: Verbrechen der Gewalttätigkeit können Bewunderung erwecken, Verbrechen der Tücke und der Roheit lösen stets Verachtung aus. Hinterlist, Heimlichkeit, Trug u. Rohheit aber sind Produkte der Feigheit. Der *Mutige* fordert den ebenbürtigen Gegner zu gleichem Kampfe, versteckt sich nicht, verheimlicht nichts und greift keinen Wehrlosen an. Von allen Tugenden erweckt nur Mut aufrichtige Begeisterung. Vorzüge, an denen auch *Furchtsame* teilhaben können: Güte, Fleiß, Geduld, Besonnenheit, Demut finden verstandesmäßige Anerkennung und lassen kalt. Lüge und Unaufrichtigkeit sind Kennzeichen des *Furchtsamen*; Treue und Aufrichtigkeit sind die steten Begleiter des *Mutes*.«<sup>58</sup> Wie man sieht, kommt auch Rathenau aus dem traditionell gutbürgerlichen Psycho-Moralisieren nicht hinaus!

Unübersehbar tritt uns mit Rathenaus begrifflich-terminologisch sehr komplexer, weil zugleich anthropologisch-psychologisch-moralisch gebündelter *Polarität von Mut und Furcht* bzw. *Mutigen und Furchtsamen* oder *Mut- u. Furchtmenschen* usw. Nietzsches allbekanntes, natürlich ebenso abstrakt-allgemeines / dualistisch-unvermitteltes *Begriffsgegensatzpaar* »*stark-schwach*« bzw. auch »*hart und weich*« usw. entgegen.<sup>59</sup> Man muss hier nichts sogleich ideologiekritisch als »biopsychologisiert« überbewerten, aber auch nichts geistvoll-literarisch oder rein hermeneutisch hinwegreden wollen: mit oder ohne Nietzsche ist und bleibt dies eine ziemlich unhistorische und eigentlich nichtssagende sozialwissenschaftliche Einteilung der Menschheit. Sie hat z. B. überhaupt nichts mehr mit Hegels vorangegangener, frühbürgerlich-revolutionsphilosophischer und entwicklungsge-

<sup>58</sup> Ebenda. S. 258. (Hervorhebung – H.-C. R.)

<sup>59</sup> Es sei nur daran erinnert, daß Nietzsche die 1887 in zweiter Auflage erschiene »Fröhliche Wissenschaft« ausdrücklich mit dem Ausruf überschrieb: »Wir Furchtlosen«!



schichtlicher Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik aus der »Phänomenologie des Geistes« (1807) zu tun, geschweige denn mit einer konkreten sozialökonomischen, soziologischen oder historischen Analyse eines Karl Marx (u. a. vermittelt seiner arbeitsbezüglichen Entfremdungstheorie). Und die Ideen von Max Weber oder auch Werner Sombart, Ferdinand Tönnies und Georg Simmel (neben sonstigen zeitgenössischen »Rassentheorien« oder des Spenglerschen »abendländischen Kulturuntergangs«) sind Rathenau sicher auch nicht gänzlich unbekannt geblieben.

Bei Rathenau nehmen obige *dual-polar-schematischen Gegensätzlichkeiten* und Zuordnungen schließlich auch noch – gewollt oder ungewollt – einen direkt rassenkundlichen (um nicht zu sagen rassenideologischen und rassistischen) Charakter an, wenn zuallerletzt, scheinbar völlig unreflektiert drauflos, von ihm z. B. »völkisch-germanisch« bzw. »arisch-nordisch« einfach mit blauäugig, groß und hellblond sowie »orientalisch« bzw. »kleinasiatisch« mit dunkel, klein und kraushaarig usw. identifiziert und damit natürlich von vornherein überhaupt nicht ideologisch wertungsfrei, ja wie dann auch geschehen, in kommender profaschistischer Manier schlicht zueinander geordnet sind.

Im 1904 in Hardens »Zukunft« veröffentlichten Aufsatz *Von Schwachheit, Furcht und Zweck* folgt Rathenau m. E. am vordergründigsten, bis in die abgehackte aphoristische Wortwahl und Ausdrucksweise hinein, der bekannten nietzscheanistischen (»lebens-philosophischen«) Neube- bzw. »Umwertung« der bisherigen Menschheitsgeschichte. Und was das »Jüdisch-Nietzscheanische« dabei betrifft, so hört man auch hier (trotz des gerade selbst zurückgezogenen »Judenpamphlets« *Höre, Israel!* – es war 1897 übrigens anonym unter der bezeichnenden »Nietzsche-germanisierenden« Namensumwandlung »Hartenau« statt Rathenau erschienen!) deutlich eine, ebenfalls mit Nietzsche übereinstimmende Kritik an der »jüdischen« Religion, Mentalität und Rasse als dem eigentlichen historisch-systematischen Hintergrund der euro-abendländischen Christenheit bzw. christlich-abendländischen Moral heraus.

Zu diesen, ideologisch wahrlich maßgeschneiderten Zitaten seiner m. E. am unmittelbarsten und weitgehensten von Nietzsche abgehobenen, begrifflich-terminologischen *Grundpolarität mutvoll-stark* oder *furchthaft-schwach* argumentiert Rathenau nun, dass die alten Kate-

gorien bzw. Bezeichnungen der vormals klassischen vier Temperamente nur »willkürliche Gebietstrennungen« des menschlichen Wesens herbeiführen, nicht aber seine Grundfesten als »organische Schöpfung« freilegen würden. Er sieht diese daher weit grundsätzlicher erstellt in der *Polarität* bzw. *Dualität* von *Mut und Furcht*; – diese seien aber nicht bewusstseinsmäßiger Art als Ergebnis des Denkens aufzufassen, »sondern vielmehr (als) *mutvoll oder furchthaft* gefärbte Willensanstrengung(en), die Neigung zur Abwehr, zur Flucht. Mit anderen Worten die *gewaltige Gegensätzlichkeit*, welche die gesamte Schöpfung durchquert, die den Granit gegen den Ton, den Dornstrauch gegen die Mimose, das bewerte Tier gegen das flüchtige Tier in Kontrast setzt. In diesem Sinne sind *Mut und Furcht die gegensätzlichen Urelemente der menschlichen Seelenstimmung*; unbeeinflusst vom Erlebnis, unabhängig vom Denken und Wollen, vom Glauben und Wissen. Die Stimmungen beherrschen von der Geburt bis zum Tode das Leben der Menschen, Völker und Rassen; und könnte sich der Geist mit Deutlichkeit in frühere tierische oder vegetative Existenzen versetzen, so würde er die gleiche *Polarität des Grundempfindens* in diesen einfacheren Seelen wiedererkennen.«<sup>40</sup> Soweit also Rathenau zeitbedingte, eindeutig sozialdarwinistische Sicht der menschlichen Existenz und Geschichte; seine aufgezeigte Kulturkritik findet natürlich hier ihre geschichtsmetaphysische bzw. »anthropologische« Grenze!

Und Rathenau fährt fort: »*Mut kommt aus Stärke, Furcht aus Schwäche*. Die Wehr des *Starken ist Kraft und Zuversicht*, die Wehr des *Schwachen ist Furcht und Flucht*. Die Furcht lehrt ihn Gefahren verhüten, indem sie seinen Blick vorausschauend in die Zukunft richtet. Vorausschauende Furcht ist Sorge; auf Sorge und Hoffnung gründet sich der Aufbau des Geistes, der die Gegenwart verläßt, um in der Zukunft zu leben. Da nun aber der Geist seine Stimmungen und Empfindungen verwirklichen muß, um sie zu begreifen und zu besitzen, so schafft der Sorgen- und Hoffnungsvolle sich Vorstellungen, die im Künftigen liegen, denen er, als vermeintlichen Ruhepunkten seines Wollens, mit allen Kräften des Denkens zustrebt. – Diese Vorstellungen heißen Zwecke, und so wird, im Stande des Denkens, aus dem Furchtmenschen

<sup>40</sup> Walther Rathenau: Von Schwachheit, Furcht und Zweck. S. 12f. (Hervorhebung – H.-C. R.)

der Zweckmensch: *Schwachheit, Furcht und Zweck ist die Stammtafel seines Geistes.*«<sup>41</sup>

Rathenau entfacht also ein wahrlich sprachlich-terminologisches Feuerwerk anthropologischer bis psychoanalytischer Bestimmungen zur ständig wechselnd-gleichbleibenden Bezeichnung dieser einzigen, von ihm als allein und unabänderlich vorausgesetzten *willensmetaphysischen Polarität des menschlichen Wesens*. Welthistorisch gesehen kennzeichnen den Furchtmenschen schließlich nur noch Sklaverei-Knechtschaft-Unterdrückung-Gehorsam. »Freilich kennen auch Starke die Abhängigkeit, die aber nicht Knechtschaft der Furcht, sondern Gefolgschaft der Treue ist [...] Die beiden Kardinaltugenden: die Tugend der *Zweckhaften ist Barmherzigkeit*; die Tugend der *Zweckbefreiten ist Mut*, dessen Spiegelbild Ehre heißt.«<sup>42</sup> Und wiederum gibt Rathenau dieser seiner Analyse mit Nietzsche eine gewisse religionskritische Nuance, indem er biblisch vom »Kainszeichen der Furcht« spricht, worüber »die Schrift« nichts weiß und die »Schriftgelehrten« schweigen; in der Fassung von 1904 (»Die Zukunft«) und 1908 (Band »Reflexionen«) stand da noch ganz selbstverständlich Thora und Rabbiner!

Rathenaus nietzscheanische Geschichtsphilosophie sieht nun zusammengefasst unter dem Stichwort *Historie* wie folgt aus: »*Alle Geschichte ist ein Kampf der Klugen gegen die Starken*. Wo die Starken auftraten, da wurden sie Herrscher, und wo sie herrschten, da mußten sie langsam, unmerklich und unausbleiblich der Maulwurfsarbeit ihrer schwachen und klugen Hörigen erliegen. Zähigkeit, schmachvolle Geduld, stets neu sich erzeugende Überzahl an Gehorsam ...«. Und weiter so: »[...] Herrscherkraft, Zusammengehörigkeit, Adelsgefühl und Erblichkeit der Tradition war die Rüstung der Starken. Wo die *Starken* herrschen, da gilt Zucht, Tüchtigkeit und Unkultur; und wo die *Schwachen* regieren, wuchert Schwätzer- und Tribunenherrschaft, Korruption und Genußsucht. Das Regiment der Starken stürzt, sobald es den Unterdrückten gelungen ist, die Atmosphäre des Geistes mit ihrem Hauch zu erfüllen: so fiel Rom nach dem Aufstieg des Christentumes, Frankreich nach dem Zeitalter der Aufklärung.«<sup>43</sup>

41 Ebenda. S. 13f. (Hervorhebung – H.-C. R.)

42 Ebenda. S. 25. (Hervorhebung – H.-C. R.)

43 Ebenda. S. 32 (Hervorhebung – H.-C. R.)

Was, so fragt man sich, bedeutet das alles nun aber für die damalige unmittelbare Gegenwart? Und Rathenau antwortet (1904): »Heutzutage ist die Welt der Abenteurer und Gefahren, der Kämpfe und Eroberungen, der Tapferkeiten und Herrschgewalten zerronnen. Unsr Welt ist eine Produktions-Vereinigung, eine Werkstatt, ein *Mechanismus*«<sup>44</sup>, womit sich der Kreis zu seinem späteren philosophisch-erkenntnistheoretischen Hauptwerk »*Zur Mechanik des Geistes*« von 1915 wieder schließt! Die Mechanisierung als universellster Ausdruck von Zwecksetzung und Furchtsamkeit oder ein kommendes, gänzlich zweckfreies »Reich der Seelen« – eine seelenmetaphysische Utopie, der Rathenau anhängt –, darin scheint also nun für ihn das weltgeschichtliche Schicksal bzw. die alleinige Alternative der Menschheit zu bestehen.

In *Furcht und Mut* glaubt Rathenau schließlich mit seinem entscheidenden Ideengeber Friedrich Nietzsche die Wurzeln allen menschlichen Fühlens und Wollens, Denken u. Handelns zu sehen; sie scheiden und polarisieren, nun allerdings nicht mehr »ideologisch-klassenkämpferisch«, aber dafür umso abstrakt-naturgeschichtlicher die Erden-Menschen in gänzlich entgegengesetzte »Lager« und Gruppierungen, wie wir sahen. »Den *Furchtmenschen* zeichnete er als ein rechenhaftes, zerquältes, begierdebedürftiges, zweckhaftes Geschöpf, ruhelos eitlen Glücke nachjagend, unfrei, ein Gefangener seines Dämons Intellekt. Ihm stellte er den selbstbewußten, sinnenfrohen, ehr- und opferfreudigen *Mutmenschen* gegenüber«, »ganz voller zweckentobener Seelenhaftigkeit« usw. usf.<sup>45</sup>

Unermüdlich und immer wiederkehrend referiert und erläutert Rathenau uns dieses polar-dualistische (metaphysische) Grundschema seiner *Zeit- und Kulturkritik*, schließlich angewendet auf alle nur erdenklichen Seins-, Denk- und Lebensbereiche unserer Moderne. In seinen schon fast blumenartig (»Astern und Georgien«) ausgeschmückten, ebenfalls nietzscheähnlichen Spruchweisheiten heißt es u. a. unter Nr. 14: »Der Inbegriff aller Tugenden der bisherigen Welt von Kraft und Mut. Nichts ist so schmerzlich als die Erkenntnis, daß diese überflüssig werden. An ihre Stelle tritt Energie und Verstand. Wird wenigstens die Schönheit als Tugend erhalten bleiben?« Und unter Nr.

44 Ebenda.

45 Walther Rathenau: Schriften (Auszüge) mit einem Beitrag von Golo Mann. Berlin 1965. S. 126. (Vorwort zum Abschnitt »Sein Philosophieren« von Günther Jenne.)

16 wird schließlich parolenhaft-apodiktisch festgeschrieben: »Zwei Menschentypen ringen gegenwärtig miteinander: *Die Rasse der Instinktiven und die Rasse der Intellektuellen*. Sie begegnen sich in allen Ländern und Zonen. Die einen Träger der alten Tugenden, die anderen Pioniere der neuen. Die einen stolz, mutig, leidenschaftlich, gesinnungsvoll, grausam, nervös, edelmütig, schön, geistig träge, phantasievoll – die anderen kalt, weichlich, klug, geistig energisch, phantasielos, gutherzig, phlegmatisch, medisant, gesinnungslos. Der erstere Typus meist unter Aristokraten: treu, loyal, untertänig; der andere unter Plebejern: rebellisch, liberal, unzuverlässig. Unsere Sympathie ist heute noch ganz auf der Seite der Instinktion. Kein Romanheld ist etwas anderes als die Verkörperung dieses Typs. Aber leider! Der Sieg ist den anderen gewiß, und so werden sie zu Fossilien werden, wie ein Franzose sagt. – Die Mischung beider Typen konstituiert das Genie.«<sup>46</sup> Ja, was soll man nun zeitdiagnostisch bzw. kulturkritisch gesehen mit derartigen nietzscheanistischen »Spruchweisheiten« noch ernstlich anfangen?

Und in einem *Skizzenbuch einer griechischen Reise* (1906) lesen wir – nach dem schon erwähnten Nietzsche nachfolgenden *Gegensatzpaar Mechanik und Seele* – nunmehr fixiert als *Gegensatz Seele und Verstand*: »Die Kräfte der Seele sind dreifach: Phantasie, Liebe, Ehrfurcht. Im Kampfe mit dem Verstande siegt die Seele. *Die Seele ist zweckfrei, der Verstand zweckhaft.*«<sup>47</sup>

Bis in ein sogenanntes *Grundgesetz der Ästhetik* (1900–1908) wird schließlich diese Polarität als ein *Gegensatz von Kunst und Erkenntnis* bzw. von zweckhafter Wissenschaft und zweckfreier Kunst fortgeschrieben: »Natur- und Kunstempfindung ist Ahnung des Unbewussten, des Gesetzmäßigen und also des Göttlichen; ihr Wesen ist transzendent. *Erkenntnis ist dem Wesen der Kunst entgegengesetzt*; daher kann Kunst niemals lehrhaft, mitteilend oder moralisierend sein. Ihr Kampf liegt in dem Verhältnis zum Zufälligen, dessen sie bedarf, um sinnlich und körperhaft zu werden, und dessen sie sich erwehren muß, um göttlich zu bleiben. *Kunst schafft und beseligt, Erkenntnis ordnet und besänftigt*. Der Wissenschaft ist Ahnung mit Unklarheit

46 Walther Rathenau: Nachgelassene Schriften. Ergänzungs-Band 2. S. 169f. (Hervorhebung – H.-C. R.)

47 Ebenda. S. 171. (Hervorhebung – H.-C. R.)

gleichbedeutend und daher zuwider, sie verlangt deutliche Frage und entschiedene Antwort. Sie verflüchtigt das Sinnliche zum Begriff und erledigt das Zufällige als Sonderfall. Sie verschmilzt den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Welt wieder zu löslicher Einförmigkeit und kristallisiert daraus die farblose Formel. Auch sie betrachtet das Gesetz; aber ihr Anschauen der Gottheit ist zweckhaft, denn sie will ihr Geheimnis. Das Wesen der Kunst aber ist, wie das der Natur und der Gottheit selbst, zweckfrei.«<sup>48</sup> Das wiederum ist sicher nicht ohne stimmige Einsicht besprochen und verdeutlicht!

In den sogenannten *Ungeschriebene(n) Schriften* (1907) nimmt diese einmal so festgeschriebene und daher immer nur ständig weiter ausgemalte Gegenüberstellung sogar noch folgende stichpunktartige bzw. fast versgestaltete Textform an: »Blick fürs Wesentliche, Bewunderung, Vertrauen, Wohlwollen, Phantasie, Selbstbewußtsein, Einfachheit, Sinnenfreude, Transzendenz.« Diese Eigenschaften begleiten und charakterisieren den *Adel der Seele* und werden einer *Herrenmoral* bzw. *Herrenrasse* zugeordnet. Im Gegensatz sind dazu die Neigungen von *Sklavenseelen*, welche er letztlich auch an sich selbst bekämpft, gesetzt: »Freude an der Neuigkeit, Kritiklust, Dialektik, Skeptizismus, Schadenfreude, Sucht zu glänzen, Geschwätzigkeit, Verfeinerung wie Ästhetizismus.« Doch auch diese erbärmlich-dekadenten Eigenschaften und Merkmale gehören einer *Sklavenrasse* bzw. *Sklavenmoral* an.<sup>49</sup> Hiermit ist Rathenau offenbar am vollständigsten bei Nietzsche angelangt. Aber es hätte sicher wenig Sinn gehabt, sie beide ganz vordergründig vereinfachend, derartig in Beziehung zu setzen, also genau damit unvermittelt zu beginnen!

Abschließend noch eine unausweichliche, für mich jedoch erklärterweise immer noch unmittelbar zum Thema gehörende Nachbemerkung, Rathenaus spätere Mörder betreffend: Man kann sicherlich nicht davon ausgehen, dass die beiden so soldatischen »blonden Offiziere«, die unseren damaligen ersten deutschen Außenminister Walther Rathenau am 24.06.1922 in der Berlin-Grunewalder *Königsallee* regel-

<sup>48</sup> Walther Rathenau: Von Schwachheit, Furcht und Zweck. In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. S. 68. (Hervorhebung – H.-C. R.)

<sup>49</sup> Ebenda, S. 218/19; siehe hierzu auch Harry Graf Kessler: Walther Rathenau. S. 66.

recht terroristisch in seinem offenen Wagen hinrichteten, schon das handgreiflich-kriegsgemäße Krönersche Nietzsche-Spruchbändchen *Schwert des Geistes. Worte für den deutschen Kämpfer und Soldaten* (es erschien wohl tatsächlich erst 1940) gelesen hatten. Sein Schwesterlein »Lieschen« hatte aber schon 1915 verlauten lassen, dass »dieser Krieg zeigt – Belgien und Frankreich waren gerade wie von einer Sturmwelle überrollt worden –, wie tief die Lehre meines Bruders *werdet hart* schon gewirkt hat«<sup>50</sup>. Das damals neu-ewige deutsche Reich Adolf Hitlers (ausgerechnet symbolisch gestärkt durch den von »Zarathustras Schwester« überreichten Spazierstock an den groß-deutschen »Führer«, des »Geistesbruders« Nietzsche) jedenfalls hat den beiden, nunmehr immer heldenhafter werdenden antijüdischen Mördern – die da eben nicht nur versmäßig-verbal, sondern mörderisch herumbrüllten: *Knallt ab den Walther Rathenau, die gottverdammte Judensau*, sondern es auch am 22.6.1922 ebenso tatsächlich taten, nach 1933 umgehend ein würdiges Ehrengrab gegeben und darauf geradewegs folgende Worte des zur gleichen Zeit offiziell zum Namenspatron der erwürdigen Greifswalder Universität erklärten Ernst Moritz Arndt gesetzt: »Tu, was du mußt – sieg oder stirb und laß Gott die Entscheidung.«<sup>51</sup> Diese Zusammenhänge und Hintergründe sind sicher alle sehr widerwärtig und belastend, sie sollten aber trotzallem nicht verschwiegen werden.

<sup>50</sup> Zitiert nach Heinz F. Peters: *Zarathustras Schwester*. München 1983. S. 273.

<sup>51</sup> Zitiert nach: Walter Frank: »Höre Israel«. Harden, Rathenau und die moderne Judenfrage. S. 218.

KLAUS SCHUHMANN

Vom »falschen Propheten« zum  
 »echt-preussischen« Nietzsche –  
 Nietzsche-Kontroversen von  
 Tucholsky (1913) bis Tucholsky (1932)

Im Oktober 1913, auf dem Höhepunkt der 100-Jahr-Feier der Völkerschlacht, war in einer Berliner Tageszeitung eine Ankündigung zu lesen, die Kurt Tucholsky seinem aus diesem Anlass geschriebenen Gedicht, das »Die Schaubühne« am 16.10. veröffentlichte, voranstellte: »Otto Ernst wird im Choralinosaal zu Berlin drei Vorträge unter dem Gesamttitel: »Nietzsche, der falsche Prophet halten.«<sup>1</sup>

Dem folgte sein Gedicht »Zarathustra und Appelschnut« mit nachfolgendem Wortlaut:<sup>2</sup>

Nicht immer sind die Philosophen wohlgelitten,  
 Es gärt schon lang bei Otto Ernst Schmidten.

Die Volksschullehrerkneifergläser beben:  
 Dem toten Nietzsche wern wer det mal jeben!

Und selbst der Bart bleibt nicht ganz unbeteiligt –  
 man streicht ihn sich, wenn einem was entheiltigt.

Bei Nietzsche sind die Werke seine Kinder –  
 bei Schmidten sind sie's umgekehrt nicht minder.

Lenore, Wolf und Inge, Senta, Gerda  
 vermeiden Nietzsche, diesen Seelenmerder.

1 Kurt Tucholsky: Zarathustra und Appelschnut (Zeitungsnotiz). In: Kurt Tucholsky: Gesamtausgabe, Bd. 1. Texte 1907–1915. Reinbek 1997. S. 325.

2 Ebenda. S. 324.



Und überhaupt: das Leben ist so sonnig  
und voll Familienliebe und voll Honnich.

Ach Tiger, laß den Dichtervater laufen!  
Frißt du ihn auf, dann mußt du Cognac saufen.

Der eine peitscht die Schwäche als ein Laster,  
der andre duftet mehr nach altem Knaster.

Was nütze es, wenn der Mensch nach Höherm strebt:  
Das Große stirbt –  
Und so was lebt ...

Das alles bezog sich auf Otto Ernst als Dramen schreibenden und Romane verfassenden Schriftsteller, den Tucholsky offenbar zur Genüge kannte und – das Gedicht lässt keinen Zweifel daran – verachtete. Dass er von dessen Nietzsche-Vorträgen ebenso wenig Erfreuliches erwartete, ist dem Gedicht unschwer zu entnehmen.

Ein reichliches halbes Jahr später, noch vor Kriegsbeginn also, lagen diese Reden gedruckt unter dem selben Titel vor, mit dem sie zuvor angekündigt worden waren. Nun konnte nachgelesen werden, was zuvor in der Hauptstadt des wilhelminischen Kaiserreichs verlautbart worden war.

Das eindeutig gesetzte Adjektiv »falsch« im Titel des Buches gibt den Tenor vor, in dem diese Streitschrift verfasst wurde, und erlaubt es, nur Vorwort und Nachwort zu zitieren. Einleitend nämlich wird ausdrücklich betont, dass der Verfasser nicht als Philosoph das Wort nimmt, sondern als »ein deutscher Dichter und Schriftsteller«, der von sich sagt:

»Als solcher habe ich das Recht, eine Lehre kritisch zu beleuchten und abzulehnen, die dem deutschen Schrifttum mit unerhörter Tyrannei als allen berechtigt aufgezwungen werden soll. Als solcher habe ich aber noch weit mehr die Pflicht, eine Lehre zu bekämpfen, die nach meiner festen Überzeugung die Seele unseres Volkes, vor allem seiner Jugend, in steigendem Maße zu vergiften droht. [...] Ich bin in der modernen Literatur vielleicht die sichtbarste Inkarnation dessen, was unsere Nietzscheaner am tiefsten hassen: ich bin ein ent-

wicklungsfroher Schriftsteller mit einem Gewissen, bin Philister in dem Sinne, in dem es Goethe war, bin bewußter Goethephilister und will es ewig, ewig bleiben.«<sup>3</sup>

Und er blieb ein Nietzsche-Gegner auch dann noch, als einige der in seiner Streitschrift zitierten Nietzsche-Interpreten, gegen die seine Polemik gerichtet war, in den Wochen und Monaten nach dem Beginn des Ersten Weltkrieges den Philosophen für die Kriegspropaganda in ihre Dienste nahmen. In seiner Schrift »Nietzsche, der Kaiser und die Deutschen« fasste Ernst 1915 seine Gedanken so zusammen:

»In Summa: Mir scheint, es muß dabei bleiben, daß *wirden gegenwärtigen Krieg gegen eine Nietzscheanische Ethik führen*, gegen einen Amoralismus, der freilich den Iswolskis und Greys schon lange vor Nietzsche so beliebt gewesen ist wie bei den Borgias, und der gegenwärtig seinen gründlichsten Zusammenbruch erlebt.«<sup>4</sup>

Damit stellte er sich gegen die Schar jener Nietzsche-Kenner, die bei der nun einsetzenden ideologischen Mobilisierung ein ganz anderes Bild des »Ecce homo«-Verfassers zu zeichnen begannen, allen voran Elisabeth Förster-Nietzsche, die am 16. September 1914 im »Berliner Tageblatt« zu Wort kam und der nun einsetzenden »Deutschsprechung« (wie Franz Pfemfert diesen Vorgang bezeichnete) ihren Segen gab.<sup>5</sup>

Die geistige Vorarbeit dafür hatte (in der 453. Nummer des »Berliner Tageblatts«) Werner Sombart geleistet, auf den sich die Schwester Nietzsches nun berief, weil auch er nun behauptete, »daß echtes, bestes Preußentum in Friedrich Nietzsche steckte«. Selbst die Stoßrich-

3 Otto Ernst: Nietzsche der falsche Prophet. Leipzig 1914. S. III.

4 Otto Ernst: Nietzsche, der Kaiser und die Deutschen. Leipzig 1915. S. 33.

5 Dieser Publikation war bereits eine mit dem Titel »Nietzsche und der Krieg« in »Der Tag« (10.9.1914) vorangegangen, der weitere in anderen Zeitungen und Zeitschriften (»Der Neue Merkur«) nachfolgten, mit denen sich die Leiterin des Nietzsche-Archivs in die deutsche Kriegspropaganda einreichte. Auf Nietzsches Kriegererlebnis des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 war sie schon in legendenbildnerischer Absicht in ihrer Biographie »Das Leben Friedrich Nietzsches« (1904) eingegangen.

tung gegen die »Kaffeehausliteraten«, auf die schon Otto Ernst<sup>6</sup> mit dem Zeigefinger der Moral gewiesen hatte, brauchte Elisabeth Förster nur noch zu unterstreichen. Womit nebenbei auch gleich George Bernhard Shaw abgestraft wurde, der für dieses Preußentum das Kürzel »Potsdam« gebrauchte. Erst danach lässt die Herausgeberin der Nietzsche-Schriften das Beweiszitat folgen, worin von versäumter »gute(r) Schule« die Rede ist, die umso mehr durch eine »harte Schule« wettgemacht werden müsse: durch »harte Disziplin zur rechten Zeit«. Erst danach folgt die Textstelle, aus der – nach Förster-Nietzsche – der »echt-preußische Nietzsche« spricht:

»Die gleiche Disziplin macht den Militär und den Gelehrten tüchtig; und näher besehen, es gibt keinen tüchtigen Gelehrten, der nicht die Instinkte eines tüchtigen Militärs im Leibe hat. Befehlen können und wieder auf stolze Weise gehorchen; in Reih und Glied stehen, aber fähig jederzeit auch zu führen; die Gefahr dem Behagen vorziehen; das Erlaubte und Unerlaubte nicht in einer Krämerwaage wiegen; dem Mesquinen, Schlaunen, Parasitischen mehr fein sein, als dem Bösen. – Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und Befehlen.«<sup>7</sup>

Bis 1915 war die Zahl der an dieser »Deutschsprechung« publizistisch beteiligten Autoren schon so beträchtlich, dass Franz Pfemfert in seiner Zeitschrift »Die Aktion« diesen Vorgang öffentlich machte.

6 Zu diesem Behuf hatte Otto Ernst seinem Buch, das in einer ersten Auflage von 5000 Exemplaren auf den Markt kam, ein Schlusskapitel angehängt, das sich mit »Folgeerscheinungen des Nietzscheanismus in Kunst und Leben« beschäftigt. Darin heißt es: »Bei ganzen, großen Gruppen unserer Autoren findet sich ein – ich möchte sagen –: vernietzsches Denken und Fühlen; sie sind, wo sie als Gedankenträger auftreten, nicht mehr Philosophen, sondern nur noch Nietzscheosophen.« Kurioserweise (oder eher zum Beweis seiner These) druckte Ernst im weiteren Textverlauf ein Gedicht von Else Lasker-Schüler mit dem Titel »Leise sagen« ab, über das ein »deutsches Landgericht« aus »Anlaß eines Prozesses« wie folgt geurteilt hatte: »Der erste und unmittelbarste Eindruck, den der Leser aus der Lektüre dieses Gedichts gewinnt, ist das Gefühl absoluter Verständnislosigkeit«. Otto Ernst kommentierte dieses Urteil so: »Das Erfreulichste an diesem Urteil ist für mich, daß hier eine Laieninstanz frisch und unbefangen über ein literarisches Produkt urteilt und sich nicht für künstlerisch zuständig erklärt. Walte Gott, daß in Deutschland die Laien immer so klar und entschlossen ihre Meinung sagen!«

7 Elisabeth Förster-Nietzsche: Der »echt-preußische« Friedrich Nietzsche. In: »Berliner Tageblatt« vom 16.9.1914.

In der Person Pfemferts meldete sich eine linke Denkweise zu Wort, die schon seit einigen Jahren antiwilhelminisch (also gegen Autoritätsgläubigkeit gerichtet) und kriegskritisch (also pazifistisch) geprägt war: zuerst in der Wochenschrift »Der Demokrat«, dann in der von ihm gegründeten Wochenzeitung »Die Aktion«, die das Wort »Politik« im Untertitel führte. Allein seine am Vorabend des Ersten Weltkriegs publizierten Aufsätze zeigen, in welchem Sinn sich dieser Autor als Gesellschaftskritiker positionierte. Sie heißen: »Europas Wahnsinn«, »Die nationale Sozialdemokratie«, »Mars regiert die Stunden«, »Vom Patriotismus« und – 1915 veröffentlicht – »Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches«.

Dass Pfemfert ein Nietzsche-Kenner (aber kein Apologet) und ein vehementer Kritiker all derer war, die politisch und ideologisch auf den großen Krieg zusteueren, verbürgt die moralische Integrität und politische Glaubwürdigkeit seiner Polemik. Was aber jene Schriftsteller und Wissenschaftler bewog, sich der von der Schwester des Philosophen initiierten »Deutschsprechung« ihres Bruders anzuschließen, ist nicht allein damit zu erklären, dass sie den Philosophen nun mit anderen Augen lasen und – mit Nietzsche zu sprechen – auf eine »Umwertung der Werte« hinarbeiteten. Dem lag ein tief greifendes Umdenken zu Grunde, in dessen Verlauf sie ihr Verhältnis zu Deutschland neu bestimmten: nämlich positiv. Das heißt: nicht mehr darauf bedacht, die eigene Individualität gegenüber Gemeinschaften wie Vaterland, Nation und Volk als erstrangig zu behaupten, sondern sich als dem kriegführenden Vaterland zugehörig auszuweisen. Und das bedeutete mit Wort und Tat (durch freiwillige Meldung zum Kriegsdienst z. B.) an der geistigen Mobilmachung mitzuwirken. Pfemfert zählt nicht von ungefähr all jene Namen auf, die sich dafür empfohlen und – seiner Meinung nach – besser als Nietzsche geeignet hätten, diesen Dienst zu leisten:

»Habt ihr nicht die Gebrüder Hauptmann? Nicht Sudermann, Dehmel, Fulda, Wedekind? Nicht Haeckel, Harnack, Presbar und Bartels? Nicht Lissauer und Thomas Mann?«<sup>8</sup>

8 Franz Pfemfert: Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest. In: Die Aktion. Nr. 26/1915. Sp. 320.

Als Medium der »Deutschsprechung« ragte das »Berliner Tageblatt« heraus, aus dem Pfemfert – wie Karl Kraus in Wien – nur zu zitieren brauchte, um den patriotischen Auftrag der Einbürgerung Nietzsches bei den deutschen Patrioten zu veranschaulichen:

»Sombart trat vor, Professor, der ihn doch wohl mal gelesen haben kann, und garantiert uns, Nietzsche sei ›bestes Potsdam‹, ›echtes, bestes Preußentum‹ (Berliner Tageblatt). Von diesem Stichwort gerufen, unterstreicht Frau Elisabeth solche Behauptung (B.T., 16.9.14) und entreißt, energisch wie Sombart, den Bruder den verlumpten Caféhausliteraten. Mauthner, Fritz, Inhaber eines Rufes, raunt (B.T., 11.10.14) uns ins Ohr, Nietzsche sei heimlicher Bismarckianer und heimlicher deutscher Patriot gewesen [...] Viel haben wir erlebt [...] Doch diese Deutschsprechung Friedrich Nietzsches, diese Fabrikation eines Nietzsche-Deutschen (als Ergänzung zum Rembrandt-Deutschen), das, Freunde, ist ungefähr das Unbegreiflichste.«<sup>9</sup>

Pfemfert hat es nicht schwer, mit verbürgten Gegenzitaten aufzuwarten und antwortet auf die Nietzsche-»Legende« der beiden Kriegsbefürworter, indem er seinerseits Nietzsche zu Wort kommen lässt:

»Es gehört zu meinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten.«<sup>10</sup>

Und noch einmal, nun schon an Vaterlandsverrat grenzend, lässt er Nietzsche sagen:

»Ich glaube nur an französische Bildung und halte alles, was sich sonst in Europa ›Bildung‹ nennt, für Mißverständnisse, nicht zu reden von der deutschen Bildung ... Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren französischer Herkunft.«<sup>11</sup>

Pfemfert übersah freilich, dass kriegsbegeisterte Redakteure vor allem in Nietzsches »Zarathustra« fündig wurden, wenn sie – ebenfalls per Zitat – den Philosophen für ihre Zwecke einspannten. In der Zeitschrift »Kunst und Künstler« konnte man schwarz auf weiß lesen:

»Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen.

9 Ebenda. Sp. 321.

10 Ebenda.

11 Ebenda.

Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.«<sup>12</sup>

Was auch mit einem »guten Krieg« gemeint sein mochte, die Mehrzahl der deutschen Künstler und Wissenschaftler sah ihn so wie er im Aufruf der 93 Intellektuellen »An die Kulturwelt« (1915) unschwer entnommen werden kann.

Dieser publizistischen Übermacht konnte Pfemfert, der 1915 seine »Antinationale Sozialistische Partei« gründete, der nur einige wenige Schriftsteller namentlich angehörten, kaum Paroli bieten.

Dass die Schwester Friedrich Nietzsches auch dem in Weimar beheimateten Hermann Itschner als Herausgeber der »Nietzsche-Worte« zur Seite gestanden haben wird, kann daran bewahrheitet werden, wie der seine Textauszüge angeordnet hat: im 1. Teil unter der Überschrift »Zu Kampf und Sieg im Völkerringen«, im 2. Teil unter der Überschrift »Zu Kampf und Sieg bei uns selber«. Die Stichworte beim »Völkerringen« lauten: Wille zur Macht, Kriegerisches Zeitalter, Politik, Führer, Disziplin und Wir Deutschen.

Gleich im ersten Text (es handelt sich um einen Bericht über ein Gespräch, das Elisabeth Förster-Nietzsche mit ihrem Bruder über seine Erlebnisse im Krieg von 1870) führte, findet sich ein Ausspruch, der wie eine politische Handlungsanweisung für das Jahr 1914 anmutet: »daß der stärkste und höchste Wille zum Leben nicht in einem elenden Ringen ums Dasein zum Ausdruck kommt, sondern als Wille zum Kampf, als Wille zur Macht und Übermacht!«.<sup>13</sup>

Die Vereinnahmung Nietzsches für die geistige gehobene Kriegspropaganda und der Protest gegen sie, wie ihn die »Aktion«, die unter Militärzensur stand, dennoch zu Papier brachte (nun unter dem Titel »Ich schneide die Zeit aus«) markiert darüber hinaus die politisch-

12 Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. In: Kunst und Künstler. Jg. XIII. Heft III (Dezember 1914). S. 141.

13 Hermann Itscher (Hrsg.): Nietzsche-Worte. Weggenossen in großer Zeit. Leipzig 1915. S. 12.

Bei Anthologien wie der von Itscher herausgegebenen handelt es sich – wie auch bei der Ausgabe einzelner Werke von Nietzsche – um besonders hoch aufgelegte Editionen, die für die Front bestimmt waren. Steven E. Aschheim spricht in seinem Buch »Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults« von »mindestens 20.000 Exemplaren«, die »verteilt« wurden, während der »Zarathustra« in 150.000 »besonders haltbaren Kriegsausgaben« an die »Truppe« geliefert wurde.

geistigen Fronten, die sich unter den Intellektuellen innerhalb der deutschen Grenzen gebildet hatten: zwischen jenen, die wie Thomas Mann den Krieg als Verteidigung der deutschen Kultur und ihrer dem deutschen Wesen eigenen Werte ansahen und jenen, die sich wie Kurt Hiller<sup>14</sup> »Literaten« nannten und eine Waffe (der Kritik) ins Feld führten, die Heinrich Mann auf den Namen »Geist« getauft hatte und bei Kurt Hiller den Namen »Aktivismus« erhielt. Dem hatte Heinrich Mann ebenfalls 1915 mit seinem »Zola« überschriebenen Essay gedanklich zugearbeitet, indem er, wenn auch nicht namentlich, die kriegsbejahenden Schriften seines Bruders Thomas attackierte, der nun seinerseits daran ging, eine Verteidigungs- und Streitschrift zu verfassen, die jedoch erst 1918 als Riesenopus fertig vorlag.

Wurde die Kontroverse zwischen den Brüdern Thomas und Heinrich Mann mehr oder weniger verdeckt geführt (die »Betrachtungen« erschienen erst im letzten Kriegsjahr als Buch), konnte in der literarischen Öffentlichkeit dennoch mit Interesse verfolgt werden, wie sich zwischen 1916 und 1917 die Nietzsche-Kontroverse auf anderer Ebene fortsetzte.

An die Kriegskontroverse um Friedrich Nietzsches »Deutschsprechung« erinnerte 1919 zumindest dem Titel nach noch einmal der in der Schweiz lebende und keiner Nietzsche-Apologie verdächtige Hermann Hesse, der einer seiner Reden und Aufrufe den Titel »Zarathustras Wiederkehr« gab, vermutlich in der Erinnerung an die jungen Akademiker, die 1914 mit diesem Buch im Tornister in den Krieg gezogen waren. Hesse fragte nicht ohne Besorgnis seine jungen deutschen Adressaten:

»Wo ist denn dies Vaterland, wo ist sein Haupt, wo sein Herz, wo wollt ihr die Kur und Pflege an ihm beginnen? Wie? Gestern war es

14 Als Mitarbeiter von Pfemferts »Aktion« trat Kurt Hiller mit seinem polemischen Aufsatz »Vom Aktivismus« zwar erst 1917 in die Debatte ein, als er auf Thomas Manns in der »Neuen Rundschau« (1916) erschienenen Aufsatz »Der Taugenichts« replizierte (dieser Aufsatz ging dann gekürzt und verändert in das achte Kapitel von der »Betrachtungen eines Unpolitischen« ein), umso schärfer zog der die Trennlinien zwischen dem sich auf Nietzsche berufenden Verfasser der »Betrachtungen eines Unpolitischen« und denen, die sich seit 1916 um Hiller und seine Jahrbücher sammelten. 1917 erschien Hillers Polemik als Buch unter dem Titel »Taugenichts – Tätiger Geist – Thomas Mann« in Berlin als Buch-Broschüre.

noch der Kaiser, und war es das Weltreich, um das ihr bangtet, auf das ihr stolz waret, das ihr heilighieltet. Wo ist das alles heute hin?«<sup>15</sup>

Auch Heinrich Mann zog 1919 in seinem Aufsatz »Kaiserreich und Republik« die Bilanz der Weltkriegskatastrophe:

»Wenn im Jahre 1914 viele der Unseligen, die hinausgetrieben waren gegen eine mißverständene Welt, in ihren Tornistern den ›Zarathustra‹ getragen hätten, dann ist aus ihren Tornistern Lachen erschallt. Mit ihnen kämpfte, leider, kein Nietzsche. Er hat sie weder für wissend noch für adelig gehalten; ja über die aufgeopferten Geschlechter des Reiches hinaus hat er, höchst ungerecht, Deutschland verworfen, von je und für immer verworfen. Mögen Künftige es ihm verzeihen. Auch er stammte, woher das Reich stammte; die Zerrüttung des Zeitalters forderte auch ihn. Er sah nicht mehr klar, nicht hinweg, und hatte vergessen, daß das wahre Deutschland aller Zeiten ein geduldiges, einsichtsvolles, der Gerechtigkeit ergebenes Volk ist.«<sup>16</sup>

Es vergingen nahezu zwei Jahrzehnte, gemessen an Kurt Tucholskys erster Wortmeldung in Sachen Friedrich Nietzsche, ehe er sich ein letztes Mal, nun in der »Weltbühne«, mit kritischen Worten in eine nun schon Affaire zu nennende Angelegenheit einmischte. »Fräulein Nietzsche« titelte der Publizist seinen 1932 veröffentlichten Aufsatz, der wie folgt begann: »Kennen Sie Nietzschen?« fragt einer in der Komödie

15 Hermann Hesse: Zarathustras Wiederkehr. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Frankfurt am Main. S. 475.

Der ersten anonymen Ausgabe dieser Schrift hatte Hesse eine Art Vorwort beigegeben, in dem er sich auf die Zeit vor der »Deutschsprechung« Nietzsches von 1914 bezog: »Es gab einmal einen deutschen Geist, einen deutschen Mut, eine deutsche Mannhaftigkeit, welche sich nicht nur im Herdenlärm und der Massenbegeisterung äußerte. Der letzte große Geist dieser Art ist Nietzsche gewesen, und er ist, inmitten des damaligen Gründertums und der damaligen Heldengesinnungen in Deutschland, zum Anti-Patrioten und Anti-Deutschen geworden. An ihn will mein Ruf erinnern, an seinen Mut, an seine Einsamkeit. Statt des Herdengeschreis, dessen weinerliche jetzige Note um nichts lieblicher ist als während der ›großen Zeit‹ seine großmäulige und brutale es war, will dieser Ruf die Geistigen unter der deutschen Jugend an einige einfache, unerschütterte Tatsachen und Erfahrungen der Seele erinnern.« Folglich lautete Hesses Ratschlag am Schluss seines Rufes: »Ihr sollet Zarathustra nicht anbeten. Ihr sollet Zarathustra nicht nachahmen. Ihr sollet nicht Zarathustra werden wollen!«

16 Heinrich Mann: Kaiserreich und Republik. In: Essays. Bd. 2. Berlin 1956. S. 46.



›Sozialaristokraten‹ von Arno Holz. Es gibt Namen, die werden durch Hinzufügen eines einzigen Buchstabens komisch. Es ist wie die Möglichkeit einer magischen Rache; mit dem Namen Goethe kann man dergleichen nicht machen.«<sup>17</sup> Die Verballhornung des Namens steht in diesem Fall für die Veruntreuung des Nachlasses von Friedrich Nietzsche durch dessen Schwester, die – im Klartext formuliert – so auf den Punkt gebracht wird:

›Was hat das Nietzsche-Archiv mit Nietzsche getrieben! Das Archiv und seine Leute sind schuld daran, daß die Weltmeinung Nietzsche für einen deutschen Kriegsanzünder gehalten hat, zu welcher Auslegung allerdings die Verschwommenheit seiner Diktion beigetragen hat. Dieses Archiv ist ein Unglück.«<sup>18</sup>

Doch ging es dem Kritiker nicht allein um den »tiefen Gegensatz, der zwischen Nietzsche und seiner Schwester bestand und bestanden haben muß«, der sich bei der Verwaltung des Urheberrechts wieder zeigte, sondern auch um die Nietzsche-Gemeinde und den Philosophen selbst und um dessen »verlogene Unklarheit«, die sich in bestimmten Auskünften über seine Person finden, von denen Tucholsky eine zitiert:

›Von Ostern 1869–1879 war ich in Basel; ich hatte nötig, mein deutsches Heimatrecht aufzugeben, da ich als Offizier (reitender Artillerist) zu oft einberufen und in meinen akademischen Funktionen gestört worden wäre. Ich verstehe mich nichtsdestoweniger auf zwei Waffen: Säbel und Kanonen – und vielleicht noch auf eine dritte. [...] Auch ich bin, meinen Instinkten nach, ein tapferes Tier, selbst ein militärisches.«<sup>19</sup>

Diese Art der Selbststilisierung war dem »Weltbühnen«-Autor nicht nur deshalb zuwider, weil er sich als Pazifist bekannte, sein überfeines Gehör ließ ihn nun auch Töne in Nietzsches Texten vernehmen, die ihn politisch hellwach machten, weil »einige Analphabeten der Nazis« sich des »Ecce homo«-Autors zu bemächtigen begannen, die nach der Devise handelten: »Sage mir, was du brauchst, und ich will dir dafür ein Nietzsche-Zitat besorgen. [...] Für Deutschland und gegen Deutschland; für den Frieden und gegen den Frieden; für die

17 Kurt Tucholsky: Fräulein Nietzsche. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Reinbek 1987. S. 9.

18 Ebenda.

19 Ebenda. S. 12.

Literatur und gegen die Literatur – was sie wollen. Wir wollen aber gar nicht.«<sup>20</sup>

War es 1913 geboten, einen angekündigten Redner, der nach Berlin gekommen war, um Nietzsche als »falschen Propheten« zu denunzieren, in einem Gedicht zu verspotten, ging es 1932 zwar auch noch immer darum, gegen die Verfälschung Nietzsches Front zu machen, noch schwerer aber wog jetzt, dass im Verlaufe zweier Jahrzehnte offenbar geworden war, in welchem Maße die unterschiedlichen Äußerungen des Philosophen mit dazu beitrugen, dass er missbraucht oder manipuliert werden konnte. Den Grund dafür fand Tucholsky nun im Werk und der Person Nietzsches selbst, deren Ambivalenzen er wie folgt beschrieb:

»Ein großer Schriftsteller mit großen literarischen Lastern. Ein schwacher Mensch. Ein verlogener Wahrheitssucher: ein Freund der Wahrheit und ein Schwippschwager der Lüge. Ein Jahrhundertkerl, der in seiner etwas kokett betonten Einsamkeit gewaltige Prophezeiungen niedergeschrieben hat. Aber gerade das, um dessentwillen er heute so tausendfältig zitiert wird, gerade das kann ich nicht finden, dies eine nicht: Kraft nicht.«<sup>21</sup>

Dass es nicht »einige Analphabeten der Nazis« allein waren, die sich in der Folgezeit Nietzsches bemächtigten und ihn auf diese Weise zu einem »richtigen Propheten« machten, war nach Hitlers Aufstieg an die Macht nicht mehr zu übersehen. Es bestätigte sich, was schon in den Jahren der Weimarer Republik zu beobachten war, »daß sich durch den Ersten Weltkrieg die Anhängerschaft Nietzsches stärker ins deutschnationale Lager und auf die politische Rechte verschob«<sup>22</sup> wie Stephen E. Aschheim in seinem Buch »Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults« schreibt.

Die achtundachtzigjährige Elisabeth Förster-Nietzsche konnte Hitler nun mit seiner Gefolgschaft persönlich im Nietzsche-Archiv willkommen heißen und erneut aller Welt vor Augen führen, dass der »Wille« endlich zur »Macht« gefunden hatte.

20 Ebenda. S. 14.

21 Ebenda.

22 Stephen E. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart-Weimar 2000. S. 131.

Aschheim fasst diesen Sachverhalt zudem in Zahlen und nennt für die Zeit von 1918 bis 1935 550 Vereinigungen dieser Art, die über 550 Publikationsorgane verfügten.

WILLI BEITZ

## Nietzsche und Platonow oder vom langen Weg eines »Zarathustra«-Motivs

Es ist bekannt, daß Friedrich Nietzsche auch im Russland des 20. Jahrhunderts einer der wirkungsmächtigsten Philosophen war. Maria Deppermann als Kennerin dieser Materie spricht in ihrem Beitrag zum »Nietzsche-Handbuch« von einem »alldurchdringenden Einfluß auf die vorrevolutionäre Kultur des ›Silbernen Zeitalters‹ [d. h. der Zeit zwischen der Jahrhundertwende und 1917, W. B.] quer durch alle ideologischen Lager«, und sie bezeichnet Nietzsches Wirkung als eine der »Brücken« zwischen vor- und nachrevolutionärer Epoche.<sup>1</sup> Was das Thema Nietzsche und die Linke anbelangt, hat uns hier auch das Buch des Bielefelder Slawisten Hans Günther: »Der sozialistische Übermensch. Maksim Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos« (1993) zu interessieren – das Deppermann ignoriert. Der Verfasser des Buches hat eingehend den Einfluß Nietzsches auf Gorkis Schaffen untersucht, er sieht eine kontinuierliche »nietzscheanische Linie des Heldenmythos«, nämlich »jene Reihe der sich transformierenden Hypostasen des Übermenschen, die von den vagabundierenden ›Barfüßlern‹ der frühen Erzählungen [...] über die von den Vorstellungen des ›Gottesbauertums‹ geprägten sozialen Helden der ›Mutter‹ bis zu den Fliegerhelden der 30er Jahre führt.«<sup>2</sup> Georg Lukács hatte in seiner

1 Maria Deppermann: Russland. In: Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Hrsg. von Henning Hoffmann. Stuttgart / Weimar 2000. S. 514f. Die frühzeitige Verbreitung aller wichtigen Schriften Nietzsches in Rußland belegt auch der Band: Nietzsche in Russia. Edited by Bernice Glatzer Rosenthal. Princeton 1986. Erst nachträglich wurde mir der gehaltvolle Aufsatz von Klaus Städte bekannt: Nietzsche in Russland. Anmerkungen zu einem weitreichenden Thema. In: Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik – Kolleg Friedrich Nietzsche – von Rüdiger Schmidt-Grépalý und Steffen Dietzsch. Weimar 2001. S. 115–127. Der Aufsatz enthält viele weiterführende Literaturhinweise.

2 Hans Günther: Der sozialistische Übermensch. Maksim Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos. Stuttgart / Weimar 1993. S. 8.

Schrift »Die Zerstörung der Vernunft« ganz richtig erkannt, daß der vieldeutig »mythisierenden« und »aphoristische(n) Form«,<sup>5</sup> in die Nietzsche seine Philosophie fasste, eine starke »sinnliche Suggestionskraft«<sup>4</sup> zukam. Die, wie Lukács sagt, »utopisch-mythische« Darstellungsart Nietzsches<sup>5</sup> befeuerte auch bei der russischen Avantgarde radikal-utopisches Dichten und Denken. Und in diesem Kontext müssen auch die literarischen Anfänge Andrej Platonows (1899–1951) gesehen werden. Platonow teilte in jungen Jahren die Lust der künstlerischen Avantgarde an kühnen gedanklichen Projekten, ihren Weltveränderungswillen, ihren »Prometheismus«, ihre »kosmischen« Phantasien, ohne allerdings ihren sprachlichen Experimenten zu folgen.

Welch zentralen Platz Nietzsche beim literarischen Debüt Platonows einnahm, zeigt sich darin, daß das erste seiner kleinformatigen Notizbücher, denen er Gedanken und Pläne anvertraute, im Jahre 1921 mit dem bekannten Wort aus dem »Zarathustra« eröffnet wird: »Gott starb: nun wollen *wir* – daß der Übermensch lebe«. <sup>6</sup> Differenzierter offenbart sich Platonows Nietzsche-Verhältnis in einem essayistischen Text, den er in seiner 1926/27 entstandenen Science-fiction-Erzählung »Der Ätherstrom« in verfremdeter Form (nämlich als archäologischen Fund, folglich mit veränderten Namen) versteckt hatte. <sup>7</sup> In den einleitenden Passagen des Essays zeigt sich sogleich: vordergründig beschäftigt sich Platonow mit Spengler, doch eigentlich ist von der Ideenwelt Nietzsches die Rede, auch dessen Begriffe werden gebraucht, die Namensnennung aber vermieden. Die Konfiguration des »Schaffens« und des »Schaffenden« aus dem »Zarathustra« wird hier mit nahezu identischer Auffassung abgehandelt. Platonow: »*Schaffen* ist stets Liebe zum Zukünftigen, Nie-Dagewesenen und Unmöglich-

5 Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. 3. Aufl. Berlin und Weimar 1984. S. 252.

4 Ebenda. S. 290.

5 Ebenda. S. 252.

6 Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VI.1. Berlin 1968. S. 553.

7 Trotz dieser auf die Zensur zielenden Ablenkungsmanöver konnte die Erzählung erst 1967 veröffentlicht werden – und selbst dann noch *ohne* den Essay (der den Titel trug: »Sinfonie des Bewußtseins«). Dieser wurde von Natalija Kornienko, einer namhaften Platonow-Forscherin aus dem heutigen Russland, aus dem im Nachlaß des Autors befindlichen Manuskript rekonstruiert.

chen.«<sup>8</sup>. Nietzsche: der Schaffende ist der, »welcher [...] der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft«<sup>9</sup>. Bei Platonow heißt es: »Die Seele des Künstlers [als Schaffendem] muß *härter* und unnachgiebiger als alle anderen Dinge in der Welt sein«<sup>10</sup>. Nietzsche: »Die *Schaffenden* nämlich sind *hart*«<sup>11</sup> (Kursiv W. B.). Nur an einer Stelle lässt Platonow den deutschen Philosophen aus dem Schatten der Anonymität heraustreten, indem er sagt, Spengler sei »nur mit Nietzsche vergleichbar«. Aber dies ist ein Spiel mit vertauschten Rollen, denn mit Nietzsche wird nicht verglichen, sondern von Nietzsche ist andauernd die Rede. Und wie lautet das Urteil Platonows? Er sagt, Nietzsche sei ein »universeller Denker«, der virtuos auf der »modernen, ungeheuer komplizierten Klaviatur der Kultur« spiele. Er sei ein »Musikant des Wortes«, sein Stil besitze eine gefährliche »violette Tiefe«, ja er sei überhaupt ein »gefährlicher Mensch«, dem man alles abnehme, weil seiner »brillanten« Schreibweise so große Überredungskraft innewohne<sup>12</sup>.

Zurück zu den Anfängen Platonows. In seiner frühen Essayistik kreisen die Gedanken immer wieder um das Problem, was es bedeutet, daß »Gott tot«, also eine Weltenwende angebrochen sei – und wie von selbst stellt sich dabei ein Gleichklang mit dem hohen rhetorischen Ton des »Zarathustra« ein.<sup>13</sup> Doch die Phase euphorischer Höhenflüge, in der das selbstbewußte Subjekt (häufig auch in der zeitypischen *Wir*-Form; vgl. Majakowkis Poem »150 000 000«, 1919/20) sich seinen Allmachtsphantasien hingibt, dauerte bei Platonow nur wenige Jahre. Der zunehmend kritischer werdende Blick auf die Realität der NÖP-Periode, in der dem Autor das poetisch hypostasierte revolu-

8 Zitiert nach: Natalja V. Kornienko: Istorija teksta i biografija A. P. Platonova (1926–1946). In: »Zdes' i teper'«. Moskva 1993. 1. S. 47. (Alle Übersetzungen aus russischsprachigen Quellen von mir, W. B.)

9 Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VI.1. S. 243.

10 Zitiert nach: Natalja V. Kornienko: Istorija teksta i biografija A. P. Platonova (1926–1946). S. 47.

11 Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VI.1. S. 264.

12 Zitiert nach: Natalja V. Kornienko: Istorija teksta i biografija A. P. Platonova (1926–1946). S. 48.

13 Eine Probe: »In Gold und Prunk ersticken die steinernen Tempel inmitten des nackten und elenden russischen Volkes. Vom Weihrauch umnebelt, schlummert es in Unwissenheit. Und Scham brennt in den Herzen seiner besten Söhne, Scham und Empörung angesichts der Herrschaft des Toten über das Lebendige, des Vergangenen über das Zukünftige.« (»Christus und wir«, 1920).

tionäre Subjekt mehr und mehr abhanden kam (bereits 1921 nimmt er satirisch den Typ des »offiziellen Revolutionärs« und die »toten Seelen in Sowjetkutschen« aufs Korn) – dieser Geisteswandel führte bald zur Hinterfragung seiner ideellen Orientierungen und zum Wechsel seiner literarischen Gegenstände und Verfahren.

Dies deutet sich in einer Reihe von Erzählungen mit Science-fiction-Charakter an. Sie waren natürlich bestens geeignet, das Thema der Allmachtsansprüche in verschiedenen Varianten durchzuspielen: »Die Nachkommen der Sonne« (1922), »Die Mondbombe« (1926) und – als kulminierender Abschluß – der schon erwähnte »Ätherstrom«. Diese Werke sind nicht nur im Dialog mit Alexander Bogdanows Roman »Der rote Planet« (1907) und mit Nikolai Fjodorows »Philosophie der gemeinsamen Sache«, sondern auch in Kenntnis der Ideen Einsteins und Ziolkowskis entstanden.

Die Helden von Platonows Erzählungen (Pioniere der Wissenschaft und Technik) sind – so möchte man sagen – von echt nietzscheanischem Zuschnitt. Über den einen heißt es, seine Vorfahren seien »Träumer, schwachbrüstige Poeten« gewesen, er hingegen habe dank seiner titanischen Arbeit eine neue Qualität des Denkens, des Bewusstseins entwickelt – »härter und zäher als die Materie«<sup>14</sup>. Ein anderer schreibt in sein Tagebuch: »Man muß für die leben, die *die Zukunft machen*, [...] die selbst *ganz Zukunft, Tempo, Vorwärtsstreben* sind.«<sup>15</sup> (Kursiv W. B.). Diese Figuren befassen sich mit atemberaubenden Projekten, es gelingt ihnen, gewaltige Naturkräfte zu entfesseln, doch dann passieren Katastrophen, die Menschenopfer fordern – dementsprechend sind die Verwüstungen in der Psyche der Helden. Hier wird im Grunde expliziert, was Platonow bereits in einem seiner frühen Essays geäußert hatte, als er besorgt darüber reflektierte, wie denn der neue Menschentyp beschaffen sein müsse, damit die Spannung zwischen dem – wie gewünscht – über alles triumphierenden schöpferischen Intellekt und den anderen psychischen Kräften des Menschen bewältigt werden könnte. Dabei kam er u.a. zu dem Schluß: Das Denken werde zwar »seine höchste Kraft und Vollkommenheit« erreicht haben, doch dieses »neue Organ des Lebens« sei mit der Welt

14 Andrej Platonov: Sobranie soëinenij. Tom pervyj. Moskva 1984. S. 36.

15 Andrej Platonow: Die Epiphaner Schleusen. Frühe Novellen. Berlin 1986. S. 155.

noch nicht »im Lot«: »Während die Gefühle, die viel älter sind als der Gedanke, bereits ihren [...] ausgleichenden Punkt in Gestalt des Genusses gefunden haben, [...] ist das Denken sozusagen mit der Natur noch nicht ausbalanciert, und *daher stammt alle Qual, alles Gift und alle Verderbnis des Lebens.*«<sup>16</sup> (Kursiv W. B.) (»Über die Liebe«). Eine der Erzählungen trug ursprünglich den Titel »Der Satan des Gedankens«, und im Text der Erzählung heißt es, die Menschheit müsse, um Herrscher der Welten zu werden, einen »Satan des Bewußtseins, einen Teufel des Gedankens hervorbringen« und das im »warmen Blut schlagende göttliche Herz töten«<sup>17</sup>. In der Tat nehmen die Platonowschen Helden bei der Verwirklichung ihres Allmachtsanspruchs dämonische Züge an. Das Motiv des faustischen Teufelpaktes zeichnet sich ab. Doch es wird sogleich konterkariert, und zwar durch die Protagonisten selbst. Einige von ihnen bestehen letztlich die Härteprobe nicht. Dem Konstrukteur der ersten Mondrakete widerfährt es, daß ein von ihm verursachter Kindestod seine steile Karriere stört und ihn zu der Einsicht bringt, er sei eben nicht ungewöhnlich »in seiner Genialität wie im Verbrechen«, und »fremd und verhaßt« seien ihm »Abstraktionen und *kalte Höhen*«<sup>18</sup> (Kursiv W. B.). Hier verknüpft sich der Zarathustra-Bezug – und wen wundert das bei einem russischen Schriftsteller? – mit dem zu Dostojewski, zu Raskolnikow und zum Motiv des leidenden »Kindeleins« in den »Brüdern Karamasow«.

In der Erzählung »Der Ätherstrom« äußert sich ein einfacher russischer Bauer über die gute und die »böse« Wissenschaft. Nun fällt auf, daß Platonow bis dahin als Repräsentanten der »bösen Wissenschaft« fast ausschließlich Personen westeuropäischer Herkunft oder zumindest solche mit nichtrussischem Namen<sup>19</sup> fungieren ließ. Spielt hier die traditionelle russische Fixierung auf Westeuropa als Hort von verhängnisvollen Fehlentwicklungen, die Erinnerung an das Napoleonische als Inbegriff skrupellosen Machtmenschentums (wie bei Lew

16 Andrej Platonov: *Vozvra'ëenie*. Moskva 1989. S. 175.

17 Andrej Platonov: *Sobranie soëinenij*. Tom pervyj. S. 36.

18 Ebenda. S. 51.

19 Der Konstrukteur der »Mondbombe« (in der gleichnamigen Erzählung) heißt (nomen est omen!) Peter Kreuzkopf; die im »Ätherstrom« auftretenden Forscher der älteren Generation heißen Faddej Popow (dieser hat aber seine geistige Prägung in Wien erhalten) und Isaak Matissen.

Tolstoi oder Dostojewski) hinein? Die Frage reicht über Platonows Science-fiction-Werke hinaus: Auch seine parallel zum »Ätherstrom« entstandene große Erzählung »Die Epiphaner Schleusen« handelt davon, wie von Peter dem Großen ein *westeuropäischer* Ingenieur – der Engländer William Perry – ins Land geholt wird, mit dem Auftrag, einen Kanal zwischen Oka und Don zu bauen (quasi eine frühe Variante des Stalinschen Wolga-Don-Kanals). Ein historisch belegter Vorgang und eine authentische Figur. Das Riesenprojekt scheitert, und zur Strafe dafür wird Perry vom russischen Zaren (*entgegen* dem tatsächlichen Verlauf der Dinge) zum Tode verurteilt, und die Vollstreckung des Todesurteils wird durch einen wahrhaft dämonischen homosexuellen Vergewaltiger vollzogen. Ergo: die Anmaßung des eingeschleusten *Teufelswerks* erhält die verdiente *satanische* Strafe. Facetten eines großen Themas: Russland und seine Modernisierer! Es wird Platonow in seinen nachfolgenden großen Romanen weiter beschäftigen.

Platonow hat also das nietzscheanische Thema auf heimatlichen Boden geholt, er fügt es damit auch in konkret-gesellschaftliche Verhältnisse ein. Im »Ätherstrom« heißt es: »Das Jahrhundert des Sozialismus und der Industrialisierung nahm seinen Lauf, mit einer ungeheuren Anspannung aller materiellen Kräfte der Gesellschaft, der Wohlstand aber wurde auf morgen verschoben.«<sup>20</sup> Das ist eine ziemlich präzise Kennzeichnung der Situation gegen Ende der zwanziger Jahre. Platonow geht noch einen Schritt weiter, indem er *Russen* jüngerer Generationen, die bereits von der Sowjetära geprägt sind, das Erbe der »fremdländischen« Übermenschentypen antreten lässt. Und was geschieht? Sie beginnen, ähnlich wahnwitzige Projekte zu verfolgen wie ihre Vorgänger und finden ebenso einen vorzeitigen Tod. Also doch kein Ost-West-Gegensatz? Wir bemerken, daß Platonow mit seinen sowjetrussischen Protagonisten eine kleine, aber auffällige Veränderung vornimmt. Die Unruhe, die sie beim Verfolgen ihrer Projekte erfasst und über die Kontinente treibt, wird nicht allein aus dem Erkenntnisdrang, sondern gewissermaßen als modifizierte Fortpflanzung von etwas Urrussischem, nämlich dem Wandertrieb der Vaga-

20 Andrej Platonow: Die Epiphaner Schleusen. S. 159.



bunden, Pilger und Wahrheitsucher erklärt.<sup>21</sup> Solchen Figuren werden wir in den anschließend entstandenen großen Romanen Platonows wiederbegegnen, in »Tschewengur« (Entstehungszeit: 1926/28) und »Die Baugrube« (Entstehungszeit: 1929/30). Sie verleugnen hier ihr nietzscheanisches Erbteil nicht, doch die Projekte, zu denen ihre Wege sie führen, sind nicht mehr wissenschaftlich-technischer, sondern sozialer Natur. Das ist kein fremdländisches Teufelswerk, sondern engagiertes Tun der Einheimischen, und dennoch erscheint das Ganze bei Platonow in einem Licht, das die Aberwitzigkeit des Begonnenen und der dabei präsentierten Ideen und Methoden grell hervortreten lässt. In apokalyptisch anmutenden Bildern und Stimmungen geht Utopie in Antiutopie über.

In den beiden genannten Romanen wetterleuchtet Nietzscheanisches auf mannigfache Art, lässt sich aber nicht unbedingt an einzelnen Elementen festmachen. Doch es lebt untergründig fort, und ehe es in überraschend deutlicher Gestalt wieder zum Vorschein kommt, müssen wir uns noch eine eigenartige Denkfigur bei Platonow bewusst machen. Diese zeigt sich in einem frühen Textentwurf zum Roman »Tschewengur«. Da ziehen zwei Unruhige durchs Land, Dwanow und Kopjonkin, auf der Suche nach den Anfängen des Sozialismus im Dorf. In dieser Konstellation steckt wiederum der von Platonow immer aufs neue thematisierte Gegensatz von »Herz« und »Intellekt«: Dwanow ist im Roman der Denkertyp, Kopjonkin hingegen ein romantischer Träumer, eine Art moderner Don Quichote (dieser Bezug wird im Text direkt hergestellt). Und Kopjonkins Traumbild ist Rosa Luxemburg – eigentlich eine abstrakte, wahrhaft platonische Liebe, eine hehre Idee – dennoch heißt es im Romantext (genauer: im Text eines frühen Romanentwurfs, der noch den Titel »Erbauer des Landes« trug): »wenn man die Rosa Luxemburg aus Kopjonkins In-

21 Platonow arrangiert im »Ätherstrom« (also nicht zufällig in jener Erzählung, wo mehrere Dinge eine bedeutsame Wende nehmen) ein Rendezvous zwischen einem bäuerlichen Pilger und Michail Kirpitschnikow, dem nietzscheanisch »infizierten« Forschertyp. Jener kommt gerade vom Athos und dieser fasst in eben diesem Moment den Entschluß, in Verfolgung seiner Projektideen nach Amerika aufzubrechen – als habe eine Kraftübertragung stattgefunden. Und die an einem frühen, nebligen Oktobermorgen stattfindende Szene wird mit einem Landschaftsbild eröffnet, bei dem der Ausdruck »apokalyptische Erscheinung« fällt. Ebenda. S. 179.

nenleben entfernte, dann würde er am nächsten Tag in sein bäuerliches Leben zurückkehren, Viehwirtschaft betreiben und die Sowjetmacht hassen.«<sup>22</sup> Liebe und Sozialismus gehören für Platonow, wie der Petersburger Literaturwissenschaftler Wjugin betont, in einem eschatologischen Sinne zusammen<sup>23</sup>. Sozialismus gilt ihm nicht als bestimmte Gesellschaftsordnung, sondern offenbar als zukünftiges menschenwürdiges Dasein schlechthin. Schon einem seiner frühen Essays hatte er den Titel »Über die Liebe« gegeben, obwohl dieser thematisch weitgefaßt war. Aber erst in den dreißiger Jahren wird LIEBE als zwischenmenschliche Beziehung wie als überindividuell, gesellschaftlich zu verstehende Kraft zu einem strukturbildenden Element seiner Epik (der unvollendete Roman »Glückliche Moskwa«, entstanden 1932/36, wurde z. B. auch als eine Erzählung über die verschiedenen Arten des Eros gedeutet).<sup>24</sup>

Dies also ist die Prämisse, die wir bei der Verwendung eines »Zarathustra«-Motivs in einer Gruppe Platonowscher Erzählungen der Jahre 1934/36 mitdenken müssen. In der ersten dieser Erzählungen rückt das Motiv gleich in den Titel, er lautet im Russischen: »Ljubov' k dal'nemu« – und das kann nietzschegemäß nicht anders als »Liebe zum Fernsten« übersetzt werden. Damit ist natürlich jene Textstelle anvisiert, wo Nietzsche den Zarathustra sagen läßt: »Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen«, und wo es provokant weiter heißt: »höher noch als die Liebe zu Menschen ist die Liebe zu Sachen und Gespenstern.«<sup>25</sup> Nach dem vorhin Gesagten wird vielleicht verständlich, warum gerade diese Sätze Platonow enorm bewegt haben müssen. Sie trafen einen zentralen Punkt in seinem Denken und Fühlen, damit aber auch den essentiellen Widerspruch, der ihn über viele Jahre hinweg beschäftigt haben muß. Vielleicht nennen wir diesen Widerspruch den zwischen Utopieverses-

22 Povest' A. Platonova »Stroiteli strany«. K rekonstrukcii proizvedenija. (Publikacija, vstupil'naja stat'ja i kommentarij V. Ju. V'jugina). In: Iz tvorëeskogo nasledija russkich pisatelej XX veka. Michail ©olochov. Andrej Platonov. Leonid Leonov. Sankt-Peterburg 1995. S. 332.

23 Ebenda. S. 337.

24 Siehe Svetlana Semenova: »Vleëenie ljudej v tajnu vzaimnogo su<sup>1</sup>ëestvovanija ...« (Formy ljubvi v romane). In: »Strana filosofov« Andreja Platonova: Problemy tvorëestva. Vypusk 3. Moskva 1999. S. 108–123.

25 Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VI.1. S. 73.

senheit, Fixierung auf große, ferne Ziele<sup>26</sup> auf der einen und dezidiert, erbarmungsvoll-brüderlicher Menschenliebe, Hinwendung zur unscheinbarsten Kreatur auf der anderen Seite.

In diffuser Gestalt geistert besagtes »Zarathustra«-Motiv schon durch die frühen Werke Platonows, doch erst im »Ätherstrom«, in der Phase kritischen Umdenkens kristallisiert es sich heraus – und zwar in folgendem Vorgang. Der ins ferne Amerika gezogene, projektbesessene sowjetische Ingenieur Kirpitschnikow erhält eines Tages über die Zeitung eine Nachricht seiner Frau: er möge doch, wenn er sie noch lebend antreffen wolle, umgehend heimkehren. Kirpitschnikow folgt dem Ruf, doch bei der Überquerung des Ozeans kommt er bei einem Schiffsunglück ums Leben. Genau diesen Vorgang legt Platonow seiner Erzählung »Fro« (1956) zugrunde – nur mit zwei Unterschieden. Erstens *glückt* die Heimkehr des Mannes und beschert dem Paar Tage liebeseliger Zweisamkeit. Zweitens wird die Geschichte diesmal aus der Warte der *Frau* mit Namen Frosja, abgekürzt Fro, erzählt. Und allein dies zeugt – wie wiederum Hans Günther, der die Gruppe von Erzählungen untersucht hat, betont – von einem Wandel der Wertorientierungen: Die »Notwendigkeit heroischer Selbstverleugnung«, ein in der Sowjetkultur der 30er Jahre vorherrschendes Ideologem, werde von Platonow »in Zweifel gezogen«<sup>27</sup>. Als sich der Ehemann der Fro »am zehnten oder zwölften Tag« ohne Abschied wieder von dannen

26 Hierzu muß man wissen, daß Platonow in jungen Jahren führend an einem der ersten großen Projekte der Sowjetmacht beteiligt war. Seine (aufgrund der Zeitläufte unabgeschlossene) mittlere ingenieurtechnische Ausbildung nutzend, setzte man ihn als »Gouvernementsmeliorator« (gleichsam auf den Spuren Perrys aus den »Epiphaner Schleusen«) im Gebiet seiner engeren Woronesher Heimat ein, wo durch weiträumig angelegte Be- und Entwässerungsmaßnahmen (an denen Tausende aus der einheimischen Bevölkerung engagiert beteiligt waren) die Bedingungen für die Landwirtschaft verbessert wurden. Platonow, der sich zeitlebens für den technischen Fortschritt begeistern konnte (im Jahre 1937 hat er Bücher über Persönlichkeiten wie Rudolf Diesel oder den englischen Turbinenkonstrukteur Parsons oder den französischen Mathematiker Carneaux rezensiert) und mehrere Erfindungen anmelden konnte, bewährte sich glänzend bei der Erfüllung seiner Aufgabe, bewies Umsicht, Tatkraft und Rückgrat beim Umgang mit obersten Sowjetbehörden.

27 Chans Gjunter: Ljubov' k dal'nemu i ljubov' k bližnemu: Postutopiëeskie rasskazy A. Platonova vtoroj poloviny 1930-ch gg. In: »Strana filosofov« Andreja Platonova: Problemy tvorëstva. Vypusk 4. Jubilejnyj. Moskva 2000. S. 311.

macht, Richtung Ferner Osten, und nur der Vater ihn noch sprechen konnte, da will Fro wissen, was er geäußert habe. Der Vater: Ihr Mann habe gesagt, er werde wiederkommen, »wenn er alle Dinge erledigt hat«. »Was für Dinge?« fragt die Frau. »Ich weiß nicht«, sagte der Alte. »Er hat gesagt, du weißt alles: *Kommunismus oder so.*«<sup>28</sup> (Kursiv W. B.) In dieser hingeworfenen Floskel steckt alles: Die Utopie ist nicht tot (sie wird für Platonow niemals sterben), doch sie hat an Kraft und Faszination eingebüßt. Liebe als individuelle Zuwendung hat erheblich an Gewicht gewonnen. Die Figuren werden in diesen Erzählungen nicht mehr dämonisiert, sondern ins Alltägliche gezogen. Und da nimmt sich auch der Held der Erzählung »Die Liebe zum Fernsten« eher wie ein armer Wicht aus, denn er korrespondiert zwar euphorisch mit Freunden in aller Welt und möchte sie alle in die große, glückliche Familie der Sowjetunion holen, doch er lebt einsam in seinem Moskauer Stübchen, und die Liebe bleibt ihm fast ganz versagt. Platonow hat diese Geschichte in den schon erwähnten Roman »Glückliche Moskwa« eingefügt, und bei der Gestalt der jungen Frau, deren Vorname Moskwa mit dem der sowjetischen Metropole identisch ist (damit die doppelte Fragestellung dieses Romans: ist die Frau, ist die Stadt wirklich *glücklich* zu nennen?) – bei dieser Gestalt also kann man noch eine weitere Abwandlung unseres Motivs beobachten: Das Mädchen Moskwa, im Kinderheim aufgewachsen, reiht sich in die junge Elite des aufstrebenden Sowjetlandes ein. Es ist die Zeit der großen Sportparaden – Moskwa wird Fallschirmspringerin; es ist die Zeit entstehender Monumentalkunst – und Moskwa scheint selber zur übermächtigen Symbolfigur zu werden. In einem nächtlichen Dialog mit einem ihrer Liebhaber (der heißt Komjagin – was auf russ. »mjag-kij«, »weich«, verweist) spielt der Gegensatz zwischen Härte und Weichheit eine Rolle. Moskwa fordert ihn auf, ihren festen Körper zu bewundern, und zugleich warnt sie ihn: er werde bei ihr (im übertragenen Sinne) keine frauliche Weichheit finden. Doch die Liebesprobe besteht sie nicht, erregt vielmehr zunehmend unser Mitleid, weil sie von einem Liebhaber zum anderen irrt, keine Bleibe findet, nach einem Arbeitsunfall beim Bau der Metro gar zum Krüppel wird; ihr weiteres Schicksal ist ungewiß, der Roman blieb ja Fragment. Endet so die »Härte« des nietzscheanischen »Schöpfermenschen«?

Hatte Platonow in den genannten Erzählungen und im Roman »Glückliche Moskwa« wirklich noch an den Nietzscheschen Übermenschen gedacht? Wir müssen nur ein Jahr weiter gehen, in das Jahr 1937, um indirekt eine positive Antwort zu finden. Platonow konnte sich in diesem Jahr, nach andauernden Angriffen und Druckverweigerungen, wenigstens in einer Reihe von Essays äußern – dank der Zeitschrift »Literaturnyj kritik«. <sup>29</sup> Zur Redaktion dieser Zeitschrift gehörte damals auch Georg Lukács, und dieser war es auch, der in einer Rezension eine der hier in Rede stehenden Erzählungen Platonows (»Unsterblichkeit«) in lobenden Tönen analysierte und damit den Autor gegen seine Kritiker in Schutz nahm. <sup>30</sup> Wir richten die Aufmerksamkeit auf den ersten von Platonows Essays: »Pu<sup>1</sup>kin – na<sup>1</sup> tovari<sup>1</sup>è« (»Puschkin – unser Genosse«). Man stutzt bei diesem Titel – doch es ist keine billige Aktualisierung des großen Dichters, die Platonow im Sinn hat. Eher eine Art beschwörender Geste an seine Landsleute – sie mögen begreifen, daß die Puschkinsche Humanität (1937 – im Jahr des Großen Terrors! – wurde des 100. Todestages des Dichters gedacht!) etwas ganz Zeitnahes, nämlich dem Sozialismus Gemäües sei. Und unter diesem Gesichtspunkt analysiert Platonow auch Puschkins Poem »Der eherne Reiter«, ein Werk, das wiederholt Wissenschaftler und Schriftsteller – herausragend: Andrej Belyj im Roman »Petersburg« (letzte Fassung 1922) – zu geschichtsphilosophischen Deutungen herausgefordert hatte. Im »Ehernen Reiter« kommt es bekanntlich zu einer Konfrontation zwischen Peter I. in Gestalt seines von Falconet geschaffenen Reiterstandbilds und dem unglücklichen, dem Wahn-

29 Platonow gebrauchte bei seinen Essays gelegentlich das Pseudonym Tscheloweckow (abgeleitet von russisch »èelovek« – »Mensch«).

30 Die Rezension von Lukács trägt den Titel »Die Unsterblichen«. Sie wurde von Lukács nachträglich in die Essay-Reihe seines Buches »Der russische Realismus in der Weltliteratur« eingefügt, jedoch erst in die 1955 im Berliner Aufbau-Verlag erschienene Ausgabe. Vielleicht hat sich Lukács erst nach Stalins Tod, im Vorfeld des »Tauwetters«, entschlossen, diesen Text in sein Buch aufzunehmen. Jedenfalls waren die Druckfahnen, wie ein Brief bezeugt, im August 1955 noch nicht im Verlag eingetroffen. Der Verfasser wurde darin von den Verlagsleitern gebeten, für das Register das Geburtsjahr Platonows (der ja bereits 1951 verstorben war) mitzuteilen. (Im Register fehlen dennoch die Lebensdaten.) Man ersieht daraus, dass man damals in der DDR so gut wie nichts über Platonow wusste. (Der Verfasser dankt Antonia Opitz für die im Budapester Lukács-Archiv beschaffte Kopie des Verlagsbriefes.)

sinn verfallenen Jewgeni, der während der großen Wasserflut in Petersburg seine geliebte Parascha verloren hat. Platonow deutet dies als Gegensatz zwischen dem großen Herrscher, der (man beachte die Formulierung!) »*fernen* Zielen der Geschichte« zustrebte und der bedrängten Seele des kleinen Beamten, die »ihre ganze Kraft nur der *Liebe*« (Kursiv W. B.) hinzugeben vermochte. Doch diese beiden Kräfte seien – so Platonow – einander ebenbürtig, und keiner von beiden gebe Puschkin den Vorzug! Und wenn selbst Jewgeni begreife, daß Peter ein »stroitel' èudotvornyj« – ein »wundertätiger *Erbauer*« (Kursiv W. B.) (mit Nietzsche also: ein *Schaffender*, ein allmächtiger wohl gar) sei, so sei doch Jewgeni selbst *auch* ein »Erbauer«, und zwar »auf einem Gebiet, das zwar jedem armen Mann zugänglich, jedoch dem *Übermenschen* unzugänglich« sei, nämlich: »in der *Liebe zu einem anderen Menschen*.« (Kursiv W. B.) Diese beiden Kräfte gehörten zusammen, ließe man sie jede für sich agieren, entstünden nur »Konflikte«: Der Herrscher würde dann »die ganze Welt in prächtige Bronze verwandeln, neben der die voneinander getrennten, füreinander verlorenen Menschen zittern würden.« Doch die Vereinigung dieser zwei Kräfte sei allein in der Person des Dichters erfolgt, in seiner poetischen Idee; die Realität habe eine andere Lösung noch nicht geboten.<sup>31</sup> – Nimmt man diese Interpretation des Poems, so wird die im Titel (»Puschkin – unser Genosse«) enthaltene Aufforderung Platonows an seine Zeitgenossen – sie hatten ja die Geschichte in Richtung Humanisierung voranzutreiben! – vollkommen verständlich. Zugleich aber wird deutlich, daß Platonow hier präzise den damals erreichten Stand seines Umgangs mit dem Zarathustra-Motiv dokumentiert, und damit auch den unverlorenen Wert der Utopie in seinen Gedanken über den Sozialismus!

31 Andrej Platonov: Razmyšlenija èitatelja. Stat'i. Moskva 1970. S. 27–50.

MANFRED LAUERMANN

## Nietzsche bei Lukács: Zur Wirkungsgeschichte von »Die Zerstörung der Vernunft« – mit einem Seitenblick auf Wolfgang Heise

Wieviele hat Nietzsche mit Lust auf  
Gefahren erfüllt! Dann waren die  
da, und sie gingen *kläglich* unter  
Elias Canetti

Ich will, ein für allemal, vieles *nicht* wissen  
Friedrich Nietzsche

»Die Zerstörung der Vernunft« von 1954 ist berüchtigt, selbst Kalauer bleiben dem Feuilleton im Gedächtnis: »Am krassesten wohl manifestierte sich in dem Buch »Die Zerstörung der Vernunft« die von Lukács' eigener.«<sup>1</sup> Aber wird, wurde das Buch – immerhin 692 Seiten, dann, in der Werkausgabe Band 9, 757 Seiten – gelesen?<sup>2</sup> Dabei würde es sich lohnen: »Lukács' Nietzschekritik – wie symptomatisch für die Nietzsche Rezeption in Ost und West auch immer – war ein Lehrstück darin,

1 Theodor W. Adorno: »Erpreßte Versöhnung«. In: Schriften 11. Frankfurt am Main 1974. S. 252. Zuerst in der vom CIA, im Geheimen, finanzierten, antikomunistischen [Selbstlob-] Zeitschrift »Der Monat«, 11. Jg. November 1958. – Wie heißt es in *Minima Moralia* so trefflich: »Intelligenz ist eine moralische Kategorie!« Erich Hahn hat jüngst die These einer letztlich doch großen Vergleichbarkeit der ideologiekritischen Positionen von Adorno und Lukács vertreten. Siehe: Erich Hahn: »Vehikel der Geschichte« oder »falsches Bewußtsein«? Lukács und Adorno über das Ideologieproblem. In: Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 8(2004). S. 104ff.

2 Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1954 (Aufbau-Verlag). (Im Impressum: Copyright 1953). [Mein Handexemplar des hat den Stempel: Eigentum Zentralkomitee der SED. Bibliothek-Archiv. PH 455]. Übersetzungen u. a. ins Französische, Spanische, Italienische, Slowenische, Englische. Die ungarische Ausgabe erschien nach der deutschen ebenfalls 1954, vorher (1952) ein Teilabdruck. Daher wohl die Datierung im Vorwort: »Budapest, November 1952« (S. 29).

wie Nietzsche nicht zu lesen sei«.<sup>5</sup> Wer würde es wagen, dem gelehrten Verfasser eines Nietzsche-Handbuchs (2000) zu widersprechen? Der nicht minder gelehrte Kurt Flasch: »Und er war doch ein Zerstörer der Vernunft«, in seiner Rezension der 1167 Seiten umfassenden Nietzsche-Kritik von Losurdo!<sup>4</sup>

Die Aufgabe, die mir gestellt wurde, scheint recht bescheiden: die Diskussion der Nietzsche-Bilder von Georg Lukács und, mit einem kleinen Seitenblick, ergänzend, von Wolfgang Heise. Genauer: die Frage, ob Heise in seiner Habilitationsschrift »Aufbruch in die Illusion« (1964)<sup>5</sup> andere Akzente setzt resp. setzen kann. Beim näheren Nachdenken aber wird die Aufgabe komplizierter, denn: Ist es nicht erforderlich, selbst ein Bild von Nietzsche zu haben, um das von Lukács beurteilen zu können? Muss dieses nicht zudem ein historisch reflektiertes sein, weil der Nietzsche von 2000, sagen wir der von Renate Reschke<sup>6</sup>, kaum der von Lukács sein kann? Muss nicht zudem a) eine Lukácsimmanente Rekonstruktion dieses Buches versucht werden? Es ist ja bloß eine von zahllosen Veröffentlichungen in verschiedenen Sprachen eines Denkers sui generis, der 69 Jahre hindurch von 1902 bis zu seinem Tode 1971 geschrieben und publiziert hat<sup>7</sup>; dem zudem

3 Henning Ottmann: Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács. In: Nietzsche-Studien 13(1984). S. 570–586, hier S. 573.

4 Kurt Flasch in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 21.02.2005. Vgl. Domenico Losurdo: Nietzsche, il ribelle aristocratico. Torino 2005. Lukács ist nicht der Stichwortgeber von Losurdo; er hat eher eine periphere Rolle als Referenzautor, bloß zweimal wird »Zerstörung der Vernunft« etwas ausführlicher behandelt. Um so interessanter ist, dass das Resultat eher Flasch als Ottmann Recht gibt. (Losurdos Titel variiert den dänischen Nietzscheentdecker – Georg Brandes: Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche. In: Deutsche Rundschau (April 1890). S. 52–89.).

5 Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. Berlin 1964.

6 Siehe etwa: Renate Reschke: Denkmurbrüche mit Nietzsche: zur anspornenden Verachtung der Zeit. Berlin 2000.

7 Siehe Frank Benseler (Hrsg.): Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács. Neuwied 1965. Bibliographie (Jürgen Hartmann) S. 625–696 [886 Nummern]. Weitere Bibliographieergänzungen: a) Goethepreis '70. Georg Lukács. Neuwied 1970. S. 164–182; b) Frank Benseler (Hrsg.): Revolutionäres Denken – Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk. Darmstadt / Neuwied 1984. S. 309–325. – Ein Versuch von Hartmann, eine Bibliographie der Sekundärliteratur zu Lukács anzulegen, scheiterte nach drei Jahren an der schieren Masse. Siehe Goethepreis '70. S. 9. Anmerkung 18b.



eines der wenigen Jahrhundertbücher mit »Geschichte und Klassenbewusstsein« von 1923 gelang! Muss nicht b) die Rezeption von Lukács in der DDR<sup>8</sup>, die verschiedenste Phasen hatte, genauso analysiert werden wie die Phasen der Nietzsche-Rezeption?<sup>9</sup>

8 Am besten: Caroline Gallée: Georg Lukács. Seine Stellung und Bedeutung im literarischen Leben der SBZ/DDR 1945–1985. Tübingen 1996. Diese ungemein materialreiche Arbeit, die u. a. auch Verlagskataloge, Schulbücher, Lehrpläne und selbstredend alle einschlägigen Zeitschriften untersucht, integriert die nützliche Dissertation von Detlef Glowka: Georg Lukács im Spiegel der Kritik. Die Interpretation des Lukácsschen Denkens in Deutschland 1945–1965. Dissertation FU Berlin 1965. Glowkas Verzeichnisse der Publikationen von und über Lukács in den *beiden* Teilstaaten Deutschlands behalten jedoch ihren Wert (Detlef Glowka: Georg Lukács im Spiegel der Kritik. S. 228–254). Hinter diesen Studien leider erheblich zurück bleibt, trotz ihres schönen Titels, die Dissertation von Mathias Marquardt: Georg Lukács in der DDR. Muster und Entwicklung seiner Rezeption. Der Grundriß eines Paradigmas. Humboldt-Universität Berlin 1996. Ein »Muster« ist nicht erkennbar! Nützlich wie immer als Orientierungshilfe, für Anfänger im Feld, ist die Monographie von Kapferer: Norbert Kapferer: Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988. Darmstadt 1990, hier: S. 120ff. – Es versteht sich, Kapferer hat sich zuviel vorgenommen, die allermeisten Spezialstudien leiden unter mangelnder Tiefenstruktur der jeweiligen Forschung, nicht zuletzt seiner eigenen. Aber es gab damals (1990) nichts anderes, außer: Vera Wrona / Friedrich Richter (Leiter des Autorenkollektivs): Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR. Berlin 1979; das Buch reicht a) nur bis Anfang der 60er Jahre und hat auch aus späterer DDR-Sicht arg verstaubte Meinungen; Lukács als Revisionist, S. 191ff., S. 534ff. und S. 646f.; »wie Lukács mit Hilfe von Harich die Deutsche Zeitschrift für Philosophie unterwandert ...«! – Mit dem Zusammenbruch der DDR bekam Kapferers Buch eine ungeahnte Bedeutung (selbst für Kapferer), als einzige Monographie, was bis heute (2005) gilt!

9 Eine nahezu unparteiliche Chronik legt Busch vor. Er differenziert die Phase der 70er Jahre – nach der UNO-Mitgliedschaft der DDR und nach Helsinki – als eine der Öffnung zu Nietzsche hin, unterstreicht aber auch, dass vorher von einem Verbot im strikten Sinne nicht gesprochen werden konnte, denn antiquarisch war Nietzsche immer zu erwerben, und Ende der 80er Jahre lässt Höpcke die Schlechta-Ausgabe importieren, für bravere Künstler und Intellektuelle. Siehe: Ulrich Busch: Zur Nietzsche-Kritik in der DDR. In: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung 46(2004). S. 139–161. Die intensivste, um größte Objektivität bemühte Rekonstruktion der marxistischen Nietzsche-Bilder unternimmt Müller-Lauter, der langjährige Herausgeber der Nietzsche-Studien, im 18. Jahrgang, der Mazzino Montinari gewidmet ist. Siehe: Wolfgang Müller-Lauter: Ständige Herausforderung. Über Mazzino Montinaris Verhältnis zu Nietzsche. In: Nietzsche-Studien

Kolakowski sieht in »Zerstörung der Vernunft« ein stalinistisches Werk. »Typisch stalinistisch ist die grundlegende Annahme des Werkes, daß von dem Augenblick an, da der Marxismus auftritt, alles was in der Philosophie außerhalb des Marxismus entsteht, reaktionär und irrational ist.«<sup>10</sup> Da Kolakowski wohlvertraut mit der Stalin-Kritik von Lukács wie von dessen mutiger Haltung 1956 ist, meint »stalinistisch« einen geistigen Idealtypus, der generell im Marxismus dominiert. Nennt sich ein Sammelwerk »Ideologischer Klassenkampf und bürgerliche Gegenwartsphilosophie«, übernimmt es die Weisungen der politischen Autoritäten (nicht Stalin mehr, sondern sein Nachfolger im Amt, Breshnew, bzw. sein Verwalter in der DDR, Honecker), dann ist eine absurde Prognose des reaktionären und irrationalen Charakters der bürgerlichen Ideologie zwangsläufig: »Der staatsmonopolistische Kapitalismus mobilisiert auch auf politisch-ideologischem Gebiet alle ihm noch zur Verfügung stehenden Reserven, gerade weil sich das internationale Kräfteverhältnis zu seinen Ungunsten verändert.« Denn: »Die Allgemeingültigkeit des von der Sowjetunion eingeschlagenen Weges zur Errichtung des Kommunismus wird mehr und mehr in der gesellschaftlichen Praxis sichtbar.«<sup>11</sup>

18(1989). S. 32–82; zu »Zerstörung der Vernunft« S. 42ff. und S. 56–75, zu der Nietzsche-Debatte in »Sinn und Form« S. 51ff.; zu Harich S. 75ff. Ein erster Überblick in Norbert Kapferer: Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988. S. 277ff.

<sup>10</sup> Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus. Bd. 3. München 1979. S. 311. 1965 ist Kolakowski, damals noch Professor an der Warschauer Universität, ein Mitautor der Lukács-Festschrift: Frank Benseler (Hrsg.): Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács. S. 272ff.

<sup>11</sup> Letzteres ausdrücklich wieder bezogen auf Parteitage der KPdSU und SED. – Siehe: Hans-Christoph Rauh / Horst Süßenbach (Hrsg.): Ideologischer Klassenkampf und bürgerliche Gegenwartsphilosophie. Studien. Berlin 1978. S. 11 und 14 (Autoren Rauh / Süßenbach). In einer »Studie«, dem 5. Kapitel (Rauh), zum »Elend der spätbürgerlichen und revisionistischen Ideologiekritik«, die eigentlich überflüssig, da selbige (nach Rauh) nichts Neues, bloß Wiederholendes hervorbringen könne (S. 170), werden neben den ersten »antimarxistischen Ideologen« Max Weber und Mannheim über Geiger und Topitsch neue Feinde ausgemacht: der Herausgeber des Sammelbandes »Ideologie«, Kurt Lenk, und Peter Christian Ludz, »Marxismusverfälscher«, »bloße Apologetik und Kritiklosigkeit gegenüber der eigenen historisch-überlebten bürgerlich-imperialistischen Existenz und Wirklichkeit« (S. 216). Man reibt sich allerdings ein wenig die Augen, wenn der Verfasser

Die »Dialektische Vernunft«, die Lukács von Hegel übernahm, ist eine, »die die Gesamtheit der Geschichte und der menschlichen Welt zu erfassen vermag, einschließlich ihrer kommunistischen Zukunft, die der Gegenwart ihren Sinn gibt. [... Die Lukácssche Vernunft,] mit de-

dieser markigen Abkanzelungen 1992 schreibt: »verwundert es schon ein wenig, wie originell und bedeutungslos sich im Nachhinein unsere vormalige eigene philosophische Beschäftigung mit dem Ideologieproblem erweist. Gemessen allein am deutschsprachigen Standard [genannt werden – 1992! – gerade mal 2 Texte aus 1945 und 1949, letzterer, Geiger, wird 1978 richtig zitiert (S. 206), 1992 dagegen falsch (S. 106)! – M. L.] erscheint diese sogenannte »marxistisch-leninistische Ideologiebeschäftigung der DDR-Philosophie als kaum noch erwähnenswert.« Hans-Christoph Rauh: Feststellungen zur Ideologiebeschäftigung in der vormaligen DDR-Philosophie. [= Rauh lt. Inhaltsverzeichnis] In: Kurt Salamun (Hrsg.): Ideologien und Ideologiekritik. Darmstadt 1992. S. 107–118, hier S. 107. Wird Erich Hahn 1978 nur positiv (S. 171), so 1992 extrem negativ (S. 115) zitiert. Gelten die Polemiken von Ernst Topitsch und Kurt Salamun (Ernst Topitsch / Kurt Salamun: Ideologie. Herrschaft des Vor-Urteils. München / Wien 1972) im bekennend-rechten Langen-Müller Verlag 1978 m. E. zu Recht als – neben anderen Topitsch-Schriften »antikommunistische Ausfälle« (S. 208), so sind dieselben Schriften »ideologiekritische wie erkenntnistheoretisch bedeutsame Arbeiten« (S. 114)! (Der »wissenschaftliche« Topitsch wurde in der DDR zur Kenntnis genommen; siehe Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Univ. Jena. Ges.-wiss. Reihe 1969. S. 43f.). – Ein letztes noch: Klassiker ist für Rauh 1992 (Hans-Christoph Rauh: Feststellungen zur Ideologiebeschäftigung in der vormaligen DDR-Philosophie. S. 107) das Buch von Hans Barth: Wahrheit und Ideologie. Zürich 1945 (2. Aufl. Erlenbach-Zürich 1961), welches er 1978 nicht einmal vom Titel her kennt – woher jetzt das Wissen? Ludz, dessen Buch zum Ideologiebegriff sich nicht verlohne zu besprechen (Hans-Christoph Rauh / Horst Süßenbach (Hrsg.): Ideologischer Klassenkampf und bürgerliche Gegenwartsphilosophie. S. 210. Anm. 69, weil alles alter Kram ...), hat in eben diesem Buch ein umfangreichen Referat zu Barth abgedruckt, allerdings kritisiert er das oberflächliche bzw. einseitige Marx-Verständnis von Barth (Ludz, S. 159f.). Darum ist Barth 1992 für Rauh Klassiker! Siehe: Peter Christian Ludz: Ideologiebegriff und marxistische Theorie. Ansätze zu einer immanenten Kritik. Opladen 1976. S. 154–161. Während nach Rauh 1992 Topitsch und Salamun eine »nachholende Zurkenntnisnahme und Aufarbeitung« »dringend« bedürfen, gilt das für Ludz nicht, der seinerseits frühzeitige »Zurkenntnisnahme« mehrfach nachgewiesen hat: Er wird von Rauh erneut überschlagen – darin also Kontinuität von 1978 und 1992! Nach den Kriterien von Kapferer (1990) ist Hans-Christoph Rauh selbstredend als langjähriger Chefredakteur der wichtigsten Philosophiezeitschrift der DDR, der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, *Kaderphilosoph* oder doch zumindest gehorsamer Diener der Kaderphilosophie gewesen.

ren Zerstörung sich alle Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts (natürlich mit Ausnahme der Marxisten) befaßten, [ist] gleichbedeutend mit der unerschütterlichen Überzeugung, daß es eine historische Totalität gibt, welche die Zukunft einschließt, und daß der Marxismus jene Totalität zugänglich macht, indem er nämlich die Enteignung der Bourgeoisie und die kommunistische Diktatur auf der ganzen Welt vorhersagt.«<sup>12</sup> Wieweit die Annahme, es gebe nach Marx nur wissenschaftlich defizitäre, irrationale Wissensformen, die hier als »stalinistisch« charakterisiert werden, nicht auch die der »Frankfurter Schule« ist, was Kolakowski bejaht, soll hier offen gelassen werden.<sup>15</sup> Interessant ist aber der zentrale Hinweis auf die Gleichförmigkeit des Hegelschen und des Lukácsschen Vernunftbegriffs, die genauer zu untersuchen sich lohnen würde.<sup>14</sup> Dass nach Hegel ein Zerfall dieser Vernunftform einsetzt, der von den meisten Akteuren (Schopenhauer, Kierkegaard) als bewusstes Anti-Hegel-Programm verstanden wurde,

12 Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus. Bd. 3. S. 312.

13 »... im Grunde Lukácsscher Marxismus ohne Proletariat« Ebenda. S. 387. Der linke Adornoschüler Backhaus übernimmt in voller Überzeugung die damit verwandte Marxsche Konstruktion der Vulgärökonomie, nach Ricardo beginne der unaufhaltsame Verfall der ökonomischen Denkform in der bürgerlichen Wissenschaft, siehe: Hans-Georg Backhaus: Dialektik der Wertform. Freiburg 1997, bes. S. 355–500, und die Seminarmittschrift »Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie«. S. 501–515. Es ist so, Gershom Scholem behauptet es auch: aber es ist erheblich schwieriger, weil halt dialektischer, wie ich in einem Vortrag am 2. Mai 2005 an der FU zu zeigen versuche. Manfred Lauer mann: Der Wiener Kreis – das Andere der Frankfurter Schule. In: Richard Faber / Eva-Maria Ziege (Hrsg.): Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften. Würzburg 2005 (in Vorbereitung).

14 Der Lukács-Forscher und -Biograph Jung sieht den Zusammenhang von »Zerstörung der Vernunft« mit dem Hegel-Buch [Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik, mit einem neuen Vorwort. Berlin [ebenfalls!] 1954; zuerst Zürich / Wien 1948] völlig richtig, nur systematisch hat m. E. noch niemand diese Strukturidentität analysiert. Siehe: Werner Jung: Georg Lukács. Stuttgart 1989. S. 128–135. »Zwischen beiden Büchern besteht ein intimer innerer Zusammenhang, den Lukács mehrfach betont hat.« (S. 128). Harich 1955 (Wolfgang Harich: Rezension: »Zerstörung der Vernunft« von 1955. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3(1955) Heft 1. S. S. 138.) sieht gar den *Jungen Hegel* durch *Zerstörung der Vernunft* an Scharfsinn übertroffen! Wie immer: Lukács Energie galt beiden Projekten in der Zeit seines Exils: zum Hegelschen siehe: László Sziklai: Georg Lukács und seine Zeit. Berlin / Weimar 1990. S. 90ff.

ist nun am allerwenigsten die Erfindung von Lukács, wenn man an die großangelegte Untersuchung von Karl Löwith denkt.<sup>15</sup> An weitere Philosophen, die eine »Zerstörung der Vernunft« wahrnehmen, so an Husserl – besonders »Krisis der europäischen Wissenschaften« von 1936 – sowie an Ernst Cassirer als Kontextarbeiten zu Lukács erinnert Tertulian.<sup>16</sup> Andere Namen könnten hinzugefügt werden. Einen besonderen Reiz hätte die Co-Lektüre von Horkheimer/Adorno, »Dialektik der Aufklärung« [1944 bzw. 1947], worauf Gerlach die Aufmerksamkeit lenkt.<sup>17</sup>

Es gibt eine primitive methodische Vorannahme vieler Lukács-Kritiker: Weil Nietzsche von Faschisten vereinnahmt wurde, würde Lukács Nietzsche mit Faschismus identifizieren. Diese Annahme ist falsch. Denn Hegel, Goethe, Hölderlin wurden, um nur einige aus dem Spektrum zu nennen, welches Lukács als Klassik anerkennt, ebenfalls faschistisch verdreht – ganz zu schweigen von Fichte. Aber schon früh reagiert Lukács entschieden dagegen mit methodologischer Kraft der Differenzsetzung: »Der faschisierte Goethe« (1932), »Hölderlins Hyperion« (1935), Rettungen von Eichendorff (1940) und Heinrich von

15 »Das Ende der von Goethe und Hegel vollendeten Welt«, siehe: Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Vierte Auflage. Stuttgart 1958. S. 40ff. [»Edmund Husserl zum Gedächtnis« / Erste Auflage Europa-Verlag 1941]. – Bei Lukács 1945: »Von Goethe zu Hegel zu ...« (Vgl. Fn. 33; Zur Kritik, S. 225.) – Auch auf Plessners *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* weist Löwith hin [jetzt: Helmuth Plessner: Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Schriften 6. Frankfurt am Main 1982].

16 Nicolas Tertulian: »Die Zerstörung der Vernunft« – ein Rückblick nach 30 Jahren«. In: Michael Löwy / Arno Münster / Nicolas Tertulian (Hrsg.): Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch & Georg Lukács. Frankfurt a. M. 1987. S. 96ff. Tertulian übersieht die doppelte Schelling-Darstellung; 1. Am Ende *Junge Hegel*, S. 486ff. 2. Beginn *Zerstörung*, S. 103ff.

17 Hans-Martin Gerlach: Zwischen »Dialektik der Aufklärung« und »Zerstörung der Vernunft«. Horkheimer, Adorno, Cassirer und Lukács – Versuch eines Vergleichs dreier philosophischer Zeitanalysen. In: Werner Jung / Antonia Opitz (Hrsg.): Sozialismus und Demokratie. Lukács-Kolloquium 9. Juni 2001. Leipzig 2002. S. 57–70, bes. S. 60ff. – Bei Cassirer denkt Gerlach an dessen Spätwerk *Der Mythos des Staates* von 1946 – aus dem Nachlaß.

Kleist (1937), »Der deutsche Faschismus und Hegel« (1943)<sup>18</sup> und, auf den Punkt gebracht: »Der faschisierte und der wirkliche Georg Büchner«. <sup>19</sup> Es muss somit erheblich mehr Gründe geben als die bloße Indienstellung eines Autors unter dem Nationalsozialismus; als Frage demnach formuliert: Warum unterscheidet Lukács nicht einen »fa-schisierten« von einem »wirklichen« Nietzsche?

Bevor wir in medias res gehen, muss erst etwas Selbstverständliches geklärt werden: *wann* hat sich Lukács in welchem Umfang *wie* mit Nietzsche auseinandergesetzt? Seltsamerweise gehen die allermeisten über diese Banalität – die bei jedem Schriftsteller und Dichter

18 Georg Lukács: »Der deutsche Faschismus und Hegel«. In: Internationale Literatur (1945). S. 60–68; erneut Aufbau 1946, und in Georg Lukács: Schicksals-wende. Beiträge zu einer neuen Deutschen Ideologie. Berlin 1956. S. 29–49 [direkt nach dem Abdruck von »Der deutsche Faschismus und Nietzsche«]. Auf die Besonderheit dieser Intervention, die sich kalkuliert gegen das offizielle Hegel-Bild von Shdanow richtet, weist Warnke hin. Leider schaut sie sich die Schrift nicht näher an; denn m. E. ist es ein Palimpsest: Eine radikale Kritik am Stalinismus, man tausche nur die Vorzeichen aus, so verteidigt Lukács das Prinzip der Rechtsgleichheit, die Geltung des formalen Rechts (S. 44), so weist er den Anspruch der Partei (hier NSDAP) zurück, die wissenschaftliche Forschung zu gängeln (S. 41). »Das Individuum ist also jedem staatlichen Eingriff restlos ausgeliefert; es gibt keinerlei Garantie für die individuelle Freiheit, auch nicht für das Privatleben des einzelnen.« (S. 47) Welches System meint da der Lubjanka-Häftling Lukács wohl? [Vielleicht geht mir der Palimpsestcharakter eher auf, weil ich als Schmitt-Forscher die Originalschriften (z. B. Stuckart, Krieck, Dietrich) gut kenne und sehe, was Lukács je herauszieht – die Lukács-Ausgaben (in der DDR 1945–1957) sind oft wissenschaftlich problematisch, weil sie häufig seine Quellen nicht ausweisen.] Siehe: Camilla Warnke: »Das Problem Hegel ist längst gelöst«. Eine Debatte in der DDR-Philosophie der fünfziger Jahre. In: Volker Gerhardt / Hans-Christoph Rauh (Hrsg.): Anfänge der DDR-Philosophie. Berlin 2001. S. 197f.

19 Wieder abgedruckt in: Wolfgang Martens (Hrsg.): Georg Büchner. Wege der Forschung, Band LIII. Darmstadt 1965. In diesem Jahrzehnt hatten die »Wege der Forschung« nahezu kanonischen Rang für Hochschulgermanisten und Deutschlehrer, ein Abdruck des Kommunisten Lukács ist überlegtes Programm. [Die Nachweise aller eben genannten Lukács-Titel bei Bibliographie in FS Lukács 1965.]

Philologen zuhauf beschäftigt – elegant hinweg.<sup>20</sup> Eine gewisse Ausnahme ist die Arbeit von Jung zu Nietzsche, der trotzdem den allgemeinen Tenor der Nietzsche-Kritik von Lukács herausstreicht, diesen zitierend: »Schriftsteller, Gelehrte hinterlassen nie Inventare toter Gedanken, die beliebig aufgeteilt, aus denen beliebige Stücke aufgenommen und andere beiseite geworfen werden könnten. Jedes Lebenswerk eines bedeutenden Menschen hat eine innere immanente Tendenz mit einer bestimmten Richtung. [...] Da es sich aber um die lebendige Dialektik wirklicher Gedanken handelt, kann aus einem reaktionären Gedankenschatz niemals etwas wirklich Fortschrittliches entspringen«. Und Jung kommentiert: »Damit ist im Grunde [1943] schon alles gesagt und das Kapitel Nietzsche für Lukács abgeschlossen. Alles Folgende ist nur Wiederholung und Zusammenfassung.«<sup>21</sup> Schauen wir uns das einmal näher an. Oder:

20 Besonders krass ausgerechnet der Literaturwissenschaftler Rosenberg, der ansonsten sehr präzise arbeitet [etwa: Rainer Rosenberg: *Deutsche Literaturwissenschaft 1945–1965*. Berlin 1997]. Siehe: Rainer Rosenberg: Georg Lukács: »Die Zerstörung der Vernunft« (1954). In: Walter Erhart / Herbert Jaumann (Hrsg.): *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*. München 2000. S. 262–277. Anders als Gerlach (Fußnote 17) sieht Rosenberg in der »Dialektik der Aufklärung« nicht ein vergleichbares, sondern ein gelungeneres Gegenunternehmen (S. 266ff.): »Dieses Jahrhundert verstehen wir heute mit der ›Dialektik der Aufklärung‹ sicher besser als mit der ›Zerstörung der Vernunft‹.« S. 272. Wir? Ich nicht! Kein anderes »Jahrhundertbuch« in diesem Sammelband wird liebloser dargestellt und a priori gerügt als »Zerstörung der Vernunft«; einem Ondit zufolge sollte eigentlich von Lukács dessen genialischer Wurf von 1925 statt »Zerstörung der Vernunft« in den Kanon aufgenommen werden – daher wohl die Verbeugungen von Rosenberg (S. 268ff.): »... käme von Lukács' Schriften wohl am ehesten ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹ [1925, Malik-Verlag, ›Klassenbewusstsein‹] der Rang eines ›Jahrhundertbuches‹ zu«. (S. 272)

21 Werner Jung: *Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung*. In: Werner Jung: *Von der Utopie zur Ontologie*. Bielefeld 2001. S. 45–57; hier: S. 53 (Lukács-Zitat aus Lukács 1943, Antwort an Bloch – siehe Fußnote 26). Zur Chronik der Nietzsche-Beschäftigung von Lukács siehe Jung, S. 45/46, Fußnote 1.

*Chronik der Nietzsche-Beschäftigung von Lukács:*

[1933]: Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? S. 39, 58–65, 162–164, 194–198.<sup>22</sup>

1934/35: Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik. S. 41–84.<sup>23</sup>

[1941/2]: Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden? S. 234/5, 300–315, 366–368.<sup>24</sup>

1945: Der deutsche Faschismus und Nietzsche. S. 85–114.<sup>25</sup>

1945: Kritik von rechts oder von links? Antwort an Ernst Bloch. S. 278–295.<sup>26</sup>

1954: Die Zerstörung der Vernunft.<sup>27</sup> Abschnitt: »Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode«. S. 244–317.

22 Erstveröffentlichung als Broschüre Budapest 1982, 280 S.; hier zitiert nach Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. Mit einem Nachwort von László Sziklai. Textrevision Jürgen Jahn. Berlin / Weimar 1989. Im September 1947 verfasst Lukács ein Vorwort zu einer nicht zustande gekommenen französischen Ausgabe (S. 221–225).

23 Internationale Literatur Nr. 8 (1955). S. 76–92 (zuerst russ. 1934, FS 80. Geb. Nr. 215). Auch in Werke Bd. 10; hier zitiert nach Franz Mehring / Georg Lukács: Friedrich Nietzsche. Philosophische Bücherei 14. Berlin 1957.

24 Erstveröffentlichung als Broschüre, Budapest 1982, 218 S.; hier zitiert nach Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie.

25 Internationale Literatur Nr. 12 (1945). S. 55–64; erneut in: Georg Lukács: Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen Deutschen Ideologie. Berlin 1956. S. 7–28 [1. Auflage 1948]. Zu den Nachkriegsausgaben siehe Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 50f. Zwei Bücher von Lukács bereits 1945! Zu 1952–1956 vgl. S. 100/101; teilweise ohne das Einverständnis von Lukács und »widerrechtlich«. Abdruck für Werke Band 5 vorgesehen. Seit Jahren stagniert die Lukács-Ausgabe. Der Band 18 ist jetzt in einem anderen Verlag für 2005 angekündigt: Bielefeld: Aisthesis (der auch das Lukács-Jahrbuch vertreibt). – Ich zitiere den Aufsatz nach Franz Mehring / Georg Lukács: Friedrich Nietzsche. 1957.

26 Erstveröffentlichung: Lukács Archivum: Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag. Budapest 1984.

27 Der »klassische« Text! (Siehe Fußnote 2.)



1955: Dass., 2. Aufl. Neuer Untertitel: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler.<sup>28</sup>

[1955. Wolfgang Harich: Rezension: »Zerstörung der Vernunft« von 1955. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3 (1955). Heft 1. S. 133–145, bes. 135/6, 140.]

1957: Franz Mehring / Georg Lukács: Friedrich Nietzsche. Philosophische Bücherei 14. Berlin 1957<sup>29</sup>, speziell S. 115–216 (der Abschnitt aus Lukács 1955).

28 Diese Ausgabe, berüchtigt durch den *neuen* Untertitel, ist die wohl meistzitierte Ausgabe von »Zerstörung der Vernunft«. Obwohl die allermeisten eher ihre Kenntnis des gesamten Buches aus Harichs singulärer 12-Seiten-Rezension bezogen haben dürften, wenn ich mir eine kleine Ketzerei erlaube darf!

29 Eine ganz unwahrscheinliche Ausgabe! Nach der Niederschlagung des Ungarnaufstandes 1956 wird Lukács nach Rumänien deportiert. »Lukács' Bücher, die nach 1945 dem marxistischen Denken eine Bahn brachen, wurden aus dem Verkauf genommen und nicht wieder aufgelegt. Es dauerte zwanzig Jahre, bevor wieder eine Schrift von ihm in der DDR erschien.« [Georg Lukács: Kunst und objektive Wahrheit. Hrsg. von Werner Mittenzwei. Leipzig 1977 – mit dem Vorwort: »Lukács' Ästhetik der revolutionären Demokratie«; M. L.]. Siehe: Werner Mittenzwei: Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland von 1945–2000. Leipzig 2001. S. 157. Gallée erwähnt für 1957 einen zweiten Titel, die 5. erweiterte Auflage des Thomas-Mann-Buches (Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 175). Amüsant ist bei dem Nietzsche-Buch – mit dem Titelblatt Mehring / Lukács ohne Vornamen – nicht allein, dass jeder Marxist die berühmte Mehring-Kritik von Lukács kennt (Werke. Band 10), sondern dass in dem nachträglichen Vorwort Thomas Höhle zur Druckfassung seines »Mehring« Lukács scharf angreift, während in der Dissertationsfassung von 1955 davon nichts zu spüren war, und Hans Koch sich wohlgefällig in seiner Rezension an dieses Vorwort anschließt, welches er wahrscheinlich beauftragt hat! (Siehe Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 164–167; Thomas Höhle. Franz Mehring – sein Weg zum Marxismus 1869–1991. Berlin 1956). – Im übrigen wird das Buch über Nietzsche fast anonym in die Welt gesetzt, ohne Vor- oder Nachwort, nur dürre Drucknachweise. »Der vorliegende Band der Philosophischen Bücherei soll eine Art von Fortsetzung unseres Bandes Nr. 7 über Schopenhauer darstellen.« (S. 216); Philosophische Bücherei Bd. 7 = Arthur Schopenhauer. [Von] Rudolf Haym, Karl Kautsky [u. a.] Hrsg. von Wolfgang Harich. Berlin 1955.

1962: Die Zerstörung der Vernunft (nach 1954 erneut ohne Untertitel) als erster Band der Luchterhand-Werkausgabe = Band 9. Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau. S. 270–350.<sup>30</sup>

1966: Von Nietzsche zu Hitler oder Irrationalismus und deutsche Politik. Abschnitt Nietzsche: S. 27–101. Mit dem Vorwort »Budapest Januar 1966: Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit«. S. 7–26.<sup>31</sup>

1973/4: Vollständige TB-Ausgabe: Zerstörung der Vernunft. Bd. 2: Irrationalismus und Imperialismus. Sammlung Luchterhand Nr. 138. Neuwied 1974. S. 7–87. (außerdem Nr. 135; 1973, und Nr. 146; 1974).

(1984 und 1988 Neuauflagen von Zerstörung der Vernunft in der DDR.<sup>32</sup>)

30 2. Auflage 1974, 3. Aufl. 1988 (im Luchterhand Literatur Verlag, lt. »amazon«).

31 Gekürzte Lizenzausgabe von Lukács 1962, Frankfurt am Main und Hamburg 1966. Fischer Bücherei; Bücher des Wissens. Nr. 784.

32 Diese Ausgaben sind bibliographisch nachgewiesen; bislang habe ich sie noch nie zitiert gesehen. Sie mögen ihre neuen Leser in einer anderen DDR-Generation gefunden haben: was bei Lukács mit negativem Vorzeichen versehen ward, wurde positiviert, wodurch ein aufregendes Lesebuch über »bürgerliche« Philosophie bei der Lektüre entstand (Hinweis von Peter Heyl, dem ich dafür danke). – 1988 fand in der Bundesrepublik eine Tagung statt, auf der Nietzsche von Marxisten diskutiert wurde; speziell zu Lukács und Nietzsche: Werner Jung (der Aufsatz in: Werner Jung: Von der Utopie zur Ontologie. 2001), und in der Diskussion Gudopp, Metscher, Stadlinger, zudem in gewohnt autoritativem Tonfall offizieller Verlautbarungen (»wie wir immer schon sagten«), Manfred Buhr. Siehe Bruder Nietzsche? Wie muß ein marxistisches Nietzsche-Bild heute aussehen? Symposium 9./10. April 1988. Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung e.V., Wuppertal. Düsseldorf 1988. S. 45–61. Dazu erscheint dann als Gegenpamphlet: Wolfgang Harich. Nietzsche und seine Brüder. Schwedt 1994. (In einem Punkte ist Harichs Polemik vollständig nachvollziehbar: dass die kommunistischen Mitgenossen der Marx-Engels-Stiftung ihn bewusst nicht eingeladen hatten – erneute Zensur.) – In einem 1987 veröffentlichten Band (Tagung 5./6. März 1985) zu Lukács behandelte die Mehrzahl der Autoren, jetzt aus der DDR, die »Zerstörung der Vernunft« unter verschiedenen Gesichtspunkten, eher eine Pflichtübung, zumeist merkwürdig blass, historisierend, zahnlos, kaum die Ideologien berührend, die realiter 1985 im

1989: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. Mit einem Nachwort von Lázló Sziklai; Textrevision Jürgen Jahn. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1989.<sup>35</sup>

Wie könnte man jetzt die Aneignungs-Phasen unterscheiden?

(1) Die erste um 1933 ist die Reaktion auf den Nationalsozialismus, auf den vom Reichspräsidenten Hindenburg, dem Kandidaten der SPD, ernannten neuen Reichskanzler Hitler. Innerhalb einer bunten Ideologielandschaft, die er in vielen Polemiken erkundet hat, ja, in die er vor 1933 streitlustig interveniert hat<sup>34</sup>, erblickt Lukács – ein wenig zu seiner eigenen Überraschung – am Horizont einen Mythos des 19. Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche. Den Marxisten interessiert die Möglichkeit eines Antikapitalismus, der zugleich aber als Apologetik wirkt. In seiner Berliner Zeit 1931 bis 1933 hatte er Gestalten dieser indirek-

Kapitalismus wirkten. Ich denke an die Aufsätze von Buhr, József Lukács, Oiserman, Holz (Groningen), Sziklai, Schöneburg, Elm, Gerlach, Schulze, Förster, Tomberg. Siehe Manfred Buhr / József Lukács (Hrsg.): *Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács*. Berlin 1987. S. 11–137, 175ff., 269ff.

<sup>35</sup> Mit dieser Ausgabe verabschiedet sich die DDR; noch einmal konnte Jürgen Jahn tätig werden, der lebenslang viele Lukács-Ausgaben betreut und zum Teil erheblich dazu beigetragen hat, dass die DDR-Ausgaben den westdeutschen weit überlegen sind. Um nur eine zu nennen: Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. 2 Bde. Textrevision Jürgen Jahn. Essay von Günther K. Lehmann. Berlin 1981 – die fehlerhafte Ausgabe in der BRD sind die Werke Bd. 11 und 12 (1963). Jahn hat früh ein kleines Portrait über sein Verhältnis zu Lukács in der Festschrift abgedruckt: *Georg Lukács zum Siebzigsten Geburtstag*. Berlin 1955. S. 115–117.

<sup>34</sup> Unverzichtbar für die Interpretation dieser Phase und letztlich damit für die erste Phase der Nietzsche-Rezeption ist die großartig kommentierte Dokumentation: Alfred Klein (Hrsg.): *Georg Lukács in Berlin: Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32 [mit den Texten von Lukács]*. Beiträge zur Geschichte der deutschen sozialistischen Literatur im 20. Jahrhundert 9. Berlin / Weimar 1990. Wichtig ist ergänzend der Aufsatz von Gundrun Klatt: *Zwischen Dekadenz und »Sieg des Realismus«*. Zu Georg Lukács' literaturpolitischem Konzept zwischen 1933/34 und 1938«. In: Manfred Buhr / József Lukács (Hrsg.): *Geschichtlichkeit und Aktualität*. S. 233–243.

ten Apologetik, die gleichwohl mit romantischer Kapitalismuskritik vereinbar war, kennengelernt.<sup>35</sup>

»Die ›Opposition‹ der liberalen Bourgeoisie und des sogenannten linken Flügels der Sozialfaschisten kann deshalb nur eine Scheinopposition sein und ist als Scheinopposition ein Teil, ein Element der Konzentration der Kräfte der Bourgeoisie unter dem Faschismus.«<sup>36</sup>

Die neueren Untersuchungen eines »nietzscheanischen Sozialismus« (Aschheim<sup>37</sup>), die seltsamerweise als Beleg eines anderen Nietzsche gelesen werden, hätten ihn kaum überrascht, ja bestätigt. Die Titulierung der Sozialdemokratie als Sozialfaschisten erscheint uns heute antiquiert. Es ist ein polemischer Kampfbegriff, der beschreibt, wie Sozialdemokraten gebraucht werden, um Gegenreformen unter dem Namen von Reformen durchzusetzen. Beispiel ist Hartz IV: Die mainstream-Presse der Bundesrepublik ist sich einig, wenn Stoiber bei der letzten Bundestagwahl die paar tausend Stimmchen mehr erhalten hätte, die ihm zur Kanzlerschaft fehlten – hätte die Flutkatastrophe im Osten nicht altvertraute Führerwünsche wachgerufen –, dann hätte sich die SPD gegen jede von der CDU ausgehende »Reform« an die Spitze des Protestes gesetzt. DGB-Sommer hätte seine Rhetorik vor Schröder als ihm an Radikalität gegen Sozialabbau konkurrierendem Mitdemonstranten gar nicht überbieten können. Anlässlich von erwartbaren Wahlniederlagen kann aber jederzeit (bis zum Wahltag) das Vokabular recycelt werden, gegen den Kapitalismus, die Arbeitsplatzvernichter, die Börsenspekulanten.

Zum anderen ist Sozialfaschismus eine analytische Kategorie, über die Funktionsäquivalenz von Sozialdemokratie und Nationalsozialis-

<sup>35</sup> Beispielweise der »Tat«-Kreis um Zehrer (mit dem Mentor Hans Freyer), siehe: Joachim Petzold: *Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus*. Berlin 1982. S. 199 ff.; oder generell der Nationalbolschewismus (»linke Leute von rechts«), siehe: Otto-Ernst Schüddekopf: *Nationalbolschewismus in Deutschland 1918–1953*. Frankfurt am Main [u. a.] 1972. S. 359ff., 362ff.: »Gegner«-Kreis.

<sup>36</sup> Georg Lukács: *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. S. 49.

<sup>37</sup> Steven E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart / Weimar 1996, bes. Kapitel 6 »Der nietzscheanische Sozialismus der Linken und Rechten«, S. 170ff. Über die *Selbstzuschreibung* der von Aschheim genannten Sozialisten hätte nicht allein Lukács, sondern auch jeder Kommunist wie Karl Korsch oder Wittfogel gelächelt.

mus für die kapitalistische Gesellschaft. Wie Alfred Sohn-Rethel fragt Lukács, wenn die Sozialdemokratie der »Massenstützpunkt für die Herrschaft des Bürgertums«, der »Grenzträger der bürgerlichen Herrschaft« in Weimar war, »ist [dann] der Nationalsozialismus fähig, diese Funktion der Stütze anstelle der Sozialdemokratie zu übernehmen, und auf welche Weise könnte das geschehen?«<sup>38</sup>

Nietzsche scheint somit ein ideologisches Bindeglied zu sein zwischen diesen beiden Formen der bürgerlichen Herrschaft, da »alle Richtungen des parasitären Monopolkapitalismus, von den Neukantianern über die George-Schüler und Spengler bis zu Rosenberg, seine Philosophie als wichtiges Erbe betrachten.«<sup>39</sup> Wer mit dem Lukács-Nietzsche-Diskurs vertraut ist, mag sich wundern, dass Lukács Baeumler in dieser Rezeptionsphase selten erwähnt, soll er in der Substanz doch sein Nietzsche-Bild bloß als Gegenfolie zu Baeumler fabriziert haben; gewichtiger als Baeumler ist für Lukács der George-Schüler Bertram.<sup>40</sup> Dass im Gegensatz zu den Naziideologen Nietzsche über ungewöhnliche sprachliche Ausdrucksmittel, rhetorische List und karnevalistische Masken aller Art verfügt hat, er gewisslich gegen den »Normalismus« (Link<sup>41</sup>) im Bismarcks Kaiserreich dachte, ist Lukács vertraut, er macht es in seinem Aufsatz zu Nietzsches Ästhetik aus-

38 Alfred Sohn-Rethel: Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus. Frankfurt am Main 1973. S. 166 (und 167).

39 Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. S. 163.

40 Zu Baeumler und Lukács siehe: Mazzino Montinari: Nietzsche lesen. Berlin 1982. S.169–206. Mit Montinari (4.4.1928–24.11.1986), einem großartigen Kommunisten und Gelehrten, hatte ich am 22. Mai 1981, nach einem Vortrag von ihm in der Leibniz-Gesellschaft, genannt »Aufklärung und Revolution bei Nietzsche«, eine vierstündige Unterredung – beide Zigarre qualmend und durch Hannover wandernd (*Der Wanderer und sein Schatten*). Er konnte mich von Nietzsche überzeugen, nicht aber davon, dass Lukács deswegen irgend etwas an Bedeutung verlöre. Ich hingegen, in dieser Zeit den George-Kreis studierend [Castrum Peregrini 1970], konnte Montinari nicht von der Bedeutung Bertrams überzeugen. Siehe: Ernst Bertram: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918 [im klassischen Melchior-Lechter-Outfit].

41 Jürgen Link: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opladen 1997.

drücklich zum Thema.<sup>42</sup> Gegen die Rede, Nietzsche sei bloß geistreich, zur Systematik ungeeignet, sagt er:

»Die Widersprüche des Nietzscheanischen Denkens entstammen vielmehr daraus, daß Nietzsche, der eine mystische Synthese [Zarathustra! M. L.] seiner ausschließenden Gedankentendenzen angestrebt hat, als Denker von Qualität und Rang jeweils dasjenige Motiv, das vor ihm stand, mit konsequentem Mut zur Inkonsequenz, mit Vertrauen auf die synthetische Kraft seines Mythos bis zur gesuchten Paradoxie zu Ende geführt hat.«<sup>43</sup>

Was er aber vorrangig analysiert, ist, wie damals gelehrte Zeitgenossen von hohem Niveau – wie der Soziologe Hans Freyer – den Nationalsozialismus antizipieren und freudig unterstützen, es also keine Frage der Bildung oder der sprachlichen Potenz ist, Nationalsozialist zu sein.

»Sein Buch [Revolution von rechts] ist aber trotzdem [trotz seines professoralen Standpunkts, M. L.] von großer symptomatischer Bedeutung, weil darin auf dem wissenschaftlich höchsten Niveau, den die heutige faschistische Philosophie in Deutschland erreichen kann, die Frage der Schuld der Sozialdemokratie an der Erhaltung und Befestigung des kapitalistischen Systems trotz wiederholter revolutionärer Möglichkeiten ausgesprochen ist, weil darin klar zum Ausdruck kommt, daß die Unzufriedenheit der Massen mit dem Weiterbestehen

42 Franz Mehring / Georg Lukács: Friedrich Nietzsche. S. 41, 49, 54, 69–72; die »Rettung der Vernunft gegen die irrationalistische Gefühlsüberschwemmung im 19. Jahrhundert« (S. 69), die »klassizistische Sympathie mit der KunstFORM« (S. 72), mit Eigennamen versehen, würde Nietzsche einsetzen: Voltaire und Goethe. Der vormarxistische Lukács drückte es so aus: »Die Kunst ist – im Verhältnis zum Leben – immer ein Trotzdem; das Formschaffen ist die tiefste Bestätigung des Daseins der Dissonanz, die zu denken ist.« Georg Lukács: Zur Theorie des Romans. Neuwied / Berlin 1971. S. 62.

43 Ebenda. S. 58f.

des kapitalistischen Systems sich nur über die Leiche der Sozialdemokratie hinweg verwirklichen kann.«<sup>44</sup>

Diese und andere Analysen von Freyer, Spengler, Jünger, George in der Kontinuität 1932/1933 zwingen Lukács, deren Diskursgründer näher anzuschauen: u. a. die Nietzsche, Schopenhauer, Schelling. Genau das ist der Kern seiner entschiedenen Antwort an Bloch, noch zehn Jahre später, wo er schreibt: Ohne die Einbindung Hitlers in die Traditionen der deutschen Geschichte und des Denkens seit der gescheiterten bürgerlichen Revolution von 1848 sei Hitler unbegreifbar, ja, sei er wirklich das, »was zu sein er sich nur einbildet und was er über sich verkünden lässt, nämlich ein Genie«.<sup>45</sup>

Gegen den sozialdemokratischen Philosophen Siegfried Marck, »einem ehrlichen Gegner« des Faschismus, arbeitet Max Horkheimer 1938 noch einmal die Konstellation, die Lukács 1933/34 gedanklich durchdringen wollte, deutlich heraus.

»Marck verkennt den Nationalsozialismus, weil er die Republik verkennt, in der er groß geworden ist. Der autoritäre Staat charakterisiert den Abschnitt der europäischen Gesellschaft, der den Liberalismus ablöst. Er bedeutet Unterdrückung auf höherer Stufe ... Weil sie mit der Trennung der Gewalten, mit der Parlamentsregierung nicht mehr zu lösen war, hat die Bourgeoisie, das heißt ihr wenn nicht bilanzmäßig, so ökonomischer mächtigster Kern wohl oder übel zum Faschismus gegriffen.«<sup>46</sup>

44 Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. S. 75. Siehe: Hans Freyer: Revolution von rechts. Jena 1931. Erster Satz von Freyer: »Eine neue Front formiert sich auf den Schlachtfeldern der bürgerlichen Gesellschaft: die Revolution von rechts.« (S. 8.) Dazu: Iring Fetscher. »Hans Freyer: Von der Soziologie als Kulturwissenschaft zum Angebot an den Faschismus«. In: Karl Corino (Hrsg.): Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus. Hamburg 1980, bes. S. 185–191. Dass Freyer auf dieses wirkmächtige Pamphlet sich nicht reduzieren lässt, versteht sich von selbst; wer über ihn urteilen will, muss die vorzügliche Arbeit von Üner berücksichtigen: Elfriede Üner: Soziologie als »geistige Bewegung«. Hans Freyers System der Soziologie und die »Leipziger Schule«. Weinheim 1992.

45 Georg Lukács: Antwort an Bloch. 1943 Lukács Archivum: Ernst Bloch und Georg Lukács. S. 279.

46 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften 4. Frankfurt am M. 1988. S. 303. Ähnlich die Äußerungen zu Marck bei Lukács 1933 – Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. S. 167; 1954 – Georg Lukács. Die Zerstörung der Vernunft. S. 453.

(2) In der zweiten Phase der Nietzsche-Analyse von Lukács (um 1943) verändern sich die Akzente: aber Nietzsche wird wiederum nicht zur zentralen ideologischen Gegenfigur. In beiden Phasen umfassen die gesammelten Aufsätze und Kapitel, die unsere Chronik aufführen, nur je 50 bis 60 Druckseiten, ein Weniges bei der immensen Produktivität von Lukács. Allein sein Hegel-Buch, 1938 im Moskauer Exil fertiggestellt, umfasst über 700 Druckseiten und brachte ihm 1943 in der UdSSR den Titel eines »Doktors der philosophischen Wissenschaft« ein. Das bedeutet: Eine radikal von Stalins Hegelwertung unterschiedene These konnte bei einem Wissenschaftler, der zwei Jahre zuvor aus politisch-ideologischen Gründen verhaftet war, in der akademischen Welt der Sowjetunion Anerkennung finden! Ein wahrscheinlich ebenso wie der »Hegel« umfangreiches Goethe-Manuskript, eine »Goethe-Monographie«, wurde nach seiner Verhaftung im Juni 1941 vom NKWD vernichtet.<sup>47</sup>

Jetzt also, in seiner zweiten Phase der Nietzsche Auseinandersetzung, interessiert Lukács die Zeit *nach* dem Sieg über den Faschismus, an dem er nie zweifelt; nicht zufällig rekonstruiert er die Demokratie-Vorstellung von Gottfried Keller<sup>48</sup>, der mit 1848 als Bewunderer von Feuerbach sympathisiert hat. Mit Gramsci gesprochen, stellt er die Frage, wie die demokratischen und sozialistischen Kräfte die ideologische Hegemonie erlangen können. Tatsache ist jedenfalls die durchgreifende Hegemonie der anderen Seite:

»Die undemokratische Entwicklung Deutschlands, die fast ungestörte Herrschaft der Reaktion hat die interessante, aber für uns ungünstige Lage hervorgebracht, dass in ideologischen Fragen auf der rechten Seite viel sicherere politische Instinkte vorhanden sind, als auf der linken.«<sup>49</sup>

Der Nietzsche, den Lukács jetzt fixiert, ist der Antidemokrat, der Bismarck kritisiert, weil dieser zuviel sich auf Demokratie eingelassen habe (Allgemeines Wahlrecht!), ist der radikale oder rebellische Aristokrat, der mit herrischer Geste in der »Morgenröte« deklariert:

47 Siehe: László Sziklai. »Das Verhör Georg Lukács' in der Lubjanka«. In: Georg-Lukács-Jahrbuch 5 (2001). S. 224ff. (Haft vom 29. Juni bis zum 26. August 1941.)

48 László Sziklai: Nachwort. In: Georg Lukács: Zur Kritik der faschistischen Ideologie. S. 445ff.

49 Brief an Bloch 1954. In: Lukács Archivum: Ernst Bloch und Georg Lukács. S. 286.



»Alle politischen und wirthschaftlichen Verhältnisse sind es nicht werth, dass gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müssten: ein solcher Verbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer, als ein Nothstand. Es sind und bleiben Gebiete der Arbeit für die geringeren Köpfe ...«<sup>50</sup>

Zu wenig beachtet wurde bislang, dass Lukács sich nun genauer die Struktur von Nietzsches »Antichrist«<sup>51</sup> anschaut, wobei es sich beim Antichristen nicht schlechterdings um eine »Zerstörung der Vernunft« handelt, sondern um ein durchdachtes reflektiert-reaktionäres Gegenkonzept gegen den Humanismus, in Verteidigung seines Konzepts der »Züchtung einer reinen europäischen Rasse« – wie Nietzsche sich im pseudo-naturwissenschaftlichen Jargon seiner Zeit auszudrücken beliebte. Inhärent ist die Zurücknahme der Gleichheits-Potentiale des Christentums (und der Aufklärung: Rousseau!), welches darin bloße Fortsetzung des Judentums ist. Bei aller Verachtung des »primitiven Antisemitismus« seines Schwagers gewinnt er, originell wie immer, eine höhere Position: Will der gewöhnliche Antisemit die Juden erschlagen, so will Nietzsche, will Wagner (darin sind sich die Zerstrittenen einig) die Auslöschung durch Assimilation.<sup>52</sup> Erschlägt also der normale SA-Mann den Juden aus Affekt, so tut das der Antichrist-

50 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe (KSA). Band 5. München [u. a.] 1980. S. 157.

51 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe (KSA). Band 6. München 1980. S. 165–254.

52 Diese Passage wird vielen zu übertrieben erscheinen; ich fühle mich abgesichert durch die immens genauen Studien von Cancik. A) Hubert Cancik: »Mongolen, Semiten, Rassegriechen«. Nietzsches Umgang mit den Rasselehren seiner Zeit [2.5. Züchtung einer reinen europäischen Rasse]. In: Hubert Cancik / Hildegard Cancik-Lindemayer: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart / Weimar 1999. S. 87, bzw. S. 98–105. B) Hubert Cancik: Nietzsches Antike. Vorlesung. Stuttgart / Weimar 1995. 10. Vorlesung: »Der Antichrist«: Nietzsche über Jesus und Paulus – Antisemitismus in zweiter Potenz. S. 134–149, bes. S. 142. Wie beliebig Nietzsche mit dem Wort Rasse operiert, Gobi-neau an Wirrheit ebenbürtig, wiewohl anders wirr, zeigt die Nietzsche-affirmative Studie von Gerd Schank: »Rasse« und »Züchtung« bei Nietzsche. Berlin / New York 2000, im besonderen: »Rasse in Nietzsches Texten«, S. 442–451. Die über 450 Seiten ändern nichts an Canciks knappen Feststellungen. Vor allem aber: Ohne die Rekonstruktion des völkisch-rassistischen Diskurses nach 1900, in dem Nietzsche seine schillernde Wirkung entfalten wird, nützen Nietzsche-immanente Hermeneutiken nur begrenzt für die Behandlung des Lukács-Problems »von Nietzsche

Nietzscheaner aus Vernunft, die »Umwertung aller Werte« planmäßig mit dem nötigen »Pathos der Distanz« ins Werk zu setzen.<sup>53</sup> »Das Gift der Lehre ›gleiche‹ Rechte für alle, mit der Folge ... die ›Commune‹<sup>54</sup>:

zu Hitler«. Siehe: Eva-Maria Ziege: *Mythische Kohärenz. Diskursanalyse des völkischen Antisemitismus*. Konstanz 2002.

53 Damit das nicht wieder von Nietzsche-Forschern als unangebrachter Moralismus abgetan werden kann – wie von Sommer (vgl. übernächste Fußnote 54) gegen Anglet (S. 35) –, sei unterstrichen: Mir geht es um einen strukturellen Hinweis. Vom »Pathos der Distanz« war die intellektuelle Elite im RSHA und in der SS wie ein Werner Best geprägt, kein pöbelhafter Antisemitismus störte ihre Umwertung aller (humanistischen) Werte, siehe: Ulrich Herbert: *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1905–1989*. Bonn 1996. – Lutz Hachmeister: *Der Gegnerforscher. Die Karriere des SS-Führers Franz Alfred Six*. München 1998. – Michael Wildt: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*. Hamburg 2002.

54 Da alle Nietzsche-Stellen mit Gegenstellen widerlegt werden können, ist es erholsam, seine politischen, quasi ungefilterten Äußerungen während der Pariser Kommune wahrzunehmen. Einzig das Gerücht, der Pariser Pöbel hätte den Louvre verbrannt, rührt ihn einen Tag (der ist natürlich gleich der »Schlimmste Tag meines Lebens«); schnell erholt schreibt er am 21. Juni 1871: »Unsere deutsche Mission ist noch nicht vorbei! Ich bin mutiger als je: denn noch nicht alles ist unter französisch-jüdischer Verflachung [...] zu Grunde gegangen« (wieder seine berühmte Ironie??). Aber halten wir fest: Der Louvre-Brand, mehr gibt's zur Kommune für Nietzsche nicht zu sagen, nicht einmal reaktionäre Ausfälle wie die von Flaubert. Siehe: *Stiftung Weimarer Klassik (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Chronik in Texten und Bildern*. München / Wien 2000, S. 245 und 245. *Dieser* – politische – Nietzsche ist an Provinzialität durch nichts zu toppen, solche Borniertheit wäre nicht einmal eine Fußnote wert. Wie anders, nämlich politisch 1871 auf die Kommune, ihre Niederlage (und die Ermordung der Kommunarden) reagiert werden konnte, zeigt Schröder plastisch auf. Siehe: Winfried Schröder: *Die Pariser Kommune und die Veränderungen im ideologischen Überbau der bürgerlichen Gesellschaft*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 19(1971). S. 964–984. Der Aufsatz beginnt, Fußnote 1, mit Walter Benjamin; mit Nietzsche – nicht einmal als Negation – wäre eine Erörterung des Themas ja auch sinnlos. Deshalb führt die nahtlose Verknüpfung von Pariser Kommune, Krisenbewusstsein und Nietzsche in die Irre (Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. S. 246); das Allgemeine und Einzelne heben sich nicht in der Besonderheit »Nietzsche« auf, was Lukács selbstverständlich weiß, aber die in diesem Punkte flüchtigen Leser Heise (Wolfgang Heise: *Aufbruch in die Illusion*. S. 159) und Harich (Wolfgang Harich: *Rezension: »Zerstörung der Vernunft«*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3(1955) I. S. 135) schließen die Dialektik kurz mit der Behauptung, Nietzsche reagiere auf die Kommune.

christliche Werturteile sind es, welche jede Revolution bloss in Blut und Verbrechen übersetzt!«<sup>55</sup> Lukács wird die *conclusio* seiner Nietz-

– Erstaunlich hellsichtig hat einer der wenigen Leser Nietzsches von Rang – wurden doch Nietzsches Bücher bis zu seinem Zusammenbruch Ende 1888 sonst kaum wahrgenommen – die Provinzialität Nietzsches erkannt; siehe: Karl Hillebrand: *Zeiten, Völker und Menschen*. Zweiter Band. Straßburg 1892. S. 324f.

55 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe (KSA). Band 6. S. 218. Zu den 90 Seiten von Nietzsche gibt es eine Hochschul-Abschlussarbeit, eine Dissertation von A. U. Sommer von fast 790 Seiten – Andreas Urs Sommer: Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«. Ein philologisch-historischer Kommentar. Basel 2000. Die m. E. klaren und logischen Aussagen von Nietzsches »Antichrist« kommentiert Sommer ohne – für mich nachvollziehbaren – Gewinn an Erkenntnis, bei vollständigem Ersticken der Polemik, die Nietzsche eigen ist. In seinem Quellenverzeichnis, also den Quellen zum *Antichrist*, die Nietzsche *benutzt hatte* (oder benutzt haben könnte?) – zitiert er eine Spinozaausgabe von 1977 (!) – man hat Nietzsches Lesevermögen wahrlich unterschätzt! Dabei weiß man aus der Spinozaforschung, dass jede *Ethik*-Übersetzung im 19. Jahrhundert problematisch war, ergo: in welcher hat Nietzsche geblättert? Dazu kommt, dass Nietzsche seine einzige Ausgabe der *Ethik* rasch an seinen Buchhändler zurückgeschickt hatte (siehe Fußnote 59). Oder Sommer führt von Bruno Bauer »*Das entdeckte Christentum*« von 1840 [recte: 1845] an. Dieses Buch ist, wie die Bauer-Forschung belegt, sofort eingestampft worden, also für Nietzsche unerreichbar. Sommer aber erwähnt den Nachdruck von 1927, mit dem m. E. sinnlose Kürzel »NB«: »nicht in Nietzsches Bibliothek«. Nietzsche hat *keine* Zeile Bauer gelesen, und Ernst Benz, der das insinuiert und der von Sommer zitiert wird, liebte Filiationen des Geistes, zuweilen mit eleganter Negierung philologischer Nachweise. Dass jeder Fitzel Sekundärliteratur zum »Antichrist« aufgeführt wird, wollen wir gern glauben, aber natürlich nichts von Lukács, der sich *expressis verbis* zu diesem Nietzsche-Text geäußert hat (Franz Mehring / Georg Lukács: Friedrich Nietzsche. 1957. S. 104ff.) und der nicht einmal würdig ist unter Sommers Klassifikation, »d) Nietzsches ... Rezeption«, ein bibliographisches Dasein zu fristen. Warum hat sich bloß bei solcher Unwichtigkeit der Doktorvater von Sommer, Ottmann, zu Lukács geäußert, oder noch ausführlicher, Müller-Lauter, von dem er Anregungen erhaben will (S. 7)? Nicht Lukács, sondern einen »strammen Marxisten-Leninisten« findet man in Sommers Literaturverzeichnis, der in der Tat bisher übersehen wurde, nämlich P. Kessler: »Tolstoj-Studien des späten Nietzsches«. In: Zeitschrift für Slavistik 23 (1978). S. 17–26 (siehe Andreas Urs Sommer: Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«, S. 283f., Anm. 154.) Einem Philologen müsste es ein kleines Einmaleins sein, Namenskürzel aufzulösen, ergo: Peter! – Zu Bruno Bauer / Ernst Barnikol siehe meine Hinweise auf den Forschungsstand in: Manfred Lauer mann. »Johann Christian Edelmann: eine Studie von Wolfgang Heise in der frühen DDR – mit besonderer Beachtung der Spinoza-Rezeption«. In: Klaus Kinner (Hrsg.): Aktualität von Philosophiegeschichte. Helmut Seidel zum 75. Geburtstag. Leipzig 2005. S. 124–168; hier: S. 164ff., Anm. 94–100.

sche-Lektüre nach 1945 ziehen, seine schlichte Frage lautet: Wenn der Gegensatz einer demokratischen und einer aristokratischen die ideologische Hegemonie der einen Seite (der Mehrheit, der *multitudo*) oder der anderen (der Minderheit, der herrschenden Klasse) bewirkt, Humanismus gegen Antihumanismus steht<sup>56</sup>, wo würde sich Nietzsche platzieren, wenn man ihm die Wahl gelassen hätte? 1897 warnte schon Tönnies, wenn es um soziale Tatsachen wie »Gleichheit« gehe, sei Nietzsche begriffsstutzig:

»Die gewöhnlichen Erörterungen dieser Themata und auch die Gedanken Nietzsches bewegen sich auf rein ideologischem und dogmatischem Boden; sie fechten das kritische Verhältnis, das man gegen jene Theoreme geltend machen kann, darum nicht an, weil sie es nicht kennen, weil sie also die erforderliche *Höhe der Diskussion nicht erreichen*.«<sup>57</sup>

Das heißt, Nietzsche würde frisch, fromm, fröhlich, frei schmettern: Gegen Demokratie, für die Vornehmen, gegen Humanismus, für die Herrenmoral!

Bevor wir zur dritten Phase der Nietzsche-Rezeption kommen, eine Zwischenbemerkung. 1933 schreibt Lukács, dem sonst persönliche Bekenntnisse fremd sind und unseriös erscheinen:

»Dieses Buch entsteht seit über fünfundzwanzig Jahren. Als Schüler Simmels und Diltheys, als Freund Max Webers und Emil Lasks, als begeisterter Leser Stefan Georges und Rilkes habe ich die ganze hier geschilderte Entwicklung selbst miterlebt.«<sup>58</sup>

Der Großbürger Georg (György) von Lukács, Sohn eines jüdischen Bankdirektors, konnte sich für die Affekte des kleinbürgerlichen Pfarrerssohns Nietzsche, die dessen Texte durchziehen – in der Spätphase sich selbst bewundernd wie ein Schauspieler, der ständig fragt: War ich gut? –, konnte für die »Rhetorik der Persuasion« (Paul de Man) sich schlicht nie erwärmen. Wir kennen die Postkarte aus Sils Maria an Overbeck vom 30. Juli 1881: »Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt, ich

56 Georg Lukács. »Aristokratische und demokratische Weltanschauung« [1946/47]. In: Frank Benseler (Hrsg.): *Revolutionäres Denken – Georg Lukács*. S. 197–223, hier S. 217ff. Zu Nietzsche, dem Bourgeois, der gern Aristokrat sein möchte S. 205f.; zu seiner Gegenfigur Keller, der einen Citoyen verkörpert S. 221.

57 Ferdinand Tönnies: *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*. Hrsg. von Günther Rudolph. Berlin 1990. S. 30.

58 Georg Lukács: *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. S. 39.

habe einen Vorgänger und was für einen!« Nietzsche meint Spinoza, dessen »Ethik« er kurz nach Zusendung seinem Buchhändler sofort, mit Sicherheit ungelesen, zurückgeschickt hatte.<sup>59</sup> Burger, der um diese Postkarte einen feinsinnigen Essay gestrickt hat, markiert die Differenz:

»Vor allem aber erreicht Spinoza ein Denken nur ›Jenseits von Gut und Böse«, sondern ein Denken ›Jenseits von Theismus und Atheismus«, das für die religiöse Sinnstifterei viel desaströser ist als Nietzsches ›Fluch auf das Christentum« [KSA 6: 253]; ein Denken freilich, das auch viel schwieriger ist und daher lange nicht so populär. Weshalb der rationalistische Materialismus Spinozas bis heute eine Philosophie für Eliten blieb, während der ästhetizistische Aristokratismus Nietzsche contra coeum zum Elitarismus für Kleinbürger geriet.«<sup>60</sup>

Der Dichterphilosoph<sup>61</sup> Nietzsche ist für Lukács ein Fall der Politischen Romantik, mit Carl Schmitt kritisiert er, wie das »Überwuchern des ästhetischen Prinzips nicht bloß jedes eindeutige, kontrollierbare und darum wissenschaftlich in Betracht kommende Denken aufhebt [und] wie es jede politische Stellungnahme unmöglich macht.«<sup>62</sup>

Wenn Lukács einen Intellektuellen der späten DDR geschätzt hätte, dann sicherlich nicht den daueraufgeregten Harich, sondern den unterkühlten Peter Hacks, besonders dessen Pamphlet gegen die Romantik.<sup>63</sup> Beide hätten mit Freude Gustav Landauer zugestimmt, der schon früh Nietzsche mit Spinoza konfrontiert hat.

59 Siehe Giuliano Campioni [u. a.] (Hrsg.): Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin / New York 2005.

60 Rudolf Burger: »Spinoza, Nietzsche & Sisyphos« [*Merkur* 550, 1995]. In: Rudolf Burger: In der Zwischenzeit. Wien / New York 1996. S. 57–75, hier S. 58.

61 Keine pejorative Formel, sondern das existentielle Dilemma von Nietzsche. »Nur Narr! Nur Dichter!« (Zarathustra). »Um dieser Sehnsucht der Seele [Dionysos' Ausbleiben] willen verwandelt sich Nietzsche in Dionysos – mit der ungeheuren Umkehrung, daß Dionysos zum Dichter und ›Hanswurst‹ wird.« Claus-Artur Scheier: »Vorwort« zu Friedrich Nietzsche: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886. Hamburg 1990. S. 120. Das Werk Nietzsches wird von diesen zwei Polen bestimmt, den er beiden entkommen will: Kunst vs. Philosophie, so die überzeugende Analyse von Scheier. Und dann?

62 Georg Lukács: Rezension von: Carl Schmitt. *Politische Romantik*. Zitiert nach Manfred Lauermann: Georg Lukács und Carl Schmitt – eine Diskursüberschneidung. In: Werner Jung (Hrsg.): Diskursüberschneidungen. Georg Lukács und andere. Bern 1995. S. 71–86, hier S. 75.

63 Peter Hacks: Zur Romantik. Hamburg 2001.

»Nietzsche ist eine durchaus rührende Gestalt, aber wenn wir vor [diesem ehernen Menschen] Spinoza stehen, geht uns dieser moderne, haltlose Unglücksmensch, der lediglich eine Verkörperung dessen ist, was er selbst Dekadenz genannt hat, nichts mehr an; er versinkt einfach.«<sup>64</sup>

(3) Jetzt begäbe die Arbeit, die philologische Analyse des Nietzsche-Abschnitts in »Zerstörung der Vernunft« und der Vergleich mit (1) und (2), die aber in Aufsatzform unmöglich zu machen ist. Ich beschränke mich auf Thesen.

(1) Wissenschaftlich versucht Lukács, eine Wissenssoziologie – seine Antwort auf den alten Budapester Mitstreiter Karl Mannheim<sup>65</sup> – der intellektuellen Produktion zu entwerfen. Wie bestimmt die Gesellschaftsstruktur die Semantik im wissenschaftlichen und im ideologischen Feld? – hieße systemtheoretisch die Frage. Für viele »seiner« Autoren liegen Parallelunternehmen vor, für Schelling (Engels und Marquard<sup>66</sup>) für Schopenhauer (Maus<sup>67</sup>), für Kierkegaard (Adorno<sup>68</sup>),

64 Gustav Landauer: Brief an Rafael Seligmann (17. Sept. 1910). In: Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer herausgegeben von Martin Buber. Bd. 1. Frankfurt am Main 1929. S. 325. Allein dieses Zitat macht die Eingemeindung Landauers bei Aschheim fragwürdig (Steven E. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. S. 174ff.).

65 Siehe: Günther Fröschner: Rezension von David Kettlers Buch *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in der ungarischen Revolution 1918/19* (Neuwied: Luchterhand, 1967). In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 16(1968). S. 882–888. Fröschner ist neben Jahn der zweite tapfere Lukács-Musketier der DDR!

66 Zwar ein kleiner Scherz: Aber Friedrich Engels' muntere Schelling-Kritik ist mehr als beachtenswert, siehe: Horst Ullrich: Schellings Spätphilosophie und die zeitgenössische Kritik. Zur Wirkungsgeschichte von Engels' Streitschriften gegen den alten Schelling. In: Steffen Dietzsch: Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings. Berlin 1978. S. 194–216. Für philosophiesoziologische Fragestellungen ist der Sammelband insgesamt aufschlussreich. Odo Marquard: Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln 1987, bes. S. 153ff.

67 Heinz Maus: Kritik am Justemilieu. Eine sozialphilosophische Studie über Schopenhauer (1940). In: Heinz Maus: Die Traumhöhle des Justemilieu. Frankfurt am Main 1981. S. 42–242.

68 Theodor W. Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (1935). Gesammelte Schriften 2. Frankfurt am Main

für die Lebensphilosophie (Horkheimer<sup>69</sup>), für Heidegger (Adorno und Bourdieu<sup>70</sup>), für Nietzsche (Losurdo<sup>71</sup>). Lövenich, in der gehaltvollsten Studie zur »Zerstörung der Vernunft« der letzten Jahre, spricht von »Philosophie*soziologie* in kritischer Absicht«.

»Lukács' Buch ist eines der ersten philosophiesoziologischen Bücher überhaupt – eine immer noch unterentwickelte Disziplin; als Wirkungsgeschichte der Philosophie betrachtet, zeigt es, wie Weltanschauung und Ideologie als Kompensation der psychischen und sozialen Defizite eingesetzt, wie die Philosophie zur Kulturindustrie gemacht werden kann ...«<sup>72</sup>

Lövenich betont zu Recht den Zusammenhang dieser Philosophie-soziologie mit den Intentionen der Frankfurter Schule, namentlich den Pilotstudien von Leo Löwenthal.<sup>73</sup>

(II) Ideengeschichtlich gelingt es Lukács, in seiner »Zerstörung der Vernunft« ohne Wollen eine positive Geschichte der radikalen Gegen-

69 Fast alle Aufsätze Horkheimers aus der *Zeitschrift für Sozialforschung*, außer »Der neueste Angriff auf die Metaphysik« (1937). Siehe: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Band 3 und Band 4. Frankfurt am Main 1988. – Notabene: in der *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933) bespricht Georg Lukács (Berlin) einen Band der MEGA (S. 280/281)!

70 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main 1964. – Pierre Bourdieu: *Die politischen Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt am Main 1976.

71 Siehe Fußnote 4.

72 Friedhelm Lövenich: *Kulturindustrialisierung der Philosophie*. Georg Lukács' Philosophie-soziologie der Zerstörung der Vernunft. In: Lukács 1996. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bern 1997. S. 95–127, hier S. 104 (und S. 94). Explizit zu Nietzsche: S. 117ff. – Es ehrt Rosenberg, dass er in seinem quasi Handbuch-Artikel ausdrücklich auf Lövenich, der seinem Urteil widerspricht, hinweist (Rainer Rosenberg: Georg Lukács: »Die Zerstörung der Vernunft« (1954). In: Walter Erhart / Herbert Jaumann (Hrsg.): *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*. München 2000. S. 275ff.); ist doch zudem das Lukács-Jahrbuch, zumindest der ersten 3 Jahrgänge – zweimal Bern, dann 1999 Universität Paderborn, erst danach ab (4) 2000 regelmäßig bei Aisthesis in Bielefeld – nahezu unauffindbar!

73 Ebenda. S. 102, Fußnote 3. Es ist kaum Zufall, dass von den »Frankfurtern« der ersten Generation Löwenthal in der Lukács-Festschrift »ihr Literatursoziologie« veröffentlicht: Leo Löwenthal: »Gustav Freytag«. In: Frank Benseler (Hrsg.): *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*. S. 392–401.

aufklärung zu entwickeln. Sein Ausgangspunkt, Schelling, wird ihm von Feuerbach [1842], der ein feines Gespür für gegenaufklärerische Theologeme hatte, nahegelegt.

»S[chelling] ist Denker nur im *Allgemeinen*; aber wie er zur Sache kommt, im Besondern, Bestimmten, verfällt er in den Somnambulismus der Imagination. Der Rationalismus bei S[chelling] ist nur *Schein*, der Irrationalismus *Wahrheit*.«<sup>74</sup>

Leider verspricht ein neuer Sammelband mit dem originellen Titel – »Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?«<sup>75</sup> – mehr als er halten will: Da schon vorentschieden ist, dass Nietzsche ein radikaler Aufklärer (vielleicht: der Radikalste? – dagegen Feuerbach ein Duckmäuser?) ist, wird von niemandem die reizvolle Alternative ernstlich gestellt. Die Widmung von »Menschliches, Allzumenschliches« zum »Angedenken« des 100. Todestages Voltaires wird zu unkritisch als bare Münze genommen; erst Nietzsches scharfe Kritik an dem anderen großen Aufklärer, an Rousseau, würde ein dialektisches Bild des »Aufklärers« Nietzsche ergeben.<sup>76</sup>

74 Ludwig Feuerbach: Kleine Schriften. Nachwort von Karl Löwith. Frankfurt am Main 1966. S. 157.

75 Renate Reschke (Hrsg.): Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? [Tagungsband, 15.–17. Mai 2003 in Weimar.] Berlin 2004. In diesem Band (= Nietzscheforschung Sonderband 2) kommt Lukács viermal vor: So bei Gerlach und Caysa jeweils in einem Sachzusammenhang; nach meinem Geschmack erheblich zu kärglich für eine Auseinandersetzung mit der Lukács-These, Nietzsche sein, ja, der Gegenaufklärer deutscher Ideologie. Besser immerhin als im 1. *Sonderband der Nietzscheforschung*, wo Lukács bloß im Namensverzeichnis als »Lucács« erscheint. Siehe Renate Reschke (Hrsg.): *Zeitenwende – Wertewende*. Berlin 2001. [Tagungsband, 24.–27. August 2000 in Naumburg.] S. 570.

76 Zu den Kontroversen beider siehe: Jean-Jacques Rousseau: *Korrespondenzen*. Leipzig 1992; siehe vor allem die instruktive Einleitung von Winfried Schröder. Dass Voltaire von einem deutschen »Radikalaufklärer« (Mühlplfordt) wie Edelmann scharf kritisiert werden konnte, man also mit Voltaire durchaus eine problematische Gestalt der Aufklärung vor sich hat, zeigen bereits Heise (Wolfgang Heise: *Johann Christian Edelmann (1698–1767)*. Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Aufklärung. Berlin Dissertation Ms. [Juni] 1954. VII und 391 Seiten) und Lukács (Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. S. 272–75). Vielleicht wäre ein Blick zurück in die linksradikale Phase der Lethen & Co. nützlich? Etwa: *Materialistische Wissenschaft 3 = Aglaia Harig / Gerhard Schneider / Matten Meitzel: Großbürgerliche Aufklärung als Klassenversöhnung: Voltaire*. Berlin 1972.



Grundvoraussetzung aber für die Klassifikation Nietzsches als Gegenauflärer von Statur wäre die Kenntnis der Konzeption von Voegelin<sup>77</sup> und, seltsam damit verwandt, von Leo Strauss<sup>78</sup>, die die Vernunft »übervernunfteln« wollen, auf den Spuren Hamanns.<sup>79</sup> Wir geraten in eine unterirdische Geschichte, die uns Isaiah Berlin<sup>80</sup> erzählt und die der Dichter Cioran<sup>81</sup> zu seiner kühlen Apologie angeregt hat: »Über das reaktionäre Denken«. Damit die mit diesem – für die meisten abgelegenen – Stoff nicht Vertrauten einen kleinen Eindruck gewinnen, was der Erkenntnisgewinn sein könnte, möchte ich noch einmal Elias Canetti bemühen.

»Zu den ›schrecklichen‹ Denkern, die ich bewundere, gehören Hobbes und De Maistre. Ich bewundere an solchen, daß sie das Schreckliche *sagen* können. Doch darf die Angst, von der sie beherrscht werden, nicht zum Mittel ihrer Selbstvergrößerung werden. [...] Es gibt, zum Unterschied von ihnen, eine Art von Denkern, die den Schrecken mit Wollust gegen die Menschen wenden, als könnte sie daraus eine eigene Glorie beziehen. Der Schrecken wird für sie zu einer Peitsche, mit der sie alles von sich fernhalten. Sie bewundern ›Größe‹ und meinen animalische Größe. Zu diesen gehört Nietzsche ... Viele seiner Sätze erfüllen mich mit Abscheu, wie die eines vulgären Despoten. De Maistre hat Sachen ausgesprochen, die furchtbarer sind. Aber er sagt sie, weil sie in der Welt da sind, als ihr Instrument und nicht aus Lüsterheit.«<sup>82</sup>

77 Eric Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*. Baton Rouge 1975. Im Unterschied zu Lukács geraten Marx und Nietzsche in ein und dasselbe Boot der Vernunftgläubigen, genannt: moderne Gnostiker, welches dem Abgrund entgegenstrudelt; siehe: Eric Voegelin: *Der Gottesmord*. München 1999. S. 69–77.

78 Zu ihm: Stephen Holmes: *Wahrheiten für wenige*. Leo Strauss und die Gefährlichkeit der Philosophie. In: *Merkur* Nr. 497. 44(1990). S. 554–569. Für tieferes Eindringen sei nachdrücklich empfohlen: Harald Bluhm: *Die Ordnung der Ordnung*. Das politische Philosophieren von Leo Strauss. Berlin 2002.

79 Manfred Lauer mann: *Die Spinoza-Spur bei Johann Georg Hamann*. In: Andreas Leutzsch (Hrsg.): *Nomaden*. Interdisziplinäre »Wanderungen« im Feld der Formulare und Mythen. Bielefeld 2003. S. 151–187. (Mit Hamann geht Lukács vorsichtig um, siehe »Zerstörung der Vernunft« 1954, S. 99ff.)

80 Isaiah Berlin: *Wider das Geläufige*. Frankfurt am Main 1982.

81 Emile M. Cioran: *Über das reaktionäre Denken*. Frankfurt am Main 1980.

82 Elias Canetti: *Über die Dichter*. München / Wien 2004. S. 70, ad De Maistre. (Zu Nietzsche S. 91.)

Nietzsche gehört, trotz aller Abweichungen – und welcher Klassifikation entzöge er sich nicht? –, in die Geschichte der Gegenaufklärung, nicht in die der Vernunft. Ein Drittes gibt es nicht. Hegels Konzept des absoluten Geistes war zu stark, die Hegelsche Linke wollte Vernunft in Praxis überführen, die Hegelsche Rechte den Schmerz unvermeidlicher Ausdifferenzierung der Gesellschaft kompensieren. Alles drei misslang zu guter Letzt.

»In dieser Konstellation hatte Nietzsche nur die Wahl, entweder die subjektzentrierte Vernunft noch einmal einer immanenten Kritik zu unterziehen – oder das Programm im ganzen aufzugeben. Nietzsche entscheidet sich für die zweite Alternative – er verzichtet auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs und *verabschiedet* die Dialektik der Aufklärung. [...] Wohl wendet Nietzsche die Denkfigur der Dialektik der Aufklärung noch einmal auf die historicistische Aufklärung an, aber mit dem Ziel, die Vernunftshülse der Moderne als solche aufzusprengen. Nietzsche benützt die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende wegzuworfen, um im Mythos, als dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen ...« –

Hat jemals einer genauer die Substanz von »Zerstörung der Vernunft« begriffen, als der Meister subtiler Interpretationen, als Jürgen Habermas in seiner vierten Vorlesung: »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe«?<sup>85</sup>

(III) Das Nietzsche-Bild in der DDR war längst in grau-schwarzen Farben ausgemalt, bevor 1954 »Zerstörung der Vernunft« erschien, ganz in Lukács' Sinne, teilweise von ihm durch die kleinen Aufsätze mitproduziert, aber die »Zerstörung der Vernunft« entwickelte keine eigene Wirkung mehr. Ganz anders die Ausgabe in der Bundesrepublik! In Parenthese: Es beginnt die Zeit eines Austausches der Opposition der BRD mit Marxisten aus der DDR, das offizielle Tabu über die SBZ – so die BRD – erzeugt eine Gegenreaktion.<sup>84</sup> Lukács antizipiert

85 Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985. S. 104–129, hier S. 106f. Lukács ist in den Vorlesungen anwesend als Autor der Moderne (Verdinglichungstheorem, S. 449, Personen-Nachweise), abwesend als Autor der »Zerstörung der Vernunft«.

84 Siehe: Manfred Lauer mann: Die Sozialwissenschaften der DDR aus der Sicht des bundesdeutschen SDS. (Vorwort von Peter Ruben). Philosophische Gespräche Heft 7. Berlin 2005.

solche Kommunikation von West nach Ost. Warum hatte er wohl ausgerechnet »Zerstörung der Vernunft« als ersten Band der Gesamtausgabe drucken lassen wollen? 1966 wird es dann sichtbar. Autor (sicher auch: Herausgeber und Verleger) wollen in der Restaurations-Atmosphäre ein *Gegenfeuer* (Bourdieu) anzünden. Der Zeitpunkt war gut gewählt, die langen Jahre mit Adenauer schleppten sich ihrem Ende entgegen, der über jeden Verdacht des Prokommunismus – erst recht des DDR-Sympathisantentums – erhabene, prominente Philosoph Karl Jaspers veröffentlichte in großer Auflage seine Kampfschrift, »Wohin treibt die Bundesrepublik?« – durch ein Interview und Titelbild im »Spiegel« lanciert.<sup>85</sup> Die unsägliche »Vergangenheitspolitik«<sup>86</sup> bekam heftige Risse, die seltsame Logik des Ausschwitzprozesses, sogenannte »Schreibtischtäter« und höhere Dienstgrade freizusprechen, hinterließ einen faden Beigeschmack, und die Frage kam auf: Wie verhielten sich die Intellektuellen, die Eliten – eben auch: die intellektuellen Eliten – während des Nationalsozialismus? Die hinterhältige Taktik, die Kontinuität der geistigen Eliten zu verdecken, enthüllte Ludwig Marcuse: Hinter dem Paravent der beiden Erzschorken Carl Schmitt und Martin Heidegger konnten sich alle anderen bequem verstecken.<sup>87</sup> Lukács interveniert ideologisch mit größtem Erfolg. Eine Kurzfassung von »Zerstörung der Vernunft« wird mit dem reißerischen (re-education-) Titel »Von Nietzsche zu Hitler« versehen; die Wahl des Taschenbuchverlages ist wohl überlegt, mit dem Fischer-Verlag wird ein auflagenstarker und im Bildungsbürgertum renommierter Partner ausgesucht – während die teure Luchterhand-Leinenausgabe von 1962 gar keine größeren Wirkungen haben konnte. Der Untertitel zeigt das Feld auf, in welchem er angreift (»... die deutsche Politik«), und was er

85 Karl Jaspers: *Wohin treibt die Bundesrepublik?* München 1966. Am 18. April 1966 als »Spiegel«-Titel; schon in Nr. 11/1965 Gespräch mit Jaspers. Schon die Benutzung von »Bundesrepublik« statt Deutschland war eine Provokation ... Das Kürzel »BRD« war gerichtlich untersagt.

86 Norbert Frei: *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit.* München 1996, sowie: Norbert Frei: (Hrsg.): *Hitlers Eliten nach 1945.* München 2003.

87 Ludwig Marcuse: »Anleitung für den Leser«. *War ich ein Nazi?* München [u. a.]: 1968. S. 5–12. Das Buch reagierte auf Hans Egon Holthusen: *Freiwillig zur SS.* In: *Merkur* 20(1966). S. 921–938; 1037–1049. Ein radikaler Tabubruch! Der bedeutende Romanist Hans Robert Jaufß wird seine Mitgliedschaft bis kurz vor seinem Tode im Jahre 1997 verschweigen ...

attackiert (»Der Irrationalismus ...«) – womit viele die irrationale Politik der Hallstein-Doktrin und der Nicht-Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze (»Dreigeteilt niemals!« SPD), andere das KPD-Verbot oder die Wiederbewaffnung, wieder andere die »Spiegelaffäre« meinen. Schließlich gelingt ihm mit der Überschrift seines umfangreichen neuen, für die Taschenbuchausgabe geschriebenen Vorworts ein geniales Manöver mit einer Kampfformel, die dann die 68er Studentenbewegung mit Munition versehen sollte: »Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit«. Getrennt marschieren, vereint schlagen: Der seinen Marxismus versteckende Theodor W. Adorno hält bereits 1959 einen Vortrag vor dem Koordinierungsrat für christlich-jüdische Zusammenarbeit: »Was bedeutet: ›Aufarbeitung der Vergangenheit?«<sup>88</sup>

Vor der Taschenbuchausgabe druckt der »Spiegel« Auszüge aus dem Vorwort des »marxistischen Professors«: »Was Hitler den Deutschen bedeutet. Vom Bauernkrieg zur Bundesrepublik«. Erinnern wir uns einen Moment: Die Bundesrepublik steht in jenen Tagen für Kapitalismus; Lukács ist der geistige Repräsentant des Sozialismus, der wie Nietzsche sich feinsinnig genau dieser Differenz entziehen will.

»Kapitalismus und Sozialismus sind für Nietzsche feindliche Brüder gewesen. Sie waren geeint in der Vermittelmäßigung des Europäers, die die angelsächsische Philosophie von Bentham bis Mill ebenso feierte, wie sie der Sozialismus mit seinen Gleichheitsparolen forderte. [...] Beide waren unfähig zur Anerkennung der Tragik des Daseins, beide unfähig zur Vornehmheit, die ›Fabricanten-Vulgarität‹ mit ›rothen feisten Händen‹ nicht weniger als die sich aneinanderdrängende ›*autonome* Heerde‹ [die *multitudo*! M. L.]. [...] Und ihrer beider Moral war ein Säkularisationsprodukt des Christentums, das Nietzsche zu überwinden hoffte.«<sup>89</sup>

88 Wiederabgedruckt in: Theodor W. Adorno: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt am Main 1963. S. 125–146. Ein wenig fassungslos vor der Karriere dieser Diskurswendung referieren Albrecht, Bock und Behrmann diesen Vorgang, siehe: Clemens Albrecht / Günter C. Behrmann / Michael Bock / Harald Homann / Friedrich H. Tenbruck: Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule. Frankfurt/Main und New York 1999; bes. Kapitel 8, 14 und 15., zudem S. 306ff. und S. 451.

89 Henning Ottmann: Anti-Lukács. S. 585. Zu »*multitudo*« siehe Manfred Lauermann: Why not *multitudo*? In: Felicitas Englisch u. a. (Hrsg.): Randfiguren. Spinoza-Inspirationen. Hannover 2005 (im Druck).

Diese von Ottmann wundervoll gezeichnete Kampfansage nimmt Lukács – Nietzsche hätte gesagt, »mannhaft« – an. Die listige Gegenwendung von ihm zu Nietzsche besteht darin, Diskurse zu unterlaufen und zu verhindern, die

- auf Tiefe, Eigentlichkeit, Geborgenheit statt auf Ratio, Klarheit, Streitbarkeit setzen;
- mit Vokabeln wie *Wille zur Macht*, *ewige Wiederkehr des Immergleichen*, *Übermensch* und *Sklavenmoral* sich inszenieren;
- die Möglichkeit der gesellschaftlichen Umgestaltung und Veränderung leugnen oder ironisieren;
- die Vernunft auf den Bereich »instrumenteller Vernunft« (Horkheimer) reduzieren wollen;
- den Menschen als biologisches Wesen, nicht als soziales auffassen wollen (Konrad Lorenz als Paradebeispiel), die m. a. W. den gesellschaftlich produzierten »eindimensionalen Menschen<sup>90</sup>« als Normalismus-Form des Menschen ausgeben;
- Kriege wie den Vietnamkrieg entweder vornehm ignorieren oder zynisch begrüßen, statt jeden Krieg als unhuman abzulehnen.

Diese Diskurse – die Malorny<sup>91</sup> handlich zusammengestellt hat –, gegen die Lukács mobilisiert, sind wahrlich nicht allein die Diskurse von Nietzsche, aber er operiert in ihnen, hat Stichworte für sie zur Verfügung gestellt, und sie wirken in seinen Lesern fort – ein wenig »Rezeptionsästhetik« (Jauf) sollte der Gebildete doch noch kennen. Diese Phase der Wirkung von »Zerstörung der Vernunft« ist vielleicht die erfolgreichste des Ideologiekritikers Lukács, die Verleihung des Goethepreises 1970 bringt das symbolisch zum Ausdruck. Lukács' Attacke, seine Argumentation gegen den Rassismus, 1945 in einer minoritären Zeitschrift, »Aufbau«, veröffentlicht, ist heutzutage substantiel-

90 Man vergisst gern, dass die normalen Züge, die Nietzsche an *dem* naturalisierten modernen Menschen, sich selbst einschließend, brillant aufspießt, die eines *besonderen* Menschentypus sind, dem Marcuse seine Geschichtlichkeit wiedergibt. Herbert Marcuse: *One dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society.* London 1964. Letzte deutsche Ausgabe innerhalb der *Schriften* Bd. 7 (Springer 2004).

91 Heinz Malorny: Friedrich Nietzsche und der deutsche Faschismus. In: Dietrich Eichholtz / Kurt Gossweiler (Hrsg.): *Faschismusforschung.* Berlin 1980. S. 284. Siehe dazu: Heinz Malorny: Friedrich Nietzsche: ein Jahrhundert nach seinem Tode ein Klassiker der Philosophie? In: *Philosophische Gespräche* 4. Berlin 2001. S. 29.

ler und nicht rücknehmbarer Bestandteil der staatsoffiziellen Zivilreligion der Bundesrepublik Deutschland!<sup>92</sup>

Die aktuelle, postmoderne Lektüre von Nietzsche liegt außerhalb meiner Betrachtung und würde in eine vierte These einmünden; ich gestehe jedoch, die Nietzsche-Exegesen von Foucault oder Deleuze betrachte ich mit amüsiertem Genuss.<sup>93</sup> Bohrer, ein Repräsentant der Nietzsche-Lektüre, die den Ironiker als den wahren Nietzsche entdeckt, wendet sich trotzdem berechtigt gegen eine Nietzsche-revision, »die an der Stelle des irrationalen Ästhetikers nunmehr den rationalen Skeptiker, Psychologen und Ideologiekritiker entdeckt. Solche Reinigungsversuche verdrehen nur in ihrer politisch-weltanschaulich interessierten Absicht den lange währenden Faschismusverdacht, das heißt, bleiben der Schablone als Denkmittel verhaftet, die Nietzsche gerade in einer neu entdeckten Form von Ironie als Aufklärung bloßgelegt hat. [...] Wir haben also Nietzsches Verständnis von »Aufklärung« jenseits des bekannten geistesgeschichtlich-politischen Verständnisses vorauszusetzen.«<sup>94</sup>

92 Georg Lukács: Der Rassenwahn als Feind des menschlichen Fortschritts. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 33(1985). S. 314–322. Wiederabdruck im Zusammenhang des 100. Geburtstages mit Verweis auf die Direktiven des ZK der USAP (S. 289).

93 Gilles Deleuze: Nietzsches Gelächter: Über Nietzsche und das Bild des Denkers. In: Gilles Deleuze: Die einsame Insel. Frankfurt am Main 2003. – Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, der Wille zum Wissen. In: Michel Foucault: Schriften in vier Bänden. II. Frankfurt am Main 2002. – Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes. Einführung von Deleuze und Foucault zu Bd. V.

94 Karl Heinz Bohrer: Nietzsches Aufklärung als Theorie der Ironie« In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes. Frankfurt am Main 2000. S. 284. Horn drückt das Stilprinzip Nietzsches in unpostmodernistischer Einfachheit so aus: »In seinen Polemiken verneint er nicht einfach die Auffassung seiner Gegner, sondern nimmt nur scheinbar die Position des Gegners ein, um seine Leser zu provozieren, zu verblüffen, und naive Leser [wie Lukács!], die seine Äußerungen allzu wörtlich nehmen, an der Nase herumzuführen.« Die nächsten 300 Seiten drängelt sich dann das »scheinbar, scheint, anscheinend« rekordverdächtig in Horns Text, denn nie meint ja Nietzsche das, was er schreibt, bloß scheint es so oder unter dem Schein liegt das Sein. Einmal muss sie schmerzlich eingestehen, »daß Nietzsche nicht ohne weiteres als radikaler Feminist [Feministin? sic! M. L.] umgeschrieben werden kann.« (1986, in Anm. 296). Das Fragment zur Ehe aus dem Nachlass von 1988 ist Horn doch zu viel der Ironie: »Es sollen Vorteile für die Väter, die männliche Nachkommen in die Welt setzen, dabei

Die »Subversion der Vernunft« (Bohrer) wird in Nietzsches später Selbstkritik *nicht* widerrufen!<sup>95</sup>

\* \* \*

Zum Abschluss: Fragen von Wolfgang Heise an Lukács

Ein Dilemma: Aus in der Sache liegenden Gründen sieht ein Wissenschaftler sich gezwungen, ein anderes wissenschaftliches Konzept zu kritisieren. Doch diese Kritik verstärkt nolens volens die aus anderen, politisch-ideologischen Gründen vorhandene Kritik, gibt dieser die Legitimität, die sie dringend benötigt. Das ist die nicht seltene Lage im wissenschaftlichen Feld, selbstredend nicht separat für den Sozialismus, wenn man Bourdieu zur Kenntnis nimmt.<sup>96</sup> In unserem Fall ist es die Lage, in der sich Heise bei dem Verfassen von »Aufbruch in die Illusion« befindet. Denn Lukács galt als »Banner des Feindes« (Hans Koch)<sup>97</sup>, als Revisionist, besonders gefährlich, weil »mit scharfem Intellekt« ausgestattet und teilweise »in sorgsamer Verhüllung« vortragend, bei dem nicht einzelne Abweichungen auffallen, sondern ein

herausspringen. Den Müttern wird dagegen die Rolle einer Gebärmachine zuge-dacht.« (S. 82) Alle Zitate aus: Anette Horn: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne. Frankfurt am Main [u. a.] 2000. Eine geradezu dünne Dissertation, bloß 379 Seiten, aus der laufenden Nietzscheproduktion, die zudem über vielerlei aufklärt, erneuert: wie katastrophal oberflächlich Nietzsche mit Darwins Theorie verfährt, die er, wie alle großen Theorien seiner Zeit, nicht zu lesen imstande ist.

95 Friedrich Nietzsche: Versuch einer Selbstkritik. In: Friedrich Nietzsche: *Ecce auctor*. Die Vorreden von 1886. S. 41–52; und der Kommentar von Scheier, bes. S. 111f.

96 Zur Einführung in seine soziologische Theorie des wissenschaftlichen Feldes siehe: Pierre Bourdieu: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt am Main 2002. – Pierre Bourdieu: *Vom Gebrauch der Wissenschaft*. Konstanz 1998.

97 Siehe Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 200. – Hans Koch. »Georg Lukács – Banner des Feindes. Teil 1. Seine Rolle in der ungarischen Konterrevolution«. In: *Sonntag* 1(1959) S. 7. Koch war ein aufrechter Glaubenskrieger für den Marxismus-Leninismus – kein Machtopportunist; ein beeindruckendes Porträt von ihm, von seinem Dogmatismus *und* von seiner Toleranz [und von seinem würdevollen Ende] zeichnet Mittenzwei in seinen Memoiren: Werner Mittenzwei: *Zwielicht*. Auf der Suche nach dem Sinn einer vergangenen Zeit. Eine kulturkritische Autobiographie. Leipzig 2004.

»ausgearbeitetes System revisionistischer Anschauungen« [auszumachen ist], »welches sich seit Jahrzehnten herausgebildet hat«. <sup>98</sup> Heise musste also einen Gegensatz zu Lukács gewaltsam konstruieren, der ideologisch gewichtig erschien.

»Heise konstatiert, daß Lukács wohl das Primat des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus anerkannt habe, in der ›historischen Gesamtkonzeption‹ aber dieser Kampf durch den zwischen Dialektik und Antidialektik, zwischen Ratio und Irratio verdrängt wurde.« <sup>99</sup>

In einer früheren Polemik (1958) gegen Lukács war Heise in die Falle getappt, statt sachlicher Differenzen ideologische Vorwürfe (»kleinbürgerliche Unterordnung des Sozialismus unter Demokratie«) zu konstruieren. <sup>100</sup> Heises tatsächlicher Gegensatz zu »Zerstörung der

98 Hans Koch: »Vorbemerkung« zu: Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen. Reprint. Berlin 1977 [Berlin 1960]. S. 6. (Obwohl Lukács »Revisionist schlimmster Observanz« war, machte der Aufbau-Verlag weiter Geschäfte mit ihm: verkaufte Lizenzen ins Ausland, zahlte ihm kaum Honorar – es handelte sich dabei um fünfstellige Beträge! (siehe Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 174f.). Wie das (Partei-)Leben so spielt: Ende 1967 wurde Lukács wieder in die ungarische Kommunistische Partei aufgenommen – bei Anerkennung seiner früheren Mitgliedschaft; Hans Koch hingegen, späteres ZK-Mitglied der SED, bringt sich am 18. November 1986 um.

99 Gerlach lässt offen, wie er diese Kritikrichtung bewertet. Siehe: Hans-Martin Gerlach: »Die Zerstörung der Vernunft« als Vernunft der Zerstörung. Bemerkungen zu Georg Lukács' Analyse und Kritik der spätbürgerlichen Philosophie«. In: Hans-Martin Gerlach / Sabine Mocek / Joachim Seiler (Hrsg.): Georg Lukács 1885–1971. Hallesche Tagung anlässlich der 100. Wiederkehr des Geburtstages von Georg Lukács. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg). Halle (Saale) 1986. S. 10. Interessant dann das Forschungsprogramm von Gerlach (S. 11f.), welches mit dem Verschwinden der DDR verschwand. Weitere Beiträge zur »Zerstörung der Vernunft«: Tomberg (S. 57ff.), Schölzel S. (70ff.), Vrona (S. 91ff.), Pasemann (S. 100ff.).

100 Caroline Gallée: Georg Lukács. S. 183f.; vor allem aber der neue Aufsatz zu Heise von Camilla Warnke. »Der Revisionismus von Lukács [...] ist begründet in einem ständigen Wegstreben vom proletarischen parteilichen Klassenstandpunkt zu einem kleinbürgerlich-demokratischen, sie erweist sich gegenüber der marxistisch-leninistischen Position als eine revisionistische, auf ideologische Koexistenz hin tendierende Konzeption«. Diese denunziatorischen Zeilen hat Heise 1958 geschrieben. War er von der Richtigkeit dieses Vorwurfs überzeugt (oder bediente er nur die offizielle Parteimeinung und Parteisprache, um seine ästhetische Position durchzusetzen)? [...] Ende 1956 hatte sich der ungarische Aufstand ereignet, der durch sowjetische Intervention blutig niedergeschlagen worden war. Lukács war verhaftet und an einen unbekanntem Ort verschleppt worden. Hat Heise den



Vernunft« liegt woanders. Er will die Vernunft nicht allein in ihrem Widerspruch zum Irrationalismus bestimmen, sondern die Einheit von Vernunft und Irrationalismus herausarbeiten. Solange die Herrschaft der Produktion über die Produzenten wirkt, unterliegen beide Denkformen demselben Mechanismus des Warenfetischismus, dessen Funktionsweise nicht am wenigsten Lukács (1923! M. L.) entdeckt hat. »Doch erscheint dieser Fetischismus losgelöst von den ihn erzeugenden Verhältnissen als eine bloß erkenntnistheoretische Kategorie.«<sup>101</sup> Heise exponiert in ersten Ansätzen seine für sein späteres Denkens zentrale Kategorie der »Entfremdung«.<sup>102</sup>

Auf Nietzsche bezogen, übt sich Heise in der Kunst der großen Verweigerung gegenüber Lukács. Sein Kapitel IV, »Zur Herausbildung der imperialistischen Bourgeoisie«, rückt Nietzsche absichtsvoll an den Rand, während Nietzsche bei Lukács für diese geschichtliche Etappe der Ideologiebildung im Zentrum steht. Heise dekonstruiert das Nietzsche-Bild von Lukács!<sup>103</sup> Im Vordergrund steht bei ihm Jakob Burckhardt, der in »Zerstörung der Vernunft« arbiträr ist.<sup>104</sup> Anschließend wendet er sich der »Klerikalen Philosophie« zu, in deutlichster Akzentverschiebung zur »Zerstörung der Vernunft«; Nietzsche wird,

ungarischen Aufstand damals zweifelsfrei für eine Konterrevolution gehalten und Lukács für ihren Protagonisten?« Camilla Warnke: Abschied von den Illusionen. Wolfgang Heise in den 60er Jahren. In: Hans-Christoph Rauh / Peter Ruben (Hrsg.): Denkversuche. DDR-Philosophie in den 60er Jahren. Berlin 2005. S. 314f.

101 Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. S. 35. Gegen die Verabsolutierung des Fetischismus jedoch grenzt sich Heise von den »Frankfurtern« ab, speziell von: Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947. (Heise S. 225).

102 Das sieht Trebeß völlig richtig; siehe: Achim Trebeß: Entfremdung und Ästhetik. Eine begriffsgeschichtliche Studie und eine Analyse der ästhetischen Theorie Wolfgang Heises. Stuttgart / Weimar: 2001. S. 238–244.

103 Heises Nietzsche-Auffassung bleibt ambivalent, siehe das dokumentierte Gutachten zu einer Nietzsche-Ausgabe von 1979, das Trebeß interpretiert. (Achim Trebeß: Entfremdung und Ästhetik. S. 506–508.)

104 Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. S. 141ff. Interessant wäre es deshalb, das Verhältnis beider zu untersuchen, siehe: Alfred von Martin: Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog. München 1947. Dass Burckhardt und Nietzsche »Reichsfeinde« seien, ist die aparte These von Christoph Steding: Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur. Hamburg 1942. S. 103–111, 203–225.

nahezu neutral, bloß zweimal paraphrasiert<sup>105</sup>. Der Unterschied zu Heises Nietzsche-Rezensionen aus 1958 ist erstaunlich, weil er damals im Wesenskern die Lukácssche Position – ohne Nennung, versteht sich – teilt.

Deshalb besteht kein Grund für uns, die neue Nietzsche-Ausgabe zu begrüßen – trotz der offensichtlichen philologischen Leistung. Sie kann uns mit Nietzsche nicht versöhnen – und wen sie mit ihm versöhnt, den versöhnt sie mit der Barbarei unter dem schillernden Gewand ästhetischer Brillanz.<sup>106</sup>

In einer anderen Rezension entwickelt Heise seine die »Zerstörung der Vernunft« korrigierende und erweiternde These von Nietzsches Verhaftetsein in religiösen Ideologieformen: selbst dessen explizite Anti-Theologie bleibe in der bloßen religiösen Negation stecken.<sup>107</sup> Ich denke, hier liegt der eigentliche Unterschied von »Zerstörung der Vernunft« und Heises Konzeption. Was für Lukács Gestalten der Vernunft und/oder der Unvernunft, sind für Heise Modi religiöser Weltanschauung, noch im säkularisierten Gewande verbirgt sich der bucklige Zwerg Theologie. In »Aufbruch in die Illusion« wird schon der ideologische Widerpart sichtbar, der diese Konzeption Heises, ihre Grundintentionen teilend, gegen den Strich kehrt, Religion metakritisch affirmiert: die »Aufgeklärte Gegenaufklärung« von Karl Löwith.<sup>108</sup> Jahre später dann Heises letztes Wort zu Lukács. Nach »Aufbruch in die Illusion« hatte er deutlich sichtbar und wohl durchdacht das Medium gewechselt, der Ideologiekritiker tritt zurück, die Reflexionen über Ästhetik und Kunst treten dagegen in den Vordergrund. Programma-

105 Ebenda. S. 143f., 158f.

106 Wolfgang Heise: Rezension von: Friedrich Nietzsche. *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6(1958). S. 653–658, hier S. 658.

107 Wolfgang Heise: Rezension von Karl Schlechta, *Der Fall Nietzsche*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6(1958). S. 821f. Solche Passagen scheinen die These von Warnke (Camilla Warnke: Abschied von den Illusionen.) zu bestätigen, zwischen beiden Werken läge kaum ein nennenswerter Unterschied.

108 Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. S. 375. Die spätere Kritik an Löwiths *Kritik der christlichen Überlieferung* zeigt Heise auf dem Höhepunkt seiner gedanklichen (und sprachlichen) Fähigkeit zur immanenten Kritik, über die kaum ein anderer DDR-Philosoph zu jener Zeit verfügt hat. Siehe: Wolfgang Heise: Aufgeklärte Gegenaufklärung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 11(1968). S. 1347–1355.

tisch dafür ist sein Vortrag auf dem V. Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft in Salzburg im September 1964, *Hegel und das Komische*.<sup>109</sup> Nun kann er ernsthaft über Lukács nachdenken, ohne ideologische Denkwänge, mit eigenen Denk- und Politikererfahrungen, mit denen er seit Prag 1968 konfrontiert wurde.<sup>110</sup> Weil der Revisionismus-Vorwurf gegen Lukács leise zu den Akten gelegt worden war, die alten Positionen weniger bearbeitet, vielmehr verdrängt wurden, konnte Heise sich noch einmal Persönlichkeit und Werk interpretatorisch annähern, jetzt selbst ungefähr in dem Alter, welches der Lukács der »Zerstörung der Vernunft« hatte. Möglich ist, dass ihm die wunderbare Charakteristik von Thomas Mann nie in Vergessenheit geraten ist, die Wertschätzung »eines Mittlerwerkes zwischen den Sphären und Zeitaltern, das mir inspiriert scheint von einer Idee, welche heute vielerorts in beklagenswert geringen Ehren steht: die Idee der *Bildung*.«<sup>111</sup> Seine Ästhetik als Paradigma der gesamten geistigen Arbeit nehmend, sieht Heise in der Tiefenstruktur eine von Lukács selbst nie verstandene, nie ins Bewußtsein geholte Analogie, jene sei die [...] »reproduzierte Denkstruktur der Zeit des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft«.<sup>112</sup> Sein Resümee zu »Zerstörung der Vernunft« mag meinen Aufsatz beenden: das Werk sei weiterzuführen,

109 Wolfgang Heise: Hegel und das Komische. In: Sinn und Form 16(1964). S. 811–850. (Eine der wenigen Auslandsreisen Heises). Trebeß (Achim Trebeß: Entfremdung und Ästhetik. S. 256–265) arbeitet den Übergangscharakter dieses Vortrags gut heraus.

110 Siehe Achim Trebeß: Entfremdung und Ästhetik. S. 451ff., S. 194 bis 274 (Entfremdung und Sozialismus); S. 281ff.: Wechseln von Philosophie zur Ästhetik.

111 Thomas Mann: »Glückwunsch«. In: Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag. S. 141. Lukács äußert sich sehr aufschlussreich zu Thomas Mann in seinem Erinnerungsband. Siehe Georg Lukács: Gelebtes Denken. Frankfurt am Main 1980. Etwa zu Manns *Zauberberg*: »Es besteht überhaupt kein Zweifel, dass er bei der Figur Naphtas mich als Modell genommen hat. [...] Interessant ist vielmehr, ob es dem Schriftsteller gelungen ist, den Typus darzustellen, den er darstellen wollte. Genauso werde ich auch nicht untersuchen, inwieweit Naphta mir ähnelt. In Naphtas Fall ist diese Darstellung gelungen. Folglich ist mit Naphta alles in Ordnung«. (S. 153f.).

112 Wolfgang Heise: Georg Lukács – historische Position und sein Totalitätsbegriff. In: Manfred Buhr / József Lukács (Hrsg.): Geschichtlichkeit und Aktualität. S. 187–199, hier: S. 190. Der 1985 gehaltene Vortrag wird somit in dem Todesjahr von Heise veröffentlicht – Wolfgang Heise, 8. Okt. 1925 bis 10. April 1987.

»gewiß auch differenzierter, genauer zwischen politischer Aktionsrichtung, weltanschaulicher Wertung, methodologischen Prinzipien zu unterscheiden, vielleicht auch tiefer im Begreifen des sozialökonomischen Prozesses der Produktion von Irrationalität aus der Praxis, Struktur und Klassenstrategie des Monopolkapitals in der von ihm beherrschten Gesellschaft: Die ›Zerstörung der Vernunft‹ ist aktueller denn je.«<sup>115</sup>

115 Ebenda. S. 198.

ANTONIA OPITZ

## Spurensuche. Acht Thesen zur Genese von Lukács' Nietzsche-Kritik

### Vorbemerkung

Als ich László Sziklai, dem Direktor des Budapester Lukács-Archivs, mein Anliegen vortrug, zum Problemfeld *Nietzsche und Lukács* einen Vortrag halten zu wollen und mit ihm meine ersten Ideen dazu besprach, waren wir uns schnell einig: Hier handelt es sich um das Thema für ein notwendiges Buch, das aber Jahre brauchen würde, um nur einigermaßen erschöpfend behandelt werden zu können. Aus solchen Vorüberlegungen ergibt sich die Thesenform meines Beitrags, denn einerseits möchte ich auf der Basis von in Deutschland nicht oder nur wenig bekanntem Material die Dimensionen dieser Fragestellung veranschaulichen, andererseits verstehe ich meine Aussagen vorrangig als Annahmen, die der Diskussion bedürfen und eine solche auch hervorrufen sollen.

### These 1

Nietzsche war in Lukács' gesamtem Lebenswerk als gedankliche Herausforderung präsent.

»Es ist eine ziemlich verbreitete und allgemein akzeptierte Meinung, daß Nietzsche in Lukács' Denken bereits von dessen Jugend an ständig und kontinuierlich präsent war.«<sup>1</sup> Mit diesem Satz eröffnet László Sziklai einen aus Anlaß des 100. Todestages von Nietzsche publizierten Beitrag über das Verhältnis des jungen Lukács zum deutschen Philosophen. Kein Zweifel, die Feststellung stammt aus zuverlässiger Quelle, von einem seit mehreren Jahrzehnten ausgewiesenen ungarischen

1 László Sziklai: Der junge Lukács und der »schwache Philosoph« [A fiatal Lukács és a »gyöngye filozófus«]. In: Világosság, Jg. 2000, H. 10, S. 52. [Übersetzung A. O.]

Lukács-Forscher. Schaut man jedoch probeweise in das aus dem gleichen Anlas erschienene Nietzsche-Handbuch<sup>2</sup>, lässt sich dort zum Verhältnis Lukács-Nietzsche keine einzige Aussage finden, die sich nicht auf die viel diskutierte *Zerstörung der Vernunft* bzw. auf die beiden Aufsätze *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik* und *Der deutsche Faschismus und Nietzsche* beziehen würde. Wenn wir diesem Befund die Meinung des ebenfalls kompetenten deutschen Wissenschaftlers Werner Jung, von dem auch die Lukács-Monographie<sup>3</sup> in der einschlägigen Reihe des Metzler Verlages stammt, an die Seite stellen, so wird das Problem vollauf sichtbar. Jung, der in seinem Aufsatz *Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung* schon bestrebt war, dieses Problem nach Möglichkeit komplex zu skizzieren, also u. a. auch Lukács' Aussagen zu Nietzsche in den erst 1973 entdeckten *Notizen und Entwürfen* zur geplanten Dostojewski-Monographie sowie in *Geschichte und Klassenbewußtsein* einzubeziehen, schreibt eingangs: »Bemerkenswerterweise spielt Nietzsche im Denken des jungen Lukács kaum eine nennenswerte Rolle.«<sup>4</sup> Ist man des Ungarischen nicht kundig und verlässt man sich dazu noch auf die Aussagen des alten Lukács, der deutlich dazu neigte, das von ihm vor 1918 Geschriebene und Gedachte gering zu schätzen, wenn nicht ganz zu verdrängen, muss man es so formulieren. Lukács' in deutscher Sprache noch nicht in Gänze publiziertes Frühwerk sowie seine im Archiv einsehbare Nachlassbibliothek sprechen allerdings eine deutlich andere Sprache.

Es genügt ein cursorischer Blick in die ungarischen Zeitschriften, in deren geistigem Umfeld sich der junge Lukács bewegt hatte und in denen er seine ersten Arbeiten publizierte, um zu erkennen: er ist – wie andere seiner Generation – in den erregten geistigen Disput um Nietzsche, der nach dem Tod des Philosophen entbrannte, sozusagen hineingeboren. Wie auch anderswo in der Welt, erschienen in Ungarn

2 Henning Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart / Weimar B. Metzler 2000.

3 Werner Jung: Georg Lukács. Stuttgart 1989. [Sammlung Metzler. Realien zur Philosophie. Band 251].

4 Werner Jung: Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung. In: Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.): Bruder Nietzsche? Wuppertal 1988. S. 45.

damals die ersten monographischen Untersuchungen, und man ging intensiv daran, Nietzsches Werke der Reihe nach zu übersetzen. Wer als Dichter oder Denker Rang und Namen hatte, hielt es geradezu für seine Pflicht, sich mit Nietzsches Gedanken bekannt zu machen und diese – entsprechend der eigenen Weltsicht und auf seine Weise – zu deuten und zu kommentieren. Auch Lukács' erste Publikation, in der er etwas ausführlicher zu Nietzsches Stellung bezieht, fügt sich in dieses Bild. Es handelt sich um eine Rezension aus dem Jahre 1910, erschienen in der für die geistige Entwicklung in Ungarn insgesamt bedeutenden Zeitschrift »Nyugat«. <sup>5</sup> Lukács bespricht dort die erste ungarische Übersetzung der *Geburt der Tragödie*. In der Originalsprache kannte er freilich dieses und andere Werke des deutschen Philosophen nachweislich schon viel früher, einer seiner ersten kurzen Artikel *Die Form des Dramas* (1906) trägt schon als Motto das – von ihm auch später öfters erwähnte – Nietzsche-Zitat »In Ketten tanzen«.

### These 2

Lukács' erste Begegnung mit dem Werk Nietzsches ist das Ergebnis seiner Beschäftigung mit den Dramen Ibsens, Hebbels und Gerhart Hauptmanns; allgemeiner: mit der Problematik des modernen Dramas.

Da die frühe Publizistik Lukács' in deutscher Sprache nicht vorliegt, soll hier diese These vor allem mit Beispielen aus diesem Fundus belegt werden. Die Reihe soll eine relativ späte Aussage eröffnen, die sich allerdings inhaltlich auf die Gymnasialzeit des Schreibenden bezieht. Anfang 1918 antwortet der damals in Ungarn allgemein bekannte Philosoph auf eine Umfrage mit dem Titel *Buch der Bücher*, die an siebenundachtzig ungarische Schriftsteller, Wissenschaftler, Künstler sowie Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gerichtet war und nach den das ganze Leben prägenden Lektüreerlebnissen fragte, unter anderem Folgendes:

»Das erste Werk von wahrhaft einschneidender Bedeutung war für

5 Georg Lukács: Lajos Fülep über Nietzsche [Fülep Lajos Nietzsche-ről]. In: Georg Lukács: Jugendschriften [Ifjúkori Művek] (1902–1918). Budapest 1977. S. 438–440. Im Folgenden: Jugendschriften.

mich dann doch Ibsens Drama *Die Gespenster*, mit dem sich Richtung und Stil meiner Lektüre mit einem Schlag änderten.[...] Ibsen führte mich zu Hebbel, der einerseits eine gedankliche Vertiefung bedeutete, indem er mich zur Beschäftigung mit Schopenhauer und Nietzsche veranlaßte, andererseits ließ er in mir ein erstes Verständnis für die Bedeutung der künstlerischen Form aufdämmern.«<sup>6</sup>

So nimmt es also nicht Wunder, dass schon die Texte des debütierenden Theaterkritikers bemerkenswerte Nietzsche-Spuren enthalten. Man liest zum Beispiel in einer *Der neue Hauptmann* überschriebenen Sammelbesprechung der Inszenierungen von *Michael Kramer*, *Der rote Hahn* und *Der arme Heinrich* (1903):

»Hauptmann predigt nicht – wie Tolstoi und Nietzsche –, er tröstet nur. Er hat dasselbe erlitten, was auch wir, die anderen; und jetzt spricht er davon, woran er glaubt. Nicht ganz so. Besser: er zeigt uns, wie er zum Gläubigen geworden ist. Wie er erfahren hat, was er heute weiß, daß wir von irgendwoher kommen und in irgendeine Richtung gehen. Ibsen, Nietzsche und Tolstoi werden einst die Klassiker unserer Epoche sein, Hauptmann ist ihr Poet.«<sup>7</sup>

Diesem Zitat könnte man noch mehrere ähnlich lautende aus dem zweiten Teil der *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* hinzufügen, dennoch soll hier auch das nächste Beispiel der Publizistik entnommen werden, aus einer ebenfalls 1903 erschienenen Rezension zur ungarischen Übersetzung von Ibsens *Peer Gynt*:

»Ibsen ist ein Prophet des Individualismus; Vielleicht einer der größten in unserer Zeit. Zusammen mit Nietzsche. Aber Nietzsches Reich ist nicht von dieser Welt; seine Sehnsucht ist der ›Übermensch, der so himmelhoch über den heutigen Menschen steht, wie wir über den Affen. [...] Ibsens Dekalog dagegen heißt: Menschen, vor allem Menschen.«<sup>8</sup>

6 Georg Lukács: »Buch der Bücher« [»Könyvek könyve«]. In: Jugendschriften. S. 766. [Übersetzung: A. O.]

7 Georg Lukács: *Der neue Hauptmann* [Az új Hauptmann]. In: Jugendschriften. S. 89.

8 Georg Lukács: *Peer Gynt*. Heinrich Ibsens dramatische Dichtung. Übersetzt von Károly Sebestyén. In: Jugendschriften. S. 49. [Übersetzung: A. O.]



## These 3

Lukács' Verhältnis zu Nietzsche war also an deutlich zu markierenden Punkten von vornherein kritisch.

Dies bezeugt auch die eingangs erwähnte Rezension zur Übersetzung der *Geburt der Tragödie*, in der jedoch nicht das Werk selbst im Mittelpunkt steht. Lukács' Aufmerksamkeit gilt vielmehr der einhundertfünfzig Seiten langen, zu einer Monographie geratenen Einleitung von Lajos Fülep, der Kunsthistoriker, Philosoph und zugleich auch der Übersetzer des Nietzsche-Werkes war. Zwar zollt der Rezensent – also Lukács – der Leistung Füleps hohe Anerkennung, lobt seine Sachkompetenz und hebt ausdrücklich sein Streben nach Objektivität bei der Vorstellung Nietzsches hervor. Eine gewisse Enttäuschung über das Gesamtergebnis vermag er aber dann doch nicht zu verhehlen, wenn er diese auch diplomatisch in die Formulierung zukünftiger Erwartung verpackt:

»Es ist dann allerdings schade, daß diese Objektivität nicht ganz durchgehalten wird, weil an einigen Stellen die Polemik dann doch hervorbricht – und zwar gerade an den schönen, tiefen Stellen. Zum Beispiel dort, wo Fülep den Ausgangspunkt von Nietzsches Kunstauffassung (sehr richtig) kritisiert, oder noch schöner und tiefer dort, wo er den Traum vom ›Übermenschen‹ in die Reihe der christlichen und buddhistischen Mitleids- und Erlösungsträume einreicht, die Nietzsche – vielleicht gerade deshalb – so gehaßt und verachtet hat. [...] Von diesen und von noch ein paar ähnlichen Stellen könnte eine wirkliche Nietzsche-Kritik ausgehen. Fülep wollte sie nicht, und es ist schade, daß er sie nicht wollte. Denn ein vollkommen objektives Bild von Nietzsche vermochte er auch so nicht zu geben, und so muß er nun sein wahres Nietzsche-Buch dann doch noch einmal schreiben.«<sup>9</sup>

In dem beinahe hundert Jahre alten, aber auch heute noch mit Gewinn lesbaren Buch von Lajos Fülep kann man schnell beide Stellen finden, auf die sich Lukács in seiner Rezension bezieht. Die erste, die Kunstauffassung betreffende, folgt einer differenzierten Darstellung der Begriffe des Dionysischen und des Apollinischen, die auch

9 Georg Lukács: Lajos Fülep über Nietzsche. In: Jugendschriften. S. 459. [Übersetzung A. O.]

deren Wandlung in den einzelnen Schriften erfasst. Im Anschluss daran formuliert Fülep ebenso verhalten wie vorsichtig seine Kritik:

»Im Gegensatz zu Schopenhauer, der eine Ästhetik des Rezipienten, des objektiven Betrachters, geschrieben hatte, legte Nietzsche auf die Ästhetik des schaffenden Künstlers das Hauptgewicht und schuf so eine Ästhetik der künstlerischen Produktion, mit der man das Problem der Künste selbst doch nicht lösen kann. Seine schwache Seite ist nicht, daß er diese Differenzierung herausgearbeitet hat, sondern daß er nicht von den Künsten selbst ausgeht, die doch dauerhaftere Gesetze regieren, auf die man bauen kann, als die, denen die Künstler selbst unterliegen.«<sup>10</sup>

Wir haben gerade zitiert, Lukács vermerkte dazu »sehr richtig«, und wie hätte er es auch anders gekonnt, war er doch gerade dabei, – sowohl in seinen Überlegungen zum modernen Drama als auch in seinen Essays – die Form als höchste Richterin über das Leben zu küren.

Die zweite von Lukács direkt markierte Stelle bezieht sich auf Nietzsches Vision vom »Übermenschen«, die Fülep ausführlich und eigentlich eher mit Einverständnis deutet und in die Reihe der großen Erlösungssträume der Menschheit einrückt:

»Vielleicht entspringt diese ganze Idee vom Übermenschen der Tragik des großen Menschen, als Erlösung vom Zufall, von den dummen, unsinnigen Möglichkeiten, die seinen Weg vorgeben. Sie dient der Korrektur (nicht der Aufhebung!) dieser Tragik, entspringt also dem *Mitleid*, wie jede Religion, wie der Buddhismus und das Christentum. Nur daß der Buddhismus dem Mitleid gegenüber allen Menschen entspringt, das Christentum dem gegenüber dem einfachen Mann [...], die Quelle der Lehre vom Übermenschen dagegen ist das Mitleid gegenüber dem großen Mann ...«<sup>11</sup>

Füleps Satz geht an dieser Stelle im Original weiter, er erklärt die Lehre vom Übermenschen als Sinngebung für das unvermeidliche Leid und den notwendigen Untergang des großen Menschen. Lukács dagegen unterbricht in seiner Rezension das Zitat, um gerade an die-

10 Lajos Fülep: Friedrich Nietzsche. In: Nietzsche Frigyes: A tragédia eredete vagy a görögség és a pesszimizmus [Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus]. Budapest 1910. S. 17f. [Übersetzung: A. O.]

11 Ebenda. S. 82. [Übersetzung: A. O.]

ser Stelle eine kritische Distanz zu dieser Lehre einzufordern. Die Lehre vom Übermenschen entspricht – wie das auch Werner Jung in seiner Analyse der entsprechenden Stelle in den Dostojewski-Notizen überzeugend entwickelt<sup>12</sup> – nicht der Richtung, in der Lukács selbst nach der Erlösung von den als unerträglich empfundenen Übeln der Zeit gesucht hatte. Seine Suche richtete sich von Anfang an auf eine Erlösung in der Gemeinschaft, wenn er auch unter Gemeinschaft in den unterschiedlichen Lebensphasen Unterschiedliches verstand.

Halten wir also fest: Lukács forderte trotz der klaren Erkenntnis des geistigen Formats und der Bedeutung Nietzsches auch eine Nietzsche-Kritik, die nach seiner Ansicht erstens den Ausgangspunkt von dessen Kunstauffassung, zweitens die Lehre vom Übermenschen zum Gegenstand haben sollte.

#### These 4

Einige Essays des Bandes »Die Seele und die Formen« lassen sich auch als Auseinandersetzung mit Nietzsches in der »Geburt der Tragödie« entwickelter Kunstauffassung deuten.

Es steht außer Zweifel, dass die komplexe Entfaltung einer solchen Lesart eine sorgfältige Sonderstudie erfordern würde, hier können einige Gedanken zum Problem lediglich skizzenhaft notiert werden. Dass Lukács im Jahre 1910, also gerade zum Zeitpunkt der Entstehung wichtiger Stücke des Bandes, mit diesem Werk Nietzsches konfrontiert war, wurde im Zusammenhang mit seiner Fülep-Rezension soeben dargestellt. Entsprechend wundert sich der Leser auch nicht, wenn er im berühmten Einleitungssessay *Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper* gleich zweimal auf Nietzsches Namen stößt. Um die bleibende Leistung großer Essayistik zu demonstrieren, beschwört Lukács die für die Gegenwart kaum mehr verständlichen Griechen in den Schriften Winckelmanns herauf, um dann als das Bleibende von dessen Leistung als Essayist hervorzuheben: »Und was können Burckhardt und Pater, Rhode und Nietzsche an der Wirkung der Griechenträume Winckelmanns ändern?«<sup>13</sup> Kritik an Nietzsche

12 Werner Jung: Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. S. 45f.

13 Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Essays. Berlin 1911. S. 6.

wird an dieser Stelle zwar nicht formuliert, die Art der Aufzählung erweckt dennoch den Eindruck, als würde Lukács das von Nietzsche entworfene Bild des Griechentums in dessen Intensität nicht als dem von Winckelmann ebenbürtig fühlen.

Studiert hat Lukács – nach dem Zeugnis desselben Essays – Nietzsches Griechenbild jedenfalls genau. Um das Hauptproblem in diesem Brief *Über Wesen und Form des Essays*, das Verhältnis von Bild und Deutung, zu lösen, wendet auch er sich der Antike zu und entwirft ein Griechenbild, dem er seine Fragen aufträgt. Sein Griechenbild unterscheidet sich von dem Nietzsches in wesentlichen Zügen, zum Beispiel in der positiven Bewertung der Denkleistung des Sokrates. Modelliert wird dieses Griechenbild (wie auch das Sokrates-Bild) aber, wie das folgende Zitat beweist, in Auseinandersetzung mit den in der *Geburt der Tragödie* entworfenen Gedanken: »Die Griechen empfanden jede ihrer vorhandenen Formen als ein Lebendiges, nicht als eine Abstraktion. Darum sah schon Alkibiades klar (was viele Jahrhunderte später Nietzsche scharf betonte), daß Sokrates eine neue Art von Mensch war, in seinem schwer-faßbaren Wesen tief verschieden von allen Griechen, die vor ihm lebten.«<sup>14</sup>

Wichtiger als solche markierte Textbezüge zu registrieren und interpretieren wäre es wohl, nach den tieferen Zusammenhängen in den Auffassungen der beiden jungen Philosophen – denn es handelt sich in beiden Fällen um frühe, wenn nicht um die ersten kohärenten Konzepte – einmal tiefer nachzugehen. Gibt es bei allen Unterschieden nicht auch Korrespondenzen zwischen Nietzsches Entwurf der beiden Kunsttriebe, des Dionysischen und des Apollinischen, und Lukács' Unterscheidung zwischen dem Leben (dem formlosen Dahinströmen der Wirklichkeit) und *dem* Leben, verstanden als gänzlich zur Form, also symbolisch gewordenes Erlebnis? Am deutlichsten scheinen mir solche verdeckte Bezüge zu der *Geburt der Tragödie* in Lukács' Essay über Paul Ernst. Auch in diesem Text wird Nietzsche, und zwar gleich am Anfang, direkt erwähnt (die Kritik des Essayisten trifft en passant »die innere Erstarrtheit der Kreisbewegung in Nietzsches Wiederkehr des Gleichen«<sup>15</sup>). Wichtiger scheint mir jedoch der

14 Ebenda. S. 32.

15 Ebenda. S. 341.

Bezug der beiden Werktitel. Lukács versteht nämlich diesen Essay – hervorgehoben sogar auf einem Sonderblatt – mit dem Titel *Metaphysik der Tragödie* und formuliert auf diese Weise, bewusst oder unbewusst, auch prägnant den Gegensatz zu Nietzsches im Grunde kunstpsychologischem Erklärungsansatz, der sich im Titel *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* manifestiert. Unübersehbar ist bei dem Vergleich der beiden Texte auch der grundlegende Unterschied, dass Nietzsche, obwohl er die Notwendigkeit der gegenseitigen Durchdringung beider Kunsttriebe, des Apollinischen und des Dionysischen, für die Entstehung von Kunst behauptet, die wahrhaft große künstlerische Leitung aus dem Letzteren hervorgehen lässt, während Lukács die restlose Formwerdung des Lebens – wenn man so will Durchsetzung des Apollinischen Prinzips – zum Kriterium großer Kunstleistung macht. Unübersehbar sind aber neben solchen gravierenden Unterschieden auch einige Übereinstimmungen in den beiden Konzepten. Beide, Lukács wie Nietzsche, sehen in der Kunst die höchste Form der Verwirklichung menschlicher Existenz, und beide (zu diesem Zeitpunkt auch Lukács) weisen innerhalb der Kunst der Tragödie den höchsten Stellenwert zu.

#### These 5

Den ersten Anstoß für eine soziologisch fundierte Nietzsche-Kritik erhielt Lukács während des Ersten Weltkriegs, den er von vornherein ablehnte.

Lukács' Nachlassbibliothek bestätigt den Eindruck, den die bisherigen Ausführungen vielleicht schon nahe gelegt haben: er war ein gründlicher Nietzsche-Kenner. Er besaß die im Verlag C. G. Naumann herausgegebene Ausgabe der Werke und der Nachgelassenen Werke, alle wichtigen Briefwechseleditionen, die im Insel-Verlag zwischen 1902 und 1916 erschienen sind, und auch die bekannten monographischen Darstellungen von Elisabeth Förster-Nietzsche, Ernst Bertram, Alois Riehl, Karl Jaspers bis hin zu Walter Kaufmann sowie zahlreiche grundlegende Untersuchungen zu Einzelthemen.

Bei der Durchsicht dieses Bestandes stößt man auf ein besonders schmales Buch, gedruckt auf Dünndruck-Papier, das zunächst nur durch die ungewöhnlich anspruchsvolle buchkünstlerische Gestal-

tung die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Beim näheren Hinsehen erweist es sich als – heute schon – bibliophile Kostbarkeit, denn es ist eine sogenannte Feldausgabe, herausgegeben 1916, tornistergerecht gestaltet, für die Soldaten des Ersten Weltkrieges. Es handelt sich nicht – wie man im ersten Moment denken könnte – um die in 150.000 Exemplaren gedruckte Feldausgabe des *Zarathustra*. Man hält vielmehr die vierte Auflage des 1902 zuerst erschienenen Buches *Nietzsche als Philosoph* des Hallenser Philosophieprofessors Hans Vaihinger in den Händen. Der Verfasser versah diese Auflage von 1916 mit einer neuen Einleitung, in der er behauptet, dass nach dem enormen Interesse für Nietzsche zwischen 1900 und 1910 der Streit um ihn allmählich abgeflaut sei, das Publikum habe sich an die neue Lehre gewöhnt. »*Da kam der Weltkrieg*«,<sup>16</sup> ruft er dann aus, der den Diskurs über ihn erneut belebt habe. Einerseits sähe der Feind, vor allem die Engländer, in Nietzsche den deutschen Philosophen, der verantwortlich zu machen sei für alles, was deutsche Soldaten im Krieg tun. Andererseits würden sich die Deutschen selbst stark zu Nietzsche bekennen:

»Das Bedürfnis ungezählt Vieler, ein konzentriertes Buch von hohem geistigen Gehalt ins Feld mitzunehmen, hat erfahrungsgemäß dazu geführt, daß neben der Bibel und Goethes ›Faust‹ Nietzsches ›Zarathustra‹ am meisten von unseren Soldaten mitgenommen worden ist. Diesem Bedürfnis ist auch eine eigene Feldausgabe von Nietzsches ›Zarathustra‹ entgegengekommen. [...] Das Leben draußen im Felde angesichts der stets drohenden Gefahr, angesichts des Furchtbaren, das jeder dort zu erleben hat, angesichts all der Fragen, die dieser Völkerkampf in uns erregt – dieses Leben im Felde draußen erweckt von selbst in gar Vielen das Bedürfnis, über die letzten Probleme von Welt und Leben, über den Sinn des Daseins und den Zweck des menschlichen Tuns und Treibens nachzudenken in freien Momenten.«<sup>17</sup>

Vaihinger, der durchaus kein Anhänger und noch weniger ein Apostel Nietzsches war, will mit der neuen Auflage keineswegs Beweise für einen Zusammenhang zwischen Nietzsches Gedanken und dem Ersten Weltkrieg liefern. Er versteht sein Buch vielmehr als komplexe

<sup>16</sup> Hans Vaihinger: *Nietzsche als Philosoph*. Vom Verfasser neu durchgesehene Feldausgabe. Berlin 1916. S. 5.

<sup>17</sup> Ebenda. S. 4–5.

Aussage zum konkreten historischen Diskurs. Einerseits soll es den Soldaten Nietzsches Gedanken objektiv und ohne Kritik vermitteln und eine Art Lektürehilfe bieten, da in ihm diese »anscheinend ordnungslos zerstreueten Splitter, die *dispecta mebra* in ein streng konsequentes System«<sup>18</sup> gebracht sind. Andererseits soll gerade im gegebenen historischen Augenblick der Beweis erbracht werden, dass »Nietzsches Anschauungen so reinphilosophisch, reinwissenschaftlich, reintheoretisch [sind], daß sie mit politischen Tendenzen, nationalen Bestrebungen überhaupt und speziell mit den Fragen der deutschnationalen Politik absolut nichts zu schaffen haben«.<sup>19</sup> Vaihinger sortiert aus den »krausen und bunten«<sup>20</sup> Gedanken Nietzsches sieben Haupttendenzen heraus und bringt sie in ein System, das er aus folgender Grundthese ableitet: »Nietzsches Lehre ist positiv gewendeter Schopenhauerianismus, und diese Umwendung (oder wenn wir wollen, ›Umwertung‹) geschah unter dem Einfluß des Darwinismus.«<sup>21</sup>

Selbstverständlich kann und soll in diesem Aufsatz, in dem es ausschließlich um das Verhältnis Lukács' zu dieser Schrift geht, das Nietzsche-Buch des Neukantianers fachlich nicht bewertet werden, soviel sei aber dennoch gesagt, dass es auch heute mit einem gewissen geistigen Vergnügen gelesen werden kann. Wie das Buch in Lukács' Besitz kam, wissen wir aus seinem Briefwechsel, der überhaupt eine Fundgrube von Nietzsche-Spuren ist. Am 6.1.1917 teilte er seinem schon langjährigen Briefpartner Paul Ernst im leicht überheblichen Ton Folgendes mit:

»Vaihinger schickte mir sein Nietzsche-Buch – in der Annahme (die angeblich von Ihnen stammt), daß auch meine Metaphysik einen ›Fiktionscharakter‹ habe. Ich muß nun höflich ablehnen (denn ich schätze Vaihinger in seiner Art), schicke ihm gleichzeitig den Romanaufsatz – der ihn von Illusionen heilen wird.«<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Hans Vaihinger: Vorwort zur ersten und zweiten Auflage (Halle, März 1902). In: Ebenda. S. 6.

<sup>19</sup> Ebenda. S. 3–4.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 7.

<sup>21</sup> Ebenda.

<sup>22</sup> Zitiert nach: Karl August Kutzbach (Hrsg.): Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft. Düsseldorf 1975/74. S. 114.

Wie leicht erkennbar, kritisiert der damals gerade mal zweiunddreißigjährige Briefschreiber nicht die inhaltlichen Aussagen, sondern die Methode im Buch des Hallenser Philosophen, ist er doch selber dabei, sein geschichtsphilosophisches Konzept neu zu modellieren. Die – mit Sicherheit damals schon heftigen und kontroversen – Diskussionen zwischen Lukács und Ernst über inhaltliche Fragen, also über die Bedeutung von Nietzsches Philosophie für die Zeit, blieben mündlichen Gesprächen überlassen. Aus den – leider fragmentarisch gebliebenen – Erinnerungen von Else Ernst wissen wir, dass ihr Mann und Lukács 1918, bei ihrem letzten Zusammentreffen vor dem Kriegsende, am Schliersee erregte Gespräche über Vaihinger führten. Der Inhalt dieser Aussprachen ist nicht überliefert, könnte ihn aber einmal ein Archäologe der Diskurse im Sinne Foucaults aus anderen Schriften oder Erinnerungen rekonstruieren, hätten wir vielleicht auch bessere Erklärungen sowohl für die Wandlung von Lukács' ethischer Grundposition zwischen den nur durch Monate getrennten Schriften *Der Bolschewismus als moralisches Problem* und *Taktik und Ethik* als auch für die spätere Annäherung Paul Ernsts an nationalsozialistische Ideen.

Allein dies war aber für die Entscheidung, Vaihingers Nietzsche-Buch hier besonders hervorzuheben, nicht ausschlaggebend. Obschon in ihm ein Gegenkonzept zu den uns allen bekannten späten Aufsätzen von Lukács' bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Philosophie Nietzsches und den politischen Vorgängen deutlich zu erkennen ist, obwohl es klar ist, dass zu diesem Zeitpunkt Lukács kein Neukantianer mehr war, kann man sich bei der Lektüre des Eindrucks nicht erwehren, dass es zwischen dem Buch Vaihingers und dem Nietzsche-Kapitel in der *Zerstörung der Vernunft* in der Art und Weise der Argumentation eine gewisse Verwandtschaft gibt. Ob es tatsächlich an dem ist, kann freilich nur der Fachwissenschaftler klären.



## These 6

Das Grundkonzept von Lukács' Nietzsche-Kapitel für die »Zerstörung der Vernunft« ist im Jahrzehnt zwischen 1933 und 1944 entstanden und kann nur eingerückt in diesen historischen Kontext angemessen beurteilt werden.

Lukács hat im *Gelebten Denken* ausdrücklich hervorgehoben, dass er das Buch in der Hauptsache während des Zweiten Weltkrieges geschrieben hat.<sup>23</sup> Entstehung und Wandlungen des Grundkonzepts – und so auch der dort formulierten Nietzsche-Kritik – zu rekonstruieren, ist eine Aufgabe, die die Lukács-Philologie noch zu leisten hat. Als Grundlage dafür existiert – neben den allen bekannten und immer wieder zitierten Aufsätzen *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik* (1934), *Die deutschen Faschisten und Nietzsche* (1943) und *Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode* (1952) – ein umfangreiches, zum Teil vom Lukács-Archiv bereits publiziertes, zum anderen aber noch als Manuskript aufbewahrtes Material. Zu diesem Materialfundus gehören die beiden umfangreichen Texte *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden* (1933) und *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden* (1941) und mehrere kürzere, nur im Typoskript erhaltene Arbeiten, so auch die drei, die aus den Beständen des Lukács-Archivs im Lukács-Jahrbuch 2004 erstmalig veröffentlicht wurden.<sup>24</sup> Zwar sind diese Texte nicht datiert, sie können aber, anhand des in ihnen behandelten Gegenstandes, eindeutig der Zeit unmittelbar nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten zugeordnet werden. Es handelt sich um zwei Rezensionen, eine zur Aufsatzsammlung *Männerbund und Wissenschaft*, die der damals frisch installierte Professor für Philosophie und politische Pädagogik an der Berliner Universität Alfred Bäumler 1934 publiziert hatte, und eine zweite zu Walter Lindners *Aufgaben einer nationalen Literaturwissenschaft* (München 1933). Der dritte Text, zu dem die beiden anderen den Kontext bilden,

<sup>23</sup> Siehe dazu: Georg Lukács: *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*. Hrsg. von István Eörsi. Frankfurt am Main 1981. S. 166.

<sup>24</sup> Georg Lukács: [Gehört Nietzsche dem Faschismus?], *Die Philosophie des faschistischen Militarismus, Antifaschistischer Kampf*. In: Lukács 2004. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. 8. Jahrgang Hrsg. v. Frank Benseler und Werner Jung. Bielefeld 2004. S. 11–34.

trägt im Originalmanuskript keinen Titel, die Herausgeber haben ihn mit dem Satz überschrieben, mit dem er anhebt: *Gehört Nietzsche dem Faschismus?*

In den beiden Rezensionen zeichnet sich anschaulich der ideologische Hintergrund ab, in den dieser dritte Text eingerückt werden kann: eine radikale Neuordnung der Inhalte von Kunst und Wissenschaft durch die Theoretiker und Politiker des Dritten Reiches. An welches Publikum sich der Verfasser richtet, bleibt ungenannt, wer sich aber in Lukács' Moskauer Schriften eingelese hat, identifiziert leicht die Textsorte: es handelt sich um die Textvorlage für ein Referat, wofür auch zahlreiche rhetorische Eigenheiten des Textes sprechen. Das Nietzsche-Bild bleibt holzschnittartig, grob. Höchstwahrscheinlich ist man beim Lesen in statu nascendi Zeuge dessen, was man – verkürzt und vereinfachend – Lukács' Nietzsche-Verdammung nennt.

Lukács' Argumentation ist – entsprechend den Anforderungen an eine Rede – leicht nachzuvollziehen. Die Tatsache, dass die Nationalsozialisten den Philosophen für sich beanspruchen, sei kein Argument für dessen Zugehörigkeit zu dieser Ideologie. Die Antifaschisten müssten deshalb ihr eigenes Nietzsche-Bild erarbeiten. Als erste Voraussetzung dafür skizziert Lukács zunächst seine hegelianisch-marxistische Auffassung von der Geschichte, von der Unaufhaltbarkeit des menschlichen Fortschritts, und positioniert innerhalb dieses Geschichtsbildes Nietzsche als den ersten Philosophen von Bedeutung, der den Riss in der fortschrittlichen Entwicklung der deutschen Kultur endgültig gemacht hat. Die Sache wäre also klar, meint Lukács, wenn der Fall Nietzsche nicht besonders kompliziert wäre. Und besonders kompliziert sei er dadurch, dass es sich um einen ganz großen und daher auch sehr wirksamen Philosophen handelt.

Und nun häufen sich die Urteile, an denen Lukács zwar bis zur *Zerstörung der Vernunft* ziemlich konsequent festhält, die man aber gerne vergisst: »Niemand bestreitet die reiche Begabung Nietzsches, auch nicht seine subjektive denkerische Rechtschaffenheit.«<sup>25</sup> »Schoenhauer wie Nietzsche waren originelle Denker. Sie haben in die Philosophie des XIX. Jahrhunderts neue Denkmotive hereingetragen.«<sup>26</sup> »Manches aus dem kulturkritischen Teil des Nietzscheschen

25 Ebenda. S. 14.

26 Ebenda.

Lebenswerkes ist wirklich wertvoll. Nietzsche – ein Mensch von großem Wissen auf dem Gebiet von Philosophie und Kunst, ein geistvoller und boshafter Psychologe, – erneuert in seiner Kulturkritik die besten Traditionen der romantischen Kritik des Kapitalismus«<sup>27</sup> usw.

Wenn dem so ist, dann wäre doch daraus für alle Gegner des Kapitalismus die logische Konsequenz, diese Tradition anzunehmen. An dieser Stelle aber – und ich bin nicht der Meinung, dass wir bereits alle Gründe dafür kennen – erfolgt der logische Bruch: Lukács' Argumentation wird ideologisch. Er kreiert die unhaltbare These von der verschleierte, »undirekten« [sic!] Apologetik.<sup>28</sup> Von dieser These ausgehend, fordert er dann die Gegner des Faschismus auf, mit der Nietzscheschen Erbschaft radikal zu brechen. Zu vermerken bleibt dazu nur noch, dass er, um seine These zu beweisen, auf dieselben Elemente in Nietzsches Denken zurückgreift, denen gegenüber er von Anfang an – auf der Grundlage anderer weltanschaulicher Prämissen – kritisch eingestellt war, auf Nietzsches Mythisierung und Psychologisierung der Problemstellungen sowie auf seine Ablehnung jeder Demokratie.

Wirft man einen Blick auf die Entstehungsdaten der oben schon aufgezählten und für das hier behandelte Thema relevanten Aufsätze und Manuskripte, so erstrecken sich diese über anderthalb Jahrzehnte, in denen die Entstehung des Dritten Reiches, sein Aufstieg auf der internationalen Bühne, sein greifbar nahe scheinender Sieg um 1941, seine Niederlage und schließlich der neu entfachte Kalte Krieg verarbeitet werden musste. Lukács' immer wieder neu entworfenes Nietzsche-Bild bleibt nur für denjenigen statisch, der es ausschließlich aus der Perspektive einer fragwürdigen Hauptthese betrachten will. Klare Linien, Leerstellen, Verzerrungen und wirkliche Brüche wird nur wahrnehmen, wer bereit ist, sich auf jeden einzelnen konkreten Text einzulassen, der den wechselnden historischen Kontext als Hintergrund sehen will, der bereit ist, es auch aus der Perspektive anderer, zeitgleicher oder späterer Nietzsche-Darstellungen zu betrachten und nicht wahllos – aus der zufällig für ihn erreichbaren Ausgabe – Zitate präsentiert, die er für seine Argumentation gerade gebrauchen kann.

<sup>27</sup> Ebenda. S. 15f.

<sup>28</sup> Ebenda. S. 20.

## These 7

Eine von ideologischen Vorurteilen freie, wissenschaftlich-kritische Analyse von Lukács' Nietzsche-Rezeption muss notwendigerweise ein Kapitel enthalten, in dem sein Disput mit Bloch zum Thema gemacht wird.

Lukács hatte während der Emigration und in den Jahren unmittelbar nach 1945 einen einzigen ebenbürtigen philosophischen Kritiker: Ernst Bloch. Beide verstanden, zerstritten, befehdeten und suchten sich immer wieder, so bezeugen es ihre Briefe und Werke das ganze Leben lang, wobei im deutschen Sprachraum vor allem ihr Aneinandergeraten im Expressionismus-Streit bekannt geworden ist und auch Blochs deftige Kritik am Gesamtkonzept der *Zerstörung der Vernunft*, die er in seinen Vorlesungen an der Leipziger Universität sehr frei geäußert hat. Wie so oft, gelingt es Bloch auch in diesem Fall, seine Kritik frappierend knapp und doch treffend zu formulieren, wenn er in seinem im Grunde zustimmenden Dank für die Überreichung des Buches am 25. Juni 1954 schreibt:

»Ein Buch, das rechtzeitig kommt, indem es das imperialistische Philosophieren zugleich mit dessen unablässiger Kritik vermittelt, also der Gefahr entgeht, Giftstoff ungeleitet bekannt zu machen. Aufgefallen ist mir wieder ein gewisser Soziologismus oder wie man das nennen soll. So etwa S. 166: Was ging den geistesaristokratischen und reaktionären Patrizier Schopenhauer die Klassenohnmacht des Bürgertums an? Und vor allem: sind durch derlei die *philosophischen* Probleme des Pessimismus, selbst als Scheinprobleme, erschöpft?«<sup>29</sup>

Dieser Brief Blochs ist allerdings schon seit zwanzig Jahren publiziert, und neuere Dokumente zu diesem Disput zwischen Bloch und Lukács liegen auch nicht vor. Statt neuer Belege möchte ich an dieser Stelle für einen etwas früheren Lukács-Brief an Bloch aus demselben Band eine etwas differenziertere Lesart vorschlagen als in der Fachliteratur üblich. Es geht um einen 1945 verfassten und damals unveröffentlicht gebliebenen Text, der im allgemeinen lediglich als Kritik Lukács' an Aussagen von Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* interpretiert wird. Das ist teilweise auch richtig, denn Lukács diskutiert erneut und

<sup>29</sup> Miklós Mesterházi / György Mezei (Hrsg.): Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag. Budapest 1984. S. 139.

ausführlich die Positionen in diesem Buch und führt mit Bloch einen seitenlangen Fachdisput über Dionysos, die Erbschaft der Dionysika, den Charakter der Dionysosmythe, über Bachofen usw. Aber es geht ihm längst nicht mehr nur um diese Thesen zu Nietzsche in *Erbschaft dieser Zeit*, zu der er ja acht Jahre früher, unmittelbar nach dem Erscheinen des Buches 1935, eine Rezension geschrieben hatte, die damals ebenfalls nicht erschien. Der in persönlichem Ton gehaltene spätere Brief ist eine direkte Antwort auf Blochs im selben Jahr in der Zeitschrift *Freies Deutschland* (in Mexiko) erschienenen Artikel *Der Nazi kocht im eigenen Saft*. Warum dieser Bloch-Text, der im Nachlass von Anton Ackermann aufgefunden wurde, nie gedruckt erschienen ist, wissen wir nicht, möglich ist, dass er gesendet wurde, denn Ackermann war damals verantwortlich für die Rundfunksendungen des Nationalkomitees Freies Deutschland. Wie Bloch in dem genannten Artikel, geht es Lukács jetzt, 1943, nicht mehr primär um Kritik an der Ideologie des Dritten Reiches. Beide sehen auch das Nietzsche-Problem aus der Perspektive nach Hitlers voraussichtlicher Niederlage. Bloch fordert seinerseits die »Beherrschung der heimischen Sippenforschung«,<sup>50</sup> also der unbedachten Bezeichnung deutscher Kulturleistungen als Quellen des Faschismus, aus dem Bedenken heraus, eine all zu voreilige und unkontrollierte Weggabe von Teilen des deutschen Kulturerbes (einschließlich Nietzsches) an den deutschen Faschismus könne später zur Entwertung dieses Erbes im Ausland und zum Ausschluss aus der nationalen Kultur führen.

Lukács' Antwort gehört ohne jeden Zweifel zur Textsorte Brief, beginnt mit der Anrede »Mein lieber Ernst«, endet mit der Formel »In alter Freundschaft«, der Briefschreiber ist ganz offenbar darum bemüht, die in der Emigration lange Zeit monologisch geführte Auseinandersetzung wieder »dialogisch flüssig zu machen«.<sup>51</sup> Er geht auch Punkt für Punkt auf die Positionen des Bloch-Artikels ein und entwickelt seine Gegenargumentation. Es handelt sich methodisch wie rhetorisch um einen typischen Lukács-Brief. Da man als Literaturwissenschaftler heutzutage geradezu darauf trainiert ist, nach Leerstellen und Brüchen zu fahnden, entdeckt man: im Text fehlt die bereits

50 Ernst Bloch: Der Nazi kocht im eignen Saft. In: Ebenda. S. 274–277.

51 Georg Lukács: Kritik von rechts oder links? Antwort an Ernst Bloch. In: Ebenda. S. 295.

hinlänglich besprochene und auch als unhaltbar abgewiesene These von der »undirekten Apologetik« – ein untrügliches Zeichen dafür, dass sich Lukács in der neuen Situation weder der Richtigkeit noch der Wirksamkeit dieser These sicher war. Dass sich aber seine Grundeinschätzungen nicht geändert haben, beweist, dass er das in wesentlichen Teilen während des Zweiten Weltkrieges verfasste und schon zum Zeitpunkt des Erscheinens umstrittene, aus der Perspektive unserer Gegenwart erst recht im Ganzen unhaltbare Nietzsche-Kapitel ohne gravierende Veränderungen in die *Zerstörung der Vernunft* einfügte, dabei aber nun den Irrationalismus in den Vordergrund rückte. Seinen Brief an Bloch lesend, fragt sich der heutige Leser, ob wir, die Erfahrungen machen konnten und können, die ihm nicht mehr möglich waren, das Scheitern des Sozialismus-Modells, die weitverbreitete Verabschiedung des hegelianisch-marxistischen Geschichtskonzepts, die wissenschaftliche Widerlegung der Leninschen Erkenntnistheorie, den Siegeszug der Philosophie Nietzsches, und spezifisch der Nietzsche-Deutung Heideggers, – ob wir jetzt wirklich alle Gedanken Lukács' zu Nietzsche pauschal als Nietzsche-Verdammung zurückzuweisen sollten? Ist Lukács' besorgtes Fragen danach, wie Hitlers anfänglich von einer großen Mehrheit der Deutschen unterstützte Macht in der deutschen Geschichte verankert ist, und was man mit der – heute philosophisch vollkommen durchleuchteten – Vision des Übermenschen machen kann, wenn sie in die falschen Köpfe kommt, – ist dieses Fragen wirklich so absurd?

#### These 8

Es wäre an der Zeit, den Fall »Lukács versus Nietzsche« auf der Grundlage von Lukács' Gesamtwerk und sorgfältiger Text-Analysen – selbstverständlich kritisch – neu aufzurollen.

Dem steht im deutschen Sprachraum vor allem im Wege, dass man Lukács allein für den deutlichen, wenn auch unterschiedlich motivierten öffentlichen Diskursbruch mit Nietzsche nach 1945, zunächst im Osten wie im Westen, verantwortlich macht. Was die Rezeption seiner Gedanken durch einzelne Vertreter der marxistisch-leninistischen Philosophie der DDR betrifft, dazu hatte Lukács seine eigene Auffassung: »Wenn ich Ihnen sage, daß zweimal zwei vier ist und Sie

jedoch als mein orthodoxer Anhänger dagegen sagen, daß zweimal zwei sechs sei, dann bin ich dafür nicht verantwortlich.«<sup>32</sup> Pauschal hat er allerdings nie geurteilt, vielmehr schlug er als Maßstab vor zu prüfen, ob es sich um die tatsächliche Fortsetzung der Gedanken handelt. Wir verfügen heute über sämtliche methodischen Ansätze – von der Diskursanalyse über die Rezeptionsästhetik und Theorie des Lesakts bis hin zur Dekonstruktion – die es erlauben würden, nicht nur zu überprüfen, was und unter welchen Umständen von Lukács in der DDR erschienen ist, sondern vor allem, wie er gelesen wurde. Freilich bräuchten wir dazu eine Lukács-Forschung, die es eigentlich kaum mehr gibt. Überlegen sollte man auch, dass die allgemein bekannten Arbeiten Lukács' über Nietzsche gerade mal zwischen 1949 und 1956 überhaupt wirken konnten und durften. Ein anderes Problem ist die kurzlebige Lukács-Renaissance in der achtundsechziger Generation in der Bundesrepublik, der allerdings eine um so heftigere Ablehnung gefolgt war. Lukács selbst konnte dazu kaum noch eine distanzierte Stellung beziehen, da er in den letzten Lebensjahren schwer krank war und 1971 verstorben ist.<sup>33</sup>

#### Essayistisches Fazit:

Der beinahe völlige Diskursbruch zwischen Lukács und der Gegenwart gehört zu den Trauerspielen der linken Intelligenz

Zugegeben, der Satz ist halb geklaut, oder in der streng wissenschaftlichen Terminologie der Rhetorik ausgedrückt, paraphrasiert. Er stammt aus einem Brief von Peter Bürger aus dem Adorno-Gedenkjahr 2003 an Rüdiger Dannemann, der mit ihm seinen Zwischenbericht zum Dossier Georg Lukács und Theodor W. Adorno einleitet. Der Originaltext lautet: »Der Diskursbruch zwischen Lukács und Adorno gehört zu den Trauerspielen der linken Intelligenz des 20. Jahrhunderts.«<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Georg Lukács: Gelebtes Denken. S. 167.

<sup>33</sup> Wissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Rezeption sind mir nicht bekannt.

<sup>34</sup> Lukács 2004. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. S. 67.

Ich lese diesen Satz im Budapester Lukács-Archiv, wo man im Moment kaum noch Lukács ediert oder Fachliteratur systematisiert. Für all das gibt es keinen Markt und keine Sponsoren. Dafür studiert und übersetzt man gerade Heidegger. Als zufällige Zeugin der angestregten und anstrengenden, manchmal durchaus auch verzweifelten Bemühungen, das hohe Abstraktionsniveau der Heideggerschen Philosophie mit dem konkret-bildhaften Charakter der ungarischen Sprache in Einklang zu bringen, fasse ich Mut, die zweibändige Nietzsche-Monographie des Freiburger Philosophen zu lesen, um verstehen zu können, dass und warum er die Bedeutung Nietzsches für unsere Zeit klarer erkannt hatte als Lukács. Da ich aber nun einmal Nietzsches Perspektivismus (ins Positive gewendet, als Methode experimenteller Erkenntnis) verinnerlicht habe, werde ich nicht aufhören, immer wieder und immer von Neuem nach den Wahrheiten und Irrtümern von Lukács zu fragen, unter anderem auch nach den Facetten in seinem Nietzsche-Bild.



VOLKER CAYSA

# Der Streit um Nietzsches Philosophie in den 80er Jahren in der DDR und der Ausgang der kritischen Philosophie in Deutschland

Renate Reschke zum 60. Geburtstag

## Methodische Vorbemerkung

Um meine Thesen empirisch zu belegen, greife ich absichtlich nicht auf bisher unveröffentlichte oder bisher der Öffentlichkeit nicht zugängliche Dokumente zurück, über die ich allerdings verfüge, weil aus den in der DDR veröffentlichten philosophischen Arbeiten alle Tendenzen und späteren inhaltlichen Entwicklungen dem Feinleser erkennbar waren und sind. Ein Nachhineinstilisierung meiner Autoren zu »Helden« durch Akten aus den diversen Ministerien der DDR haben diese nicht nötig. Die Fronten und Konstellationen sind auch ohne Geheimakten für Kenner klar erkennbar.

## Die philosophische Wende vor der Wende

Irgendwie stimmte da etwas nicht. Helmut Seidel, Ordinarius für Geschichte der Philosophie an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig, hatte die Angewohnheit, alle Dissertationen und Habilitationen, die er zu begutachten hatte, in seinem Dienstzimmer, das den wissenschaftlichen Mitarbeitern und ausgewählten Studenten zugänglich war, auf einem Schreibtisch, wenn er sie erhalten hatte, zunächst abzulegen und dann, wenn er Zeit fand, sie zu lesen, sie mit nach Hause zu nehmen. Dieses Prozedere ging in der Mehrheit der Fälle recht zügig vonstatten. Eine Arbeit aber, so erinnere ich mich, verweilte auf diesem Warteplatz über viele, sehr viele Monate. Es war die Habilitationsschrift von Renate Reschke.

Sie kam und kam nicht vom Tisch. Naja, und nachdem man rausgekriegt hatte, worum es da ging, nämlich um Nietzsche und den Marxismus, und es offensichtlich so war, dass Seidel weder die Zeit noch rechte Lust hatte, sie zu lesen, wobei ich glaube, dass er die Zeit nicht fand, weil er keine rechte Lust hatte, denn als orthodoxer Lukácsianer lehnte er wohl Nietzsches Denken philosophisch ab, obwohl er eine sachliche Diskussion über Nietzsches Philosophie für nötig hielt. Die Arbeit lag und lag und lag und irgendwann entschloss man sich, Seidel einfach zu fragen, ob man denn in der Zwischenzeit die Arbeit eventuell für eine Woche bekommen könnte, um sie zu lesen. Seidel war in solchen Fragen immer sehr kulant, schließlich wurde er dann nicht, wenigstens für ein paar Tage, daran erinnert, was er noch nicht abgearbeitet hatte und so las ich dann Renate Reschkes Habilitationsschrift »Zur anspornenden Verachtung der Zeit. Studien zur Philosophie, Ästhetik und Kulturkritik Friedrich Nietzsches und zu ihrer Rezeption« (Berlin 1983), nachdem ich im Sommer 1983 schon den Aufsatz »Kritische Aneignung und notwendige Auseinandersetzung. Zu einigen Tendenzen moderner bürgerlicher Nietzsche-Rezeption«<sup>1</sup> gelesen hatte.

Vor allem diese beiden Arbeiten von Renate Reschke, die in Zusammenhang mit dem zwischen 1985 und 1989 entstandenen Essay zu einer Edition der »Fröhlichen Wissenschaft« im Leipziger Reclam-Verlag, der mir aber erst 1990 bekannt wurde<sup>2</sup> und dem Vortrag von 1988 an der Cornell University von Ithaka in den USA »Pöbel-Mischmasch« oder Vom notwendigen Niedergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze einer Kritik der Masse«, der mir vor der Wende von 1989/90 auch nicht zugänglich war<sup>3</sup>, zu lesen sind und konzeptionell in der Habilitationsschrift angelegt sind, zeigen eines: Es gab vor

1 Renate Reschke: Kritische Aneignung und notwendige Auseinandersetzung. Zu einigen Tendenzen moderner bürgerlicher Nietzsche-Rezeption. In: Weimarer Beiträge 29(1983)7. Siehe nun auch: Renate Reschke: Denkmürbe mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit. Berlin 2000.

2 Renate Reschke: Friedrich Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* oder Vom zerbrechlichen Gleichgewicht einer Philosophie. In: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Leipzig 1990.

3 Siehe jetzt Renate Reschke: Denkmürbe mit Nietzsche. S. 47ff. Auch die anderen, von mir erwähnten Arbeiten Reschkes sind dort, teilweise ergänzt, teilweise nur in Auszügen, zu finden. Siehe ebenda S. 267ff., 368ff.

1989 in der DDR Philosophen, die waren in Bezug auf Nietzsche auf der Höhe der internationalen Forschung.<sup>4</sup> Es bildete sich außerdem, und das ist entscheidend, in diesem Diskurs die Möglichkeit eines neuen Nietzsche-Marxismus, der gerade durch die Krisenerfahrung des Staatsmarxismus mit dem Nietzsche-Tabu des orthodoxen Marxismus und der kritischen Philosophie in Ost und West brach und der dadurch in den 90er Jahren des vergangenen 20. Jahrhunderts und am Beginn des 21. Jahrhunderts die Forschungsavantgarde einer kritischen und marxistischen Philosophie darstellt, obwohl natürlich gerade dies den marxistischen Philosophen aus der ehemaligen DDR abgesprochen wird.<sup>5</sup>

4 Weiterhin sind da zu erwähnen: Hans-Martin Gerlach: Friedrich Nietzsche – ein Philosoph für alle und keinen? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 36(1988)9 und Steffen Dietzsch / Karl-Heinz Barck: Ortegas lebendige Vernunft: Ortega y Gasset, J.: Ästhetik in der Straßenbahn. Berlin 1987.

Gerade der Text von Dietzsch und Barck ist ein Musterbeispiel dafür, wie Nietzsche kulturphilosophisch thematisiert wurde. Denn die Problematisierung der Konzeption der lebendigen Vernunft bei Ortega, die natürlich von Nietzsche inspiriert ist, ist zugleich eine Kritik der toten Vernunft des erstarrten Staatsmarxismus. Wer das damals las und wer den Subtext diese Textes lesen konnte, ahnte sofort, daß hier ein anderes Vernunftkonzept im Gegensatz zum klassizistisch erstarrten der »klassischen bürgerlichen Philosophie« zur Sprache gebracht werden sollte.

5 Zusätzlich zu den Arbeiten von Reschke sind zu erwähnen: Steffen Dietzsch: Wider das Schwere. Philosophische Versuche über geistige Fliehkräfte. Magdeburg 2002. Ders.: Immanuel Kant. Eine Biographie. Leipzig 2005. Renate Reschke (Hrsg.): Zeitenwende – Wertewende. Berlin 2001 und der auch der von Reschke herausgegebene Band: Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer? Berlin 2004, der konzeptionell aber Hans-Martin Gerlach zugeordnet werden muß. Vgl. außerdem: Volker Caysa: Körperutopien. Frankfurt am Main 2005 und Udo Tietz: Grenzen des Wir. Bausteine zu einer Theorie der Gemeinschaft. Frankfurt am Main 2002; ders.: Vernunft und Verstehen. Berlin 2004.

Auch die seit 1994 im Akademie-Verlag erscheinende »Nietzsche-Forschung« sollte man einmal unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung dieses neuen Nietzsche-Marxismus oder einer neuen kritischen Philosophie analysieren, die natürlich verschiedene Facetten haben.

Reschke ist in ihren Arbeiten durchgehend kulturphilosophisch-ästhetisch orientiert, Dietzsch transzendentalphilosophisch mit einem starken moralistisch-lebenskünstlerischen Zug, Gerlach durchgehend historisch-existentialistisch und Tietz eher sprachanalytisch mit einem starken Hang zur Problematisierung der rationalen Formen gemeinschaftlicher Praxis.

Dieser neue Nietzsche-Marxismus geht davon aus, das nun nicht auf Nietzsche zurückgegangen werden muss, um Marx endgültig zu töten, sondern dass durch Nietzsche hindurchgegangen werden muss, um den Marxismus und die vorherrschende Kritische Theorie zu modernisieren. Gemeint ist dabei nicht nur, dass die Marxisten wieder ihren Nietzsche kennen sollten, sondern die Nietzscheaner auch ihren Marx.

Dieser neue Nietzsche-Marxismus ist auf die pragmatische Utopie der Autonomie zentriert. Autonomie aber als »auf freiem Grund, mit freiem Volke stehen«, das selbst wiederum aus selbstbestimmten, freien einzelnen besteht, wäre die Zurückgewinnung des utopischen Potentials mit Nietzsche (und Stirner) und auch im Sinne von Marx – freilich eine Zurückgewinnung auch gegen Nietzsche, insofern zur Verwirklichung dieses Autonomieideals Nietzsche von seinem antidemokratischen Ressentiment befreit werden müsste. Was natürlich einschließt, dass die Demokraten und Ökologen sich von ihren antinietzscheanischen Ressentiment frei machen. Auf freiem Grund mit sich selbst bestimmenden und doch gemeinschaftlich handelnden Individuen zu stehen, dass wäre nicht nur die Verwirklichung der konkreten Identität von Aufklärung und Kritik, Philosophie und Politik, von Denken und Leben, sondern auch von Traum und Existenz.

Dieser neue Nietzsche-Marxismus wendet sich gegen einen Linksradikalismus in Bezug auf den Umgang mit Nietzsche, wie er unter Berufung auf »Die Zerstörung der Vernunft« von Wolfgang Harich auf den antiphilosophischen und kulturzerstörerischen Punkt gebracht wurde, der natürlich immer noch seine Anhänger hat, die sich jetzt hinter einem konservativen Neuhumanismus und/oder der Utopie der Herrschaftsfreiheit verstecken.

#### Renate Reschkes neue marxistische Kulturkritik

Fragt man sich, was brachten die Ehrungen Nietzsches anlässlich seines 100. Todestages der philosophischen Forschung, so wird man neben der Thematisierung des Verhältnisses der Philosophie Nietzsches zur Mystik in Safranskis Nietzsche-Biographie, der Würdigung der Philosophie Nietzsches als »fünftes Evangelium« durch Sloterdijk, der (endlichen) Thematisierung des »Zarathustra« als *dem* Hauptwerk

Nietzsches, der Problematisierung des sprachkritischen Pragmatismus bei Nietzsche sowie der »Entnietzschung Nietzsches« auch die nietzscheanische Wende des Marxismus erwähnen müssen. Renate Reschkes Buch über die »Denkumbrüche mit Nietzsche« repräsentiert diese Wende exemplarisch, eine Wende freilich die konzeptionell auf den Streit um Nietzsche in der DDR-Philosophie der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zurückgeht.

Renate Reschkes Buch ist der Ertrag nicht nur zwanzigjähriger Nietzsche-Forschung, sondern es enthält eine marxistische Kultur- und Kunstphilosophie mit durchaus systematischem Anspruch. Die Zusammenschau der überarbeiteten, wesentlich erweiterten und durch Originalbeiträge ergänzten Arbeiten von Renate Reschke zu Nietzsche macht offensichtlich, was man in Insider-Kreisen schon vor 1989 wusste, nämlich dass Renate Reschke zu den wenigen aus der DDR stammenden, ernstzunehmenden und marxistischen Nietzsche-Interpreten gehört, was übrigens für sie gerade einschließt, nicht als Nietzscheanerin zu gelten und Nietzsche in ironischer Distanz zu lesen. Schon 1980 notierte sie: »Wenn es eine Figur gibt, an der sich die marxistische Kritik zu profilieren hat, dann ist es Nietzsche. Er ist der große Andere des 19. Jahrhunderts. Obwohl, ein erneutes Entweder-Oder würde die Dimension der Kritik verkleinern.«<sup>6</sup> Diese Sätze sind Programm und diejenige, die sie formulierte, hat sich daran gehalten. Und dies ist nicht nur für die Geschichte der marxistischen Philosophie in Deutschland von Bedeutung, sondern auch für gegenwärtige kulturphilosophische Debatten.

Zwar wird in diesem Land nahezu hysterisch über Begriffe wie Kultur gestritten, aber es scheint nicht nur in den vorherrschenden politischen, sondern auch philosophischen Lagern klar zu sein: die DDR hatte keine Kultur und folglich auch keine philosophische. In Bezug auf die Leitkulturfrage scheint da Konsens zu herrschen: das ist nämlich die der ehemaligen BRD. Die »Abwicklung« der DDR-Philosophen bewies die Gewalttätigkeit dieser kolonialen Überheblichkeit. Kritische Philosophie in der DDR gab es nicht und so kehren die alten Wahrnehmungsmuster des Kalten Krieges wieder: Wie man einst aus ideologischem Überlegenheitsgefühl der Auffassung war, die Philosophie der »spätbürgerlichen Gesellschaft« müsse man nicht zur Kennt-

6 Renate Reschke: Denkumbrüche mit Nietzsche. S. 374.

nis nehmen, weil diese sowieso dem Untergang geweiht ist, so meint man heute Philosophien des Ostens müsse man nicht zur Kenntnis nehmen, weil es Philosophien untergegangener Gesellschaften sind. Renate Reschkes Buch beweist nicht nur, dass es auch vor 1989 in der DDR eine philosophische Forschung gab, die auf der Höhe der Zeit war, sondern ihre Philosophie weist uns heute auch einen Weg, wie Philosophie wieder in das Leben der Menschen einzugreifen vermag: nämlich als ästhetische Kulturkritik. Mit dieser meint sie den Schlüssel zu einer marxo-nietzscheanischen Rekonstruktion der Kulturphilosophie als Wissenschaft gefunden zu haben. Ihr Buch belegt: sie hat Recht. Nicht nur bei Nietzsche, auch beim jungen Marx, bei Lukács, Bloch und Benjamin ist die Kulturkritik ästhetisch fundiert. Wie bei Nietzsche steht bei ihnen Kulturkritik am Anfang und am Ende ihres Philosophierens. Alle haben sie die »Krankheitszustände der Kultur« analysiert und über die Möglichkeiten zu deren großer Gesundung nachgedacht. Der kritische, bleibende Marxismus des 20. Jahrhunderts ist folglich nicht nur aus dem Geist der Kulturkritik Nietzsches hervorgegangen, wie es Manfred Riedel einseitig behauptet, sondern das dezidierte Interesse an der Kulturkritik Nietzsches im 20. Jahrhundert ist auch begründet im Geist des kritischen Marxismus. Renate Reschkes eigenes Denken belegt dies eindrucksvoll. Die Hinwendung der marxistischen Kulturwissenschaftlerin zu Nietzsche ist daher theorieimmanent und Sache der Konsequenz des Denkens und hat nichts mit politischem Opportunismus zu tun. In einer philosophisch orientierten Kulturwissenschaft sah und sieht sie nämlich die Chance gegeben, das »Unzeitgemäße«, das kritisch-oppositionelle Moment eines selbstaufgeklärten Marxismus aufzuheben ohne aus einer alternativen Erkenntnistheorie wieder eine dogmatische Bekenntnistheorie zu machen.

Nun, Kulturphilosophie ist »in«, philosophische Kulturkritik dagegen hat es schwer. Schnell wird sie der politischen Unkorrektheit und des apokalyptischen Tones á la Oswald Spengler verdächtigt. Mit Renate Reschkes Buch kann man aber wohl von einer leisen und abwägenden Rückkehr und Rehabilitierung der Kulturkritik nach dem Ende der einst (Kultur-)Kritischen Theorie sprechen. Diese Rehabilitierung der Kulturkritik schließt eine Kritik der Kulturkritik (in diesem Falle der Nietzsches) ein und ist daher nicht nur Aufklärung über den Aufklärer Nietzsche, sondern reflexiv aufgeklärte Kulturkritik.

Auch Renate Reschkes Kulturphilosophie ist vom (ironischen) Pathos der Distanz getragen. Das aber schließt für sie falsche Identifizierungen mit philosophischen Extremismen von rechts und von links aus. Kulturkritik ist für sie nicht mit falschem Kulturaritokratismus oder mit Kulturapokalyptik zu verwechseln. Folglich wird auch Nietzsches Kulturkritik gegen die unheilige Allianz von dogmatischem (östlichem) Staatsmarxismus und linksliberalen (westlichen) Aufklärern verteidigt.

Kulturkritik im Anschluss an Nietzsche ist für sie Kritik der »abgeirrten« und missbrauchten Kultur.<sup>7</sup> Es geht vor allem darum, der kulturellen Not unserer Maschinenkultur methodisch nachzuspüren, deren systematische Naturzerstörung in der Naturbeherrschung zur Sprache zu bringen, deren Technik- und Beschleunigungswahn, die Vermassung und den Wertezerrfall der Kultur zu problematisieren. Gegen die Sklaverei »der drei M., des Moments, der Meinungen und der Moden« thematisiert sie mit Nietzsche und der Kunst die »drei guten Dinge«, für die die Massen niemals Sinn gehabt haben: die Vornehmheit, die Logik und die Schönheit.<sup>8</sup> Ähnlich wie bei Steffen Dietzsch ist also dieser neue kritische Marxismus nicht mit einer Verherrlichung, sondern mit einer Kritik der Massen verknüpft.

Das eigentliche Problem der modernen Kultur ist in diesem neuen Nietzsche-Marxismus »das perspektivische Auseinanderdriften« von Technik, Moralität und Humanität.<sup>9</sup> Folglich geht es in der Rede vom Tod Gottes, nicht nur um eine Kultur- und Wertekrise, sondern um die Problematisierung einer »Seinskrise des Menschen«, die in seinem möglich gewordenen, selbst zu verantwortenden Untergang enden könnte.<sup>10</sup> Es muss daher in der Kulturphilosophie um das Überleben des Menschen unter den Bedingungen der Moderne und Postmoderne gehen. Nietzsche versucht diese Probleme nicht nur durch seine Wiederkunftslehre und die Lehre vom Übermenschen zu lösen, sondern damit verbunden ist, dass er in der stringenten Individualisierung der Kultur die Chance ihrer Erneuerung sieht und folglich auf den allgemeinen Sinnverlust mit einer radikalen Sinnzuweisung an den einzel-

7 Siehe ebenda. S. 17ff.

8 Siehe ebenda. S. 60f.

9 Siehe ebenda. S. 22.

10 Siehe ebenda. S. 44.

nen geantwortet wird – eine Strategie übrigens, die selbst im »Kommunistischen Manifest« aufgehoben ist, was man aber jahrzehntelang im wahrsten Sinne des Wortes verkehrt gelesen hatte.<sup>11</sup>

Klar zeigt Reschke in diesem Zusammenhang, dass Foucaults These vom Tod des Menschen, mit der er Epoche machte, nur eine konsequente Ableitung aus Nietzsches These vom Tod Gottes ist. In einer neuen kritischen Kulturphilosophie geht es also um nicht mehr und nicht weniger als um das Schicksal des Menschseins und um dieses Schicksal hat sich der einzelne zunächst und zuzörderst selbst zu sorgen. Allerdings thematisiert Reschkens Marxo-Nietzscheanismus Philosophie nicht als Philosophie der Lebenskunst wohl aber als selbstironische Philosophie der Weltklugheit, die eine Kritik der »Philosophie der Lebenskunst« darstellt.

Wie das Problem der Wissenschaft nicht nur auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden kann, so kann auch die Kunst nicht allein auf dem Boden der Kunst erkannt werden. Die Wissenschaft muss nach Nietzsche unter der Optik des Künstlers und die Kunst unter der des Lebens betrachtet werden. Entgegen dem Extremismusverdacht gegenüber der Philosophie der Lebenskunst durch Thomas Mann zeigt Renate Reschke, dass Nietzsches Philosophie der Lebenskunst eine »weltkluge Apotheose der Mitte und der Mittelmäßigkeit« ist. Der mögliche Nihilismus der Lebenskunst wird hier in einer sinnsetzenden und kulturkritischen Weltklugheit aufgehoben und zugleich wird gezeigt, dass sich Weltklugheit eben nicht in dem formalen Vermögen zur autonomen Lebensführung erschöpft, sondern dass Weltklugheit bei Nietzsche auch Kritik einer bloß individualistischen, formalen und sich Selbstzweck seienden Lebenskunst ist.

Nietzsches Ironisierung der Weltklugheit bewirkt einen »Paradigmenwechsel der Welt-Klugheit«. Das neue, andere Paradigma ist das der »halben Höhe«. Dies Paradigma opponiert gegen den Anspruch der Extreme und der ihnen immanenten Gewalt. Gegen die Realität der Extreme (und den marxistischen Extremismus) ruft es zum (selbst-

<sup>11</sup> Es handelt sich hier um die Forderung »an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen [...] eine Assoziation« treten zu lassen, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.« Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Band 4. Berlin 1977. S. 482.



ironischen) »lebensbewahrenden Verzicht« auf Weltklugheit, die die Lebenskunst aufhebt, bewegt sich folglich im Spannungsfeld von lebensbedrohendem Selbstexperiment und Selbstironie, von extremer Selbstgefährdung und »prophylaktischem Schutz gegen die Bedrohungen durch die eigenen Sehnsüchte und Lebenswünsche«. <sup>12</sup> In diesem Kontext wird Nietzsches lebenskünstlerische Weltklugheit als ein »Denken der Mediokrität« begriffen. Seine »Kulturkritik ist eigenwillige Opposition gegen die Übermacht des Großen und Fürsprache für sie zugleich; sein Verständnis des tragischen Menschen der Moderne ist eine spiegelverkehrte Option für den Wert und die Bedeutung der Mittelmäßigen in der, für die und durch die Geschichte. Die weltkluge Apotheose der Mitte und Mediokrität dynamisiert Nietzsche zur vielleicht einzig noch wirklich potenten Kultur- und Lebensenergie des Menschen.« <sup>13</sup> Der »Witz« an dieser weltklugen Interpretation von Nietzsches Lebenskunstphilosophie besteht aber auch darin, dass sie nahelegt, dass formale Lebenskunstphilosophie im Anschluss an Nietzsche, verkürzt um dessen kulturkritischen Perspektivismus, trotz aller Scheinradikalität, im Kern eine Philosophie des Mittelmaßes und der Mittelmäßigen ist. Das erklärt gut, warum im Anschluss an Nietzsche die Philosophie der Lebenskunst zur Modephilosophie der modernen Demokratie geworden ist, obwohl doch Nietzsche für Liberale, Sozialisten und Demokraten nur Spott, Hohn und Verachtung übrig hatte. Mit der Philosophie der Lebenskunst halten wir uns eben auch auf der »halben Höhe«, die zwar keine besonders extremen Aussichten verspricht, aus der zu stürzen, uns aber auch nicht umbringt. Das mag den einen oder anderen langweilen, den »das Extrem ruft«, aber die meisten fühlen sich wohl auf dieser »Nietzsche-Terrasse«, die es übrigens in Nizza wirklich gibt, mit schönem Ausblick, Kaffee und Kuchen.

Marxistisch-kritische Philosophie, wie dagegen Renate Reschke sie versteht, hat vor allem »Denk-Strategien zu entwickeln, die synchron oder prognostisch formulieren, wie umzudenken ist, angesichts der destruktiven Energien im welthistorischen und menschheitlichen Maßstab.« <sup>14</sup> Die marxistischen Kulturkritikbegriffe der Entfremdung,

12 Renate Reschke: Denkmurbrüche mit Nietzsche. S. 112f.

13 Ebenda S. 119.

14 Ebenda. S. 391. Fußnote 4.

der Verdinglichung und der *Décadence* werden allerdings bei Reschke durch Nietzsches den Begriff der Korruption als entscheidendes Kritikinstrumentarium, mit dem die Maßstäbe für die Kritik unserer kranken Kultur gewonnen werden können, ergänzt. Mit Hilfe des Begriffs der Korruption kann Nietzsche frei von Moralismus und doch normativ die Phänomene unserer Kultur analysieren.

Nach Reschke ist der Begriff der Korruption im Gesamtkontext der Kulturphilosophie Nietzsches »Zentralpunkt aller kulturkritischen Reflexionen«,<sup>15</sup> Allerdings ist es notwendig zu beachten, dass entgegen »aller herkömmlichen Selbstverständlichkeit, nach der korrupte Zustände einer Gesellschaft und Kultur solche sind, in denen Sittenverfall dominiert, Bestechung und Bestechlichkeit als soziale Grund- und Abhängigkeitsbeziehungen fungieren und moralisches Bewußtsein in verschiedensten Egoismen verkommt, wertet Nietzsche diese, auch von ihm nicht bestrittenen Tendenzen allgemeinen Kulturverfalls, als zugleich destruktive und kulturpotenzierende Momente gesellschaftlicher Entwicklung.«<sup>16</sup> Schlüsseltext dieser Einschätzung ist der Aphorismus 25 der »Fröhlichen Wissenschaft«. Dieser verweigert sich »dem Schimpfwortcharakter des Korruptionsbegriffs«, in ihm wird deutlich dass Nietzsche korrupte Zustände nicht einfach solche des Kulturverfalls sind, sondern dass sie auch ein kulturschöpferisches Potential haben, insofern ihnen eine individualitätsbildende Kraft eigen ist: »Die Zeiten der Korruption sind die, in welchen die Aepfel vom Baume fallen: ich meine die Individuen, die Samenträger der Zukunft, die Urheber der geistigen Colonisation und Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden.«<sup>17</sup>

Korruption ist Nietzsche zwar auch ein Schimpfwort für die Herbstzeiten eines Volkes, aber es bezeichnet auch die großen Momente der Kultur, das Ereignis der Kulturerneuerung, das uns in den Renaissance-Menschen begegnet, jenen höheren Menschen, die jenseits aller politischen Korrektheit stehen, die schön und schrecklich, kraft-

15 Siehe ebenda. S. 72.

16 Ebenda. S. 72.

17 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzioni Montinari. Bd. 3. München / Berlin / New York 1980. S. 598.

voll und morbide, manieristisch und barbarisch, sensibel und grausam, stilvoll und maßlos, egoistisch und selbstlos, lüstern und heilig, zärtlich und hart, rauschhaft und nüchtern handeln.

Die »Korruption ist in ihren Hoch-Zeiten eine Kulturform innerer Balance zwischen den Elementen des Morbiden«. <sup>18</sup> Sie gehört aber eindeutig zur »großen Gesundheit« einer Kultur. Die Individuen verfügen in diesem Zustand nicht nur über die Kraft dies auszuhalten, sondern für sich zu nutzen und daraus eine Welt entstehen zu lassen. Erst in ihren Spätphasen stürzt diese Balance ab in die *Décadence*, in der die Morbidität bloß noch negativ-selbsterstörerisch zu wirken beginnt. Folglich gilt: »Zwar ist alles, was dem Dekadenten zuzurechnen ist, auch korrupt, aber nicht alles, was in den Bereich der Korruption fällt, ist zwangsweise auch dekadent.« <sup>19</sup> Eine neue, auch neu geschichtsphilosophisch intendierte Kulturkritik lokalisiert daher den »den Ort der *Décadence* im Gedanken- und Realitätsumkreis korrupter Zustände als einen zu akzeptierenden, aber zu isolierenden Teil der Kultur, dessen Ausweitung aufs Ganze zu verhindern ist.« <sup>20</sup> In der Konsequenz wird hier marxistisches Philosophieren umgewendet. Denn es wird nicht mehr bloß auf die Apokalypse gesetzt, um an die Macht zu kommen, sondern man muss die Macht der eigenen Idee bewiesen, in dem mit ihr die Apokalypse verhindert werden soll.

Korruption und *Décadence* verhalten sich wie Renaissance und Moderne zueinander. Offenbart sich in der Renaissance Korruption als Vitalität in Gestalt des Raubtiermenschen, des prachtvollen Untiers und Tyrannen Cesare Borgia, so ist die Moderne durch die allgemeine Abnahme dieser Vitalität gekennzeichnet. Folglich wird für Nietzsche seit der Reformation unsere Kultur zwar zivilisiert, aber sie wird dadurch auch lebensmüde, todessüchtig und schwach. Im Renaissancepotential der Korruption liegt nach Reschkes Nietzscheinterpretation dagegen »die große zeitweilige Hoffnung jeder Kultur. Sie ist nicht nur Endzustand, Abschluß von Entwicklung, sondern stets auch ein potentieller Übergang: sie trägt Ansätze des historisch anderen, der Verlebendigung und des Gegensatzes in sich.« <sup>21</sup> Korrupte Zu-

18 Siehe Renate Reschke: Denkmurbrüche mit Nietzsche. S. 76.

19 Ebenda. S. 78.

20 Ebenda.

21 Ebenda. S. 85.

stände kennzeichnen also auch ein Zeitalter des Übergangs, in der die alte Kultur noch teilweise vorhanden ist und die neue Kultur noch nicht gänzlich gesiegt hat. Reschkes Analyse der Korruption erweist sich in diesem Kontext als »Analyse moderner Kultur und Angriff auf zeitgenössisch-apologetische Optimismen. Was sie artikulieren, ist nichts weniger als der Zweifel an der verflachten Selbstgefälligkeit und Siegesgewißheit der saturierten Bourgeoisie, an den Weltverbesserungsgesten der Sozialisten, an der praktizierten Alltäglichkeit demokratischer Verhältnisse.«<sup>22</sup> Hier also handelt es sich um einen Marxismus, der nicht nur kapitalismus-, sondern auch sozialismus- und demokratiekritisch ist.

An Hand der Analyse des zentralen Kritikbegriffs der Kulturphilosophie Nietzsches zeigt sich, dass Renate Reschkes eigene Kulturphilosophie den Ansatz zu einer gelungenen Synthese von Nietzscheanismus und Marxismus (insbesondere in Gestalt der Philosophien von Ernst Bloch, Walter Benjamin und dem Marx der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«) enthält, die auszubauen lohnenswert scheint. Marx, Bloch, Benjamin haben mit Nietzsche die »anspornende Verachtung der Zeit« geteilt. Ressentimentfreie Verachtung der Zeit, Unzeitgemäßheit, »Widerspruch gegen diese Zeit« sind die Voraussetzungen für konzeptive Alternativen, sie sind notwendig, um selbstständig handeln zu können, sie sind sinn- und wertsetzend.

Renate Reschkes marxistische Rekonstruktion der Kultur- und Kunstphilosophie Nietzsches entspricht diesem Anspruch und ist selbstmaßstabsetzend für eine neue kritische und marxistische Kulturwissenschaft, deren Chance zu eingreifendem Denken gerade darin besteht, dass das Verstehen der Kulturen schon längst zum Zentralproblem unserer Lebenswelt geworden ist.

### Die existenzphilosophische Radikalisierung kritischen Philosophierens

Die Generation von Renate Reschke hatte noch die berechtigte Illusion, dass man die marxistische und kritische Philosophie durch den Rückgang auf die ursprüngliche Kritische Theorie retten könnte. Die-

22 Ebenda.

ser Ansatz war schon der Reschkes Generation nachfolgenden (um 1960 geborenen) Generation, der »Seminarum-Generation«<sup>25</sup>, eine Illusion.

Mit der Wende von 1989/90 stand für sie nicht nur der »Abschied von der Utopie« zur Debatte, sondern die Kritische Theorie auch am Scheideweg. Ihr schien klar zu sein, worauf man unter altbundesdeutschen Linken immer noch mit Verweigerung der Realitätswahrnehmung reagiert: Traditionelles utopisches Denken und traditionelle kritisches Philosophieren scheinen keine Zukunft zu haben, denn die Utopie entwertete sich im Staatssozialismus und die Kritische Theorie in der Staatsphilosophie von Habermas.

Es stellte sich also die Frage, welchen Sinn sollen Utopie und Kritik nach Bloch und Habermas noch haben? Und die einfache und radikale Antwort ist: Sie können Existenzialutopien<sup>24</sup> der Selbstregierung der Individuen werden. In dieser Ich-Utopie gründet sich ein neues, gesellschaftlich wirksames Kritikpotential und die Möglichkeit einer neuen Wir-Utopie.

Die Seminarum-Generation hat im neuen Deutschland nach 1989 Kritische Theorie als Herrschafts- und Abwicklungswissen kennengelernt. Zugleich musste sie feststellen, dass sich im bundesdeutschen Philosophiebetrieb längst Denken und Existenz, Kritik und Praxis ge-

<sup>25</sup> Ich benenne diese Generation nach einer philosophischen Studentenzeitschrift namens »Seminarum«, die zur philosophischen Subkultur der DDR gerechnet werden muß und von 1985 bis 1989 an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig existierte.

Siehe Konstanze Schwarzwald: Zur Situation der Philosophie in Leipzig von 1985–1989. Philosophieren zwischen Auftrag und Kritik. Magisterarbeit Leipzig 2004. [Unveröff.]

<sup>24</sup> Bei Wörtern mit dem Stamm »existentiell« wird aus systematisch-inhaltlichen Gründen auf die Heideggersche Schreibung mit *z* zurückgegriffen. Dadurch soll vor allem auf Heideggers Begriff der Existenzialien verwiesen werden. Dem aber würde u. a. Hans Saner, der von Existenzialutopien spricht, wohl höchst skeptisch gegenüberstehen. Hier wird dagegen versucht, die Ideen der Existenzialität, der Existenziale und der Utopie miteinander zu verknüpfen. Daher reden wir von Existenzialutopie, deren eine Vorform die Existenzialutopie ist. Hans Saners Idee der Existenzialutopie wie auch Wilhelm Schmidts pragmatischen Utopie der Philosophie der Lebenskunst sind apollinisch-radikalindividualistisch. Die Idee der Existenzialutopie geht dagegen vom Empraktischen dionysischer Affektivität aus. Siehe Volker Caysa: Körperutopien. S. 79ff.

trennt hatten. Es stellte sich also zusätzlich die Frage: Wie kann man noch kritisch sein angesichts der Tatsache, dass die Dialektik der »Dialektik der Aufklärung« nach Hegel, Marx, Horkheimer und Adorno das Phänomen hervorgebracht hat, dass sich Kritische Theorie in den apologetischen Utopismus des herrschaftsfreien Diskurses und Ideologiekritik in totalitären Moralismus verwandelt haben?

Bis 1989 waren das die beiden vorherrschenden philosophischen, linken Ideologieformen in Ost und West. Ihnen gemeinsam ist nach wie vor, dass sie jeweils verschieden Ausdruck abstrakter Ideologiekritik sind. Kritik als abstrakte Ideologiekritik gleicht der »Abteilung Abwehr«, die, wie in einem Geheimdienst so auch in der Philosophie, damit befasst ist, das Falsche, Schädliche, Böse fernzuhalten und wenn das nicht möglich ist, es zu vernichten. Abstrakte Ideologiekritik setzt Gefahren mit Feinden gleich. Wo etwas problematisiert wird, wird es sofort als feindliche Aktivität gewertet. Alles, was ungewöhnlich, anders und neu ist, ist eine Gefahr und damit ein Feind, den man bekämpfen und wenn nötig verfolgen muss. Allein die Verdächtigung, dass etwas anders sein könnte, reicht um das Andere zu verdammen und zum Feind zu erklären. Entscheidend ist dabei nicht, dass das Andere wirklich eine Gefahr ist, sondern dass man eine mögliche Gefährdung wahrnimmt, auch wenn das den Realitäten widerspricht. Das Andere trifft in der abstrakten Ideologiekritik immer eine Schuld – auch wenn kein Schuldiger da ist und es kann immer verdammt werden, auch wenn nichts Verdammungswürdiges vorliegt. Alles ist am Anderen eine Gefahr – auch die Tatsache, dass es eventuell keine Gefahr ist. Die Gefahr ist eben für alles zuständig und folglich auch für ihr Gegenteil. Der Feind hat konsequenterweise auch das zu verantworten, was er nicht zu verantworten hat, er ist auch für das schuldig, was er nicht gedacht hat und selbst wenn sich Feinde widersprechen, sagen sie doch immer dasselbe. Der Andere sitzt bei den abstrakten Ideologiekritikern immer in der Falle – egal, wie die tatsächliche Lage ist.

Das erschütternde für die Seminarum-Generation war nun aber: das alles kannte man schon und gerade dagegen hatte man rebelliert mit einer »Phänomenologie der Kritik« in der im Sommer 1989 zu lesen war: »Abstrakte Ideologiekritik ist: Philosophieren mit dem Hammer; das heißt ein Philosophieren, das nur draufschlagen kann und dabei allzuoft alle und keinen trifft. Diese Kritik ist die Apokalypse der Philosophie als ideologische Schlagstockpolitik. Sie schlägt in das

Nichts mit Nichts und will doch etwas sein. Wieso ist trotz Ideologiekritik noch etwas und nicht Nichts – man muß sich wundern! In der reduktionistischen Ideologiekritik ist die Philosophie im Umbruch in die Brüche gegangen. Kritische Philosophie ist dann die Kultur des Abbruchs der Philosophie in der Verwirklichung ihrer Unkultur. Diese Kritik ist nur insofern »demokratisch«, insofern sie das ist, was alle können, ohne etwas zu können. Der pankritische Kritizismus ist ein Können, das keine Kunst mehr ist, die in der Kritik einst darin bestand, seine Produktionen durch reflexive Negationen selbstbewußt zu formieren.«<sup>25</sup>

Als diese These 67 der »Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik«, die nicht mehr und nicht weniger als die »Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik« beanspruchten, formuliert wurde, hatten die Verfasser die Hoffnung, dass ein ebenso dogmatischer Marxismus (in Gestalt des Staatsmarxismus) wie auch inquisitorischer Moralismus (in Gestalt der bürgerbewegten Christen und Ökologen) aufhebbar sei. Nun, das war ein Irrtum. Nachdem man sich seit Anfang 1990 systematisch daran machte, die staatsmarxistischen Institutionalisierungen der abstrakten Ideologiekritik zu vernichten, machte man sich zugleich daran, systematisch neue Institutionalisierungen einer abstrakten Utopiekritik, die natürlich unter dem Banner der Political Correctness auftritt, zu installieren. Das Resultat war: Das Buhr-Institut wurde abgeschafft und die Gauck-Behörde aufgebaut. Der Terror der Tugendhaften, gegen den die These 67 gerichtet war, aber blieb. Sogar die im Hintergrund agierenden Personen sind dieselben geblieben, sie haben nur das politische Lager gewechselt. Es änderte sich nur eines: Der Terror der Tugend wurde subtiler.<sup>26</sup> Nach 1989 scheint nun also – rein philosophisch gesehen – die Lage entstanden zu sein, dass wir unsere kritischen Hoffnungen auch nicht mehr auf die (positive) Dialektik der »Dialektik der Aufklärung« setzen können. Statt der »Dialektik der Aufklärung« bedürfen wir nun einer aufgeklärten Dialektik. Die Sentenz: »Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmer; aber es muss sein: ohne sie«, traf uns hart, weil ihre innere Konsequenz, die Unmöglichkeit der positiven Negation, der Aufhebung der negativen

<sup>25</sup> Volker Caysa / Bert Sander: Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. In: Seminarum. Heft 9 (Sonderheft). Leipzig 1989. S. 44.

<sup>26</sup> Siehe Udo Tietz: Abgewickelt. In: Kursbuch Juni 2002. Heft 148.

Dialektik und der Aufklärung der Dialektik der Aufklärung, unvermeidlich schien. Die Dialektik sollte folglich nicht mehr nur in die Hermeneutik zurückgenommen, sondern durch das »Hören auf die Sprache« aufgehoben werden; der Dialog sollte durch Gefolgschaft ersetzt werden. Dafür sprach neben dem Ende der marxistisch-leninistischen Staatsutopie außerdem auch die negative Dialektik der Kritischen Theorie, die sich darin äußert, dass die Phraseologie der Kritischen Theorie die Sprache der herrschenden politischen Klasse und der Werbewelt geworden ist. Zu einem vernünftigen Management, dem Regierungsstil der Mitte und einer transparenten Verkaufsstrategie gehört schon unverzichtbar das Vokabular der Frankfuturisten. Die alte kritische Theorie kannte drei Grundformen des Bösen, die sie verbittert bekämpfte, den Faschismus, den Stalinismus und die westliche Kulturindustrie. Heute gehört sie zur Kulturindustrie. Kritische Theorie war immer Kulturkritik und als solche war sie auch immer Kritik der Masse und den Massengeschmacks. Wer aber heute Kulturkritik als Kritik des Massengeschmacks betreibt, der wird gerade von den Erben der Kritischen Theorie als antiliberal, unmodern und undemokratisch diffamiert. Kritische Theorie ist nicht mehr Kritik der Massen, sondern steht auf der Seite der Masse. Wenn aber die Masse die Bedeutung einer kritischen Theorie bestimmen darf, dann ist jede kritische Theorie am Ende. Denn die Konsequenz ist eine Vermittelmäßigung des Denkens, so dass heute Kritische Theorie derart gemäßigt erscheint, das man den Eindruck haben kann, sie denkt nicht mehr.

Wenn Massennähe bestimmt, welche Bedeutung eine kritische Theorie hat, dann sollte man nicht als letzter Apologet von Vernunft und Humanität, Aufklärung und Bildung, Kultur und Kritik, Toleranz und Modernität auftreten. Die Aufklärung dieser Dialektik der Aufklärung ist das, was die alten kritischen Intellektuellen zu fürchten haben.

Wie das kritische Bewusstsein zum Mode- und Massenartikel geworden ist, so gehört die Avantgarde-Soziologie der Kritischen Theorie zum Herrschaftswissen. Aus Non-Konformisten sind Konformisten des Andersseins, aus romantischen Kapitalismuskritikern sind Verfassungspatrioten geworden. Kritik ist zum Ornament der Macht geworden. Kritische Theoretiker haben nicht nur ihren Frieden mit den Verhältnissen gemacht, sondern sie sind die Apologeten eines neuen Imperialismus, den sie als postnationale Globalisierung verherrlichen.



Die letzten Kritischen Theoretiker sind die Ghostwriter der politischen Klasse. Die Herrschaftsstruktur, die sie einst in ihren Schriften verdammt, verteidigen sie nun – natürlich kritisch. Aus dem antitotalitären Affekt sind schon längst totalitäre Ansprüche geworden. Vielfalt wird nur dann toleriert, wenn sie der Vervielfältigung der eigenen Identität dient. Hinter der Aufklärung der Anderen verbirgt sich de facto nur das Ressentiment gegenüber dem (natürlich unmodernen) Fremden, das noch nicht auf der Stufe der eigenen Zivilisiertheit angekommen ist. Zur Dialektik der »Dialektik der Aufklärung« gehört, dass sie selbst die Vollendung der Identitätslogik (mit den Mitteln der Kritik) befördert, die sie an der Aufklärung kritisiert. Der Andere soll gar nicht einbezogen werden, er soll erzogen, er soll kultiviert, zivilisiert, gleich gemacht werden. Niemand soll unterworfen werden, man will nur »unsere Werte« globalisieren. Mit anderen Kulturen kann man gar nichts anfangen, andere Kulturen braucht man gar nicht, man braucht nur Spiegel, um sich selbst zu bestätigen. Aufklärung soll nachahmende Nachfolge werden, die man »nachholende Revolution« nennt. Und ist das nicht mit der humanen Gewalt einer edlen, gewaltfreien Moral zu erreichen, dann zeigen die Ritter der heiligen Demokratie die Instrumente. Man tritt konsequenterweise nicht mehr nur für Demokratisierung und Menschenrechte ein, man will sie nun auch mit militärischer Gewalt durchsetzen. Aus dem Kampf um Menschenrechte ist ein Krieg für die Menschenrechte geworden. Was als rettende Kritik gedacht war, hat weder Rettung noch Heilung gebracht und nun sogar neue Gefahren und neues Unheil in Form von Demokratietotalitarismus heraufbeschworen.

Ein kritisches Philosophieren, das sich auf Hegel, Marx oder Habermas beruft, scheint aufgrund dieser Instrumentalisierungen in einer tiefen Krise zu sein. Hinzukommt, dass diese Arten kritischen und aufgeklärten Philosophierens scheinbar nicht mehr in das Leben der Menschen einzugreifen vermögen, dass sie nicht mehr in der Lage sind, den einzelnen anzugehen, dass sie nicht mehr als zeitgemäßes Modell erscheinen, philosophisch zu leben und sich nach ihnen zu bilden?! Hat Peter Sloterdijk nicht insofern Recht, wenn er mit dem 2. September 1999 die »Kritische Theorie« für tot erklärte?<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Peter Sloterdijk: Die Kritische Theorie ist tot. In: »DIE ZEIT« Nr. 37 vom 9.9.1999. S. 36.

Kants Beantwortung der Frage »Was ist Aufklärung?« war immerhin auch mit der verbunden: »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«. Doch wer sucht denn heute noch existenziell relevante Orientierungen in der »Kritik der reinen Vernunft«, der »Wissenschaft der Logik« oder der »Theorie des kommunikativen Handelns«? – Nach der »Kritik der Politischen Ökonomie« wage ich überhaupt nicht zu fragen! – Orientierungen, wie man philosophisch und kritisch lebt – und darauf zielt ja auch die Kantsche Beantwortung der Frage, was denn Aufklärung sei – glaubt man heute immer weniger den bisher genannten Werken entnehmen zu können. Dies hat nun nicht nur politisch oder ideologisch konjunkturelle Gründe, sondern scheint mir begründet in der bei Kant, Hegel, Marx und auch bei Habermas zu findenden Form der Kritik und Aufklärung, die bei allen vier Denkern, trotz aller Unterschiede, an einer abstrakten Gattungsnorm orientiert ist.<sup>28</sup> Diese Orientierung an einer abstrakten Gattungsnorm (in Verbindung mit der Versorgungskonzeption des Sozialstaates) hat zur Konsequenz, dass vergessen wird, dass eine aufgeklärte Menschheit die selbstinitiierte Selbstaufklärung der Einzelnen zur Voraussetzung und Bedingung hat. Die sozial verträgliche Fortexistenz der Gattung gilt schlechthin als das Höchste. Immer soll es um die sozial-egalitäre Erlösung der Menschheit gehen. Diesem Ziel hat sich der Einzelne vor allem moralisch unterzuordnen. Paradoxe-, oder besser, konsequenterweise wird, entgegen dem eigenen sozialen Anspruch, die Bewältigung der Sorgen und Nöte, die das Individuum alltäglich angehen, in die himmlische Kommunikationsgemeinschaft auf Übermorgen verschoben. Vom zukünftigen Leben der Menschheit wird da geträumt, aber die alltäglichen Katastrophen im Leben der Menschen kommen nicht zur Sprache. Was aber ist Philosophie anderes als das Zur-Sprache-Bringen des Menschlich-Allzumenschlichen?! Sie muss deshalb gerade die alltäglichen existenziellen Qualen, Verluste, Freuden und Tragödien thematisieren, sie muss die existenziellen Grundprobleme der Einzelnen verstehen, soll die Idee einer erlösten Menschheit im Leben des Einzelnen geglaubt werden können. Der Verzicht aber auf dies existenzielle Pathos, das es durchaus auch in der Hegelschen und Marxschen Philosophie gibt, hat bis heute zur Folge, dass diese Art

28 Siehe Georg Vobruba: Gesellschaftsinterne Gesellschaftskritik. Eine Positionsbestimmung. In: *Dialektik* 2001/2.

von Kritik für die Existenz des einzelnen nicht mehr relevant oder handhabbar erscheint. Denn solcher Kritik, die sich an einer abstrakten Gattungsmoral orientiert, ist immer die Tendenz eigen, die leibhaftige Individualität als das Böse erscheinen zu lassen, das es durch Moral zu disziplinieren gilt. Gerade aber in diesem Kontext erscheint uns heute ein solches Philosophieren, auch wenn es sich als Platzhalter und Interpret aufgeklärter Vernünftigkeit repräsentiert, unangemessen, weil die Individuen durch die übergreifenden Moralnormen, die mit dieser kritischen Vernünftigkeit verbunden sind, an der Praktizierung von existenziell verbindlicher Kritik gehindert und paternalistisch bevormundet werden. Denn es muss ja erst einmal »herrschaftsfrei« und zwanghaft zwanglos darüber diskutiert werden, wie man zu kritisieren hat, wenn Konsens darüber besteht, dass man kritisieren darf.

Kurzum: Der Versuch von ost- und westdeutschen Achtundsechzigern, nach der Adorno-Horkheimer- und Habermas-Generation der Kritischen Theorie eine dritte Generation der kritischen Theorie marx-hegelianisch zu begründen, in dessen Mittelpunkt das Verhältnis von Hegelscher »Wissenschaft der Logik« und Marx'schem »Kapital« stand, muss spätestens mit 1989 als gescheitert betrachtet werden.<sup>29</sup> Die neue Kritische Philosophie ist nietzscheanisch und analytisch, praktisch und pragmatisch, sie ist transkritisch und transaufklärerisch.

In der alten Kritischen Theorie galt einst die kritische Reflexion der Entfremdung selbst als Mittel der Rettung vor den Gefahren der Entfremdung. Die Reflexion der Gefahr des Kritisierten garantierte ursprünglich das Kritikpotential der Kritischen Theorie selbst. Letztere hat sich nun aber nicht nur in ihrer sprachanalytischen Wende durch Habermas verloren, sondern sie ist selbst dem Positivitätsverdacht er-

<sup>29</sup> Siehe Volker Caysa: Die Logik des »Kapitals« und die »Kapitallogik«. Ein Kritikversuch. Diplomarbeit Leipzig 1985. [Unveröff.] Nochmals aufgenommen wird diese Diskussion in Hans-Georg Backhaus: Über den Doppelsinn der Begriffe »Politische Ökonomie« und »Kritik« bei Marx und in der Frankfurter Schule. In: Steffen Dornuf / Reinhard Pitsch (Hrsg.): Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Bd 2. München 2000. Der Beitrag macht deutlich, wie festgefahren, auf allen Seiten rechthaberisch und letztlich unproduktiv dieser neomarxistische Diskurs ist.

Siehe auch: Martin Creydt: Glanz und Elend einer Kritischen Theorie. In: Berliner Debatte Initial 14(2003)4/5. S. 137.

legen, so dass Sloterdijk nur für tot erklärt, was sich durch seine Institutionalisierung selbst als Herrschaftswissen erledigt hat. Axel Honneth bestätigt diese Diagnose eindrucksvoll.<sup>50</sup> Folglich kann die Kritische Theorie auch nicht mehr die bloß theoretische Kritik ihrer eigenen Positivität retten. Sloterdijk hatte doch Recht und nun gesteht es eines der prominenten Vertreter der akademischen Kritischen Theorie selbst ein: Die Kritische Theorie ist am Ende. Schluss, aus und vorbei!?

Dagegen scheint aber eine Rettung der Kritik durch Berücksichtigung der kritischen Argumente, die gegen das Kritikprojekt der Frankfurter Schule vorgebracht werden und durch eine existenziell-reflexive Wende der Kritik möglich. Nimmt man nämlich die genealogische Wende in der Kritischen Theorie wirklich ernst, so wird eine existenzielle und normative Perspektivierung der Kritik an den Praktiken des exemplarischen Leben einzelner möglich, die nach dem Ende der großen Erzählungen geschichtsphilosophisch nicht mehr möglich schien, aber daseinsanalytisch als kleine Erzählungen vom Traum eines anderen Lebens immer, wenn auch oft nur in Spuren, vorhanden ist. So lässt »sich ein Standpunkt beschreiben und rechtfertigen [...], von dem aus die Gesellschaft und ihre institutionellen Praktiken« eben nicht nur theoretisch, sondern vor allem praktisch-existenziell sinnvoll kritisierbar ist.<sup>51</sup> Die Aporien der Kritischen Theorie, die Honneth beschreibt, sind aber innerhalb der Theorie nicht zu lösen, sondern nur vom Standpunkt der praktischen Existenz und deren Praktiken. Von diesem Standpunkt aus braucht man auch keine geschichtsphilosophischen Anleihen aus dem alten Marxismus, um für eine »kritische Hinterfragung der liberal-demokratischen Gesellschaften einen angemessenen Standpunkt zu finden«,<sup>52</sup> sondern die Perspektive der »großen Politik«, die vom selbstbestimmten Einzelnen alltäglich praktiziert wird, ist dieser Standpunkt, ist der Nomos, der das Ethos der Kritik perspektiviert. Vom Standpunkt des »Pathos der Distanz« ist radikale Kritik an der Gesellschaft als Kritik in der Gesellschaft möglich. Dieser Standpunkt ist der einer immanenten Kritik, die innerweltlich das Kritisierte transzendiert.

50 Axel Honneth: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 48(2000)5.

51 Ebenda. S. 729.

52 Ebenda.

Indem die Individuen Selbstbestimmungsfähigkeit im Sinne großer Politik alltäglich praktizieren, in dem sie Kritik als existenzielle Praktik handhaben, erlösen sie sich von selbstverschuldeter Unmündigkeit und praktizieren im Kleinen, was im Großen Not täte. Dann wird auch die immer größer werdende Schere zwischen Denken und Existenz, Philosophie und Lebensführung, die durch die arbeitsteilige Verwissenschaftlichung und Institutionalisierung der Philosophie erzeugt wird, aufhebbar.

Nietzsche erscheint in diesem Kontext als »der« Kritiker des schon zu seinen Lebzeiten durch den akademischen Betrieb existenziell entbundenen Kritikverständnisses. Nietzsche scheint nun der zu sein, der uns nicht nur ein existenziell verbindliches Kritikverständnis nach Kant und Hegel wieder ermöglichen könnte, sondern der uns auch aufklärt über die verschiedenen Möglichkeiten, kritisch zu sein nach Kant und Hegel, weil er durch sie immer wieder hindurchgegangen ist, weil er sie angewendet und praktiziert hat.

Nietzsches Kritikverständnis wurde nun aber andererseits im 20. Jahrhundert gerade von Marxisten unter totalen Ideologieverdacht gestellt. Nietzsches Metakritik soll demzufolge nicht nur das Ende der Aufklärung, sondern auch das »Ende der Kritik«, das Ende kritischer Intellektualität und den »Abschied vom Prinzipiellen« bedeuten. Nietzsches Philosophie scheint Verrat an allem zu sein, was uns lieb und teuer geworden ist: an der Aufklärung, der Moderne, der Vernunft, dem systematischen Denken, der dialektischen Methode, der Tiefsinnigkeit (und der damit verbundenen dunklen Unverständlichkeit), der Demokratie, dem Sozialstaat. Kurzum, mit Nietzsches Philosophie ist nicht nur Gott und der Mensch tot, sondern modernes Philosophieren überhaupt. – So hört man es jedenfalls immer wieder von den Philosophen der letzten Menschen, den letzten Kritischen Theoretikern. Und folgt man dem totalen Ideologieverdacht gegenüber Nietzsches Philosophie, wie es Georg Lukács in seiner »Zerstörung der Vernunft« getan hat und Habermas in seiner Apologetik des philosophischen Diskurses der Moderne immer noch tut, stellt sich die Frage, warum man Nietzsches Philosophieren dann überhaupt noch analysieren sollte. Denn da wird ja nicht nur für alle und keinen philosophiert, sondern alles, was Denken bisher auszumachen schien, wird negiert. Folgt daraus, dass uns dieses Denken nichts mehr zu denken geben kann?

Genau das sehen die aus der DDR einst stammenden Philosophen der Seminarum-Generation im Anschluss an vor allem Foucaults, aber auch Reschkes Nietzscheanismus ganz anders bzw. sehr kritisch und sie entdeckten mit Foucault und Bloch in Nietzsches Philosophie die Möglichkeit einer existenziellen Rückwende der Kritik und einer Utopie der Selbstregierung.

Die Suche nach der idealen Selbstregierung ist der existenzielle Kern aller Utopien immer gewesen – von Platon bis Karl Marx. Der sich selbst regierende Mensch ist der anthropologische Kern aller Utopien, die nicht auf die Utopien einer sich selbst regierenden Gesellschaft zu reduzieren ist, wie dies jahrzehntelang geschah.

Goethe schreibt nun im Aphorismus 99 seiner »Maximen und Reflexionen« auf die Frage hin »Welche Regierung die Beste sei?«: »Diejenige, die uns lehrt, uns selbst zu regieren.«<sup>55</sup>

Macht-Politik hebt in diesem Verständnis nicht erst auf der Ebene der in Parteien, Staaten- und Wirtschaftsverbänden organisierten Subjekte an, sondern bei den Individuen selbst, in dem sie die Führung ihres eigenen Lebens durch eine selbstbewusste Wahl in die Hand nehmen. In diesem Sinn stiftet sich große Politik in der Selbstpolitik, in der Selbstregierungsfähigkeit und Selbstentscheidungsfähigkeit der Individuen.

In diesem Kontext ist also der »Geist der Utopie« heute säkular als Utopie unserer Selbstgestaltung zu verstehen, deren Verwirklichung nicht nur Selbstbegegnung in der Selbsterkenntnis, sondern vor allem die Praktiken der Selbstregierung zur Voraussetzung haben. Utopie wird an dieser Stelle sogar das, was in den alten Großutopien eben nicht war: nämlich pragmatisch. Sie ist hier auf das Naheliegende, auf das für das Individuum Machbare und auch Nützliche orientiert und gerade dieser Sinn für das Pragmatische scheint dasjenige zu sein, das den »Geist der Utopie« auch wieder zu einem Sinn für uns machen könnte. Diese Idee ist im Grunde schon der Hoffnungsphilosophie von Bloch vorhanden, nur hat man sie jahrzehntelang nicht verstanden, weil man Bloch nur als Marxisten und nicht als Nietzscheaner gelesen und analysiert hat.

Will man aber »Zurück zur Utopie«, indem man eine pragmatische Utopie der Selbstregierung entwirft, dann muss auf Nietzsches Expe-

<sup>55</sup> Siehe Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Band XII. Hamburg 1965. S. 378.

rimentalphilosophie zurückgegangen werden, die übrigens auch für Bloch ein Ideenspender war, obwohl er das dann später kunstvoll verdeckt hat. Nietzsches Traum der Kritik ist der Anfang einer neuen kritischen Theorie und neuen existenzialistischen Utopie. Die Frage »Was ist Kritik?« erweist sich in diesem Kontext als die Grundfrage einer neuen Utopie als Utopie der Selbstregierung.

Diese Fragestellung hebt die wesentliche Fragestellung in der Nietzsche-Debatte in den 80er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in der DDR auf, die nach wie vor darin besteht, was in Zukunft kritisch-marxistisches Philosophieren sein soll und wie wir zu wirklicher Autonomie im Denken und Leben gelangen können.

FRIEDRICH TOMBERG

## Die guten Europäer – Marx und Nietzsche im Vergleich

Als der erste Mensch entstand, war aufgrund der gegebenen Naturbedingungen schon entschieden, dass aus den verstreut lebenden Horden von Mensch-Tieren einmal jene allesumfassende Weltgesellschaft werden würde, deren Wirklichwerden wir heute miterleben können. Die Weltgesellschaft wird auf lange das Maß für das sein müssen, was in der Geschichte immer noch als Fortschritt bezeichnet werden kann, für einen durchaus materiellen Prozess nämlich mit tiefgreifenden gesamt menschlichen Auswirkungen, ohne vorgegebenes Ziel, ohne Überlebensgarantie und ohne Garantie einer moralischen Besserung. Mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise im neuzeitlichen Europa wird der Menschheitsfortschritt zudem von einem inneren sozialen Motor vorangetrieben.

Die Französische Revolution steht uns für den entscheidenden Durchbruch der kapitalistisch wirtschaftenden bürgerlichen Gesellschaft auf dem europäischen Kontinent. Sie ging in die Herrschaft Napoleons über. Unerachtet der mit den napoleonischen Kriegen verbundenen Unterdrückungen und Zerstörungen erkannten in Deutschland so angesehene Autoren wie Georg Friedrich Wilhelm Hegel und Johann Wolfgang Goethe in Napoleon eine einmalige Chance der politischen Einigung Europas. Nietzsche wird später notieren: »Man denke, was man Napoleon verdankt: fast alle höheren Hoffnungen des Jahrhunderts«<sup>1</sup>.

Die Chance wurde nicht genutzt. Der Strom des Fortschritts ergoss sich vielmehr in das andere Bett, das ihm noch blieb: Europa bildete sich als ein Komplex souveräner Nationalstaaten aus, zu denen 1870/71 als Newcomer Bismarcks Zweites Deutsches Reich stieß. In Konkurrenz zueinander suchten zum Ende des 19. Jahrhunderts diese Staaten den ganzen Erdball sich wirtschaftlich und politisch anzueig-

1 Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Dritter Band. München 1969. S. 555.



nen und mit ihrer Kultur zu überziehen. Wenig später endete deren Imperialismus in der Selbstentmachtung Europas durch den Ersten Weltkrieg. Hitlers Krieg gab der Vormachtstellung Europas in der Welt den Rest. Im Weltsicherheitsrat der UNO haben heute durchaus noch Europäer ihren Platz, aber unter anderen, die ihnen gleichgestellt sind, und in Abhängigkeit von der einzig noch verbliebenen Supermacht, den USA.

Wenn wir Marx glauben wollen, hätte der Weg Europas anders verlaufen können. Für Marx war, als er seine Theorie Anfang des 19. Jahrhunderts konzipierte, Europa, unter Einschluss des europäisierten Amerika, der Inbegriff der hochzivilisierten Menschheit. Er erblickte in deren Arbeiterklasse eine Potenz, die zur Revolutionierung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der Lage war. Der Sieg der Revolution hätte eine Zivilisierung des ganzen Erdballs, ausgehend vom sozialistisch umgewandelten Europa, bedeutet. Auch diese Chance konnte nicht genutzt werden. Der Kapitalismus blieb und drängte den Fortschritt auf die Bahn, die nunmehr ökonomisch erforderlich war. Wir nennen sie inzwischen Globalisierung. Marx hat auch in seinen späteren Lebensjahren den Niedergang der weltpolitischen Avantgarde Europas nicht wahrhaben wollen. Er hielt an der Mission des europäischen Proletariats und damit Europas bzw. der westlichen Welt bis zuletzt fest. Und so auch viele seiner Nachfolger unter den europäischen Marxisten – fast bis zum heutigen Tage.

Nietzsche ist einige Jahrzehnte jünger als Marx. Seine Grunderfahrung ist nicht die eines zum Vorantreiben des Menschheitsfortschritts berufenen Proletariats vor Ort, sondern des mit der Gründung des Bismarckreiches beförderten Niedergangs der Kultur Europas, dem, wie Nietzsche meinte, das zu eben diesem Zeitpunkt wieder aufsässige Proletariat leicht einen Stoß in den Abgrund verpassen könnte – und das gar nicht einmal zu Unrecht.

Wenn Marx in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts schon die Revolution in Europa heranreifen sah, so war Nietzsche sich gegen Ende des Jahrhunderts gewiss: Europa verfällt in eine schwere Krankheit, an der es zugrunde gehen – oder aber erstarken könnte, er nannte sie Nihilismus. Was bedeutet Nihilismus, fragt er, und antwortet: »Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die

Antwort auf das ›Wozu‹<sup>2</sup>. Das Dasein erscheint den Menschen, soweit sie es wahrhaben wollen, als sinnlos, ja als absurd, ihr eigenes Leben als ein großes »Umsonst ohne Ziel und Zweck«<sup>3</sup>. Nihilismus sei »die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins« hinsichtlich der obersten Werte<sup>4</sup>. Das ist, so will es scheinen, eine neue Lebenseinstellung in der europäischen Geschichte. Die Griechen hatten in der Polis schlechthin die angemessene Lebensform für den Menschen gesehen, eine Hervorbringung der Natur selbst und damit durch die Götter gesegnet. Den nach dem Niedergang der Polis heimatlos Gewordenen bot das Christentum einen Ersatz: das Himmelreich. Es war ein Denkgebilde, konnte daher beliebig gesteigert werden, das geschah auch: bis hin zur Imagination einer ewigen Seligkeit.

Nietzsche hat sich in die moderne Emanzipationsbewegung gestellt, ist aber in seinem Anspruch gegenüber der Realität im Innersten Christ geblieben, ein Christ jedoch, der zugleich ein Materialist sein wollte und nicht mehr in den Himmel kommen, ja nicht einmal mehr in ihn hineinschauen mochte. Dann musste die Erde aber bieten, was Christen im Himmel suchten, ein Pendant zur ewigen Seligkeit, eine Lust, die kein Ende finden durfte, denn »alle Lust will Ewigkeit«. Die Welt musste ein Gegenstück zum Himmel werden können, die wirkliche, die irdische Welt, in ihrer materiellen Leibhaftigkeit. Ihr Muster fand sich daher nicht in einem wiederum rein Geistigen, etwa von Art der Platonischen Idee, sondern in der höchsten Lust vermittelnden Gestaltung eines Materiellen, eines sinnlich Fassbaren, im Kunstwerk.

Das Dasein kann nur ästhetisch gerechtfertigt werden, war daher Nietzsches Folgerung. Sie ließ sich aber nicht durchhalten. Denn die irdische Welt, die er vor Augen hatte, steckte voller Unbilden, ergab sich als grausam, als gewalttätig oder in christlicher Terminologie gesprochen: als böse. Die Menschen lebten meist in Sklaverei, hatten sklavischen Sinn. Auch die modernen Arbeiter sah Nietzsche als Sklaven an, er hätte mit Lenin von Lohnsklaverei sprechen können. Und dennoch: Die Feststellung von Bösem in der Welt ist kein Grund, sagt der geborene Christ Nietzsche, sich wieder zurück zum Himmel zu wenden. Es ist auch nicht nötig, das Böse zu bekämpfen, es möglichst aus dem Leben fernzuhalten. Im Gegenteil: Kein Gutes ohne das Böse.

2 Ebenda. S. 557.

3 Ebenda. S. 855.

4 Ebenda. S. 567.

»Alles Gute«, so Nietzsche wörtlich »ist ein dienstbar gemachtes Böses von ehemals«<sup>5</sup>. Hiernach ist das Böse keineswegs an sich etwas Gutes, es besteht vielmehr eine Art kategorischer Imperativ: Das Böse muss zu einem Guten umgewandelt werden, es muss geradezu in Zucht genommen werden.

Dem entgegen stehen ganz andere Äußerungen. Danach soll dem Bösen gerade als Bösem ein Platz in der Kultur eingeräumt werden. In den Notizen aus dem Nachlas lesen wir: »Wir trennen das Große nicht mehr von dem Furchtbaren«<sup>6</sup>. Der Mensch muss besser, und das heißt: er muss auch böser werden. Das Wachsen des Guten bedeutet auch Wachsen des Bösen<sup>7</sup>. »Wir rechnen die guten Dinge zusammen in ihrer Komplexität mit den schlimmsten«<sup>8</sup>. »Wir fürchten uns nicht vor der Kehrseite der ›guten Dinge‹, wie wir uns auch die Kehrseite der schlimmen Dinge nicht verhehlen«<sup>9</sup>.

Hier tut sich ein Zwiespalt auf, der nicht bereinigt werden kann. Nietzsches Philosophie ist nicht auf einen Nenner zu bringen. Jedenfalls ist, wenn Nietzsche in Lobpreisungen des Bösen schwelgt, wenn er das Böse als Böses zum Guten macht, seine provokatorische Absicht unübersehbar. Sie richtet sich gegen das Christentum, von dem innerlich loszukommen ihm trotz aller antichristlichen Trompetenstöße nicht ganz gelingen will.

Es ist, als wenn da eine Gruppe in einem Flugzeug sitzt, das nach einem vorgegebenen Ziel unterwegs ist, nun aber dabei ist, abzustürzen, weil es statt auf das Ziel auf eine steile Bergwand zurast. Alle haben Fallschirme aufgeschnallt, aber nur einige springen. Im Sprunge öffnen sie selbst den Fallschirm und gleiten auf die Erde zu, während das Flugzeug die übrige Mannschaft mit in den Abgrund reißt.

Das Flugzeug steht für Europa, für sein Wertesystem. Es ruhte auf dem Christentum. Das trägt nicht mehr. So bleibt noch, aus dem alten Wertehimmel abzustiegen, sich selbst ein Ziel zu setzen, und das kann nur die Erde sein. Es sind aber wenige, die dies vermögen. Auch Nietzsche zählt zu jenen, die zurückschaulern möchten, wenn sie in die Leere schauen sollen, in die sie hineinspringen. Er meint zwar, er sei

5 Ebenda. S. 528.

6 Ebenda. S. 599.

7 Ebenda. S. 600.

8 Ebenda. S. 599f.

9 Ebenda. S. 600.

längst gesprungen, hat gleichzeitig aber das Gefühl, immer noch an Bord zu sein. Auf der Erde angekommen, davon allerdings ist er überzeugt, wachsen denen, die den Sprung gewagt haben, übermäßige Kräfte. Sie werden zu Übermenschen. Der Übermensch ist der »synthetische Mensch«, im Unterschied zu den »Bruchstückmenschen«, er ist der alle seine Kräfte entfaltende, der zu einem Ganzen harmonisch Ausgebildete, er ist dem Kunstwerk gleich.

Nicht der Welt, nicht der Menschheit, sondern einzelnen Individuen kommt es zu, sich zu Kunstwerken zu steigern, so wie es der von Nietzsche besonders verehrte Goethe gesagt und an sich selbst auch versucht hat. So bekommt das Leben der Menschen doch wieder einen Sinn: Der Sinn ist der Übermensch, für die einen, die wenigen, dass sie es werden, für die anderen, dass sie diesem Ziel sich zu opfern haben. Die ästhetische Rechtfertigung liegt jetzt nicht mehr in einem allumfassenden Ganzen, sondern in einzelnen Exemplaren. Ist damit aber dem geschwundenen Wozu ein ebenbürtiges Pendant entgegengestellt? »Es ist ein Gradmesser von Willenskraft«, bemerkt Nietzsche, »wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisiert«<sup>10</sup>.

Sinn – kein objektiv Gegebenes, sondern ein von einzelnen Individuen für sie selbst Gesetztes – es bedarf schon einer übermenschlichen Willenskraft, um das durchzuziehen. Ist es da ein Wunder, dass man den potentiellen Übermenschen mit der Laterne suchen muss und dass sich niemand findet, der ihn heranzüchten könnte? Die sinnlose Welt steuert vielmehr in die andere Richtung, auf den letzten Menschen zu, auf eine Nivellierung, »Vergleichgültigung« menschlicher Existenz. Dennoch scheint Nietzsche lange Zeit nichts anderes einzufallen, als den Übermenschen zu predigen und an den Menschen, so wie sie sind, fast zu verzweifeln. Er treibt damit den abendländischen Individualismus auf die Spitze. Dieser arbeitete sich aus einer Welt heraus, die nach wie vor durch ein überirdisches Wozu unter dem Namen Gott zusammengehalten wurde. Nun aber ist, wie Nietzsche konstatiert, Gott tot. Und er proklamiert, dass der Mensch ihn ablöse. Kann das mehr als eine bloße Willensbekundung sein?

10 Ebenda. S. 550.

Was Nietzsche quält, ist für Marx schon gelöst. Seine Theorie setzt voraus, dass sich in Europa eine totale Individualisierung durchsetzen wird. Diese ist das Ergebnis des Kapitalismus, der aber gerade darin besteht, dass er die von allen traditionellen Banden gelösten Individuen, soweit sie die kapitalistische Produktion mit eigener Hände Arbeit betreiben, zu einer neuen Gemeinsamkeit zusammenführt. Sie bilden kein zufälliges, von ihrem Belieben abhängiges Ensemble, sondern sind zu einem Zusammenwirken zusammengeschlossen, das dann, wenn sie ihre sklavische Unterworfenheit von sich abgeworfen haben, allein in der Lage ist, ihnen eine freie Existenz zu ermöglichen. Dieses Reich der Freiheit ist ein Ziel, ein Wozu, und zwar ein durch die objektiven Verhältnisse gegenwärtig vorgegebenes, das gleichwohl gesetzt und erkämpft werden muss und daher auch verfehlt werden kann. Es vollzieht sich als Klassenkampf, meint aber die ganze Menschheit. Dass diese existiert und sich weiter verwirklicht, darauf kommt alles an.

Genau dieses Ziel aber ist nicht dauerhaft erreichbar. Irgendwann wird die Menschheit, und zwar aus Gründen einer unvermeidlichen Naturentwicklung, zugrunde gehen. Warum soll man sich da überhaupt an ihrer Beförderung oder Rettung beteiligen? Man soll gar nicht, ist die bei Marx implizit gegebene Antwort, man wird es tun. Es liegt in der menschlichen Natur, in dem inneren Drang der Individuen, sich ihre Existenz zu erhalten und darin als Menschen sich zu verwirklichen – unter gehöriger Wahrnehmung der Bedingungen, unter denen dies einzig möglich ist. Und Friedrich Engels hat dazu noch den eher als makaber sich ausnehmenden Trost bereit, dass jedenfalls an einem anderen Ort des Weltalls auch wieder einmal eine neue Menschheit entstehen wird<sup>11</sup>.

Das sind Gedanken, die für jemand, der aus dem Himmel kommt und das Versprechen einer Seligkeit noch im Kopf hat, die ewig sein und dem Individuum unmittelbar zukommen soll, keinen großen Anreiz haben. Nietzsche, da er sich erst auf die Erde zubewegt, kann sie sich noch seinen Wünschen gemäß erträumen, zugleich darüber erschrocken, dass sie ihm mehr und mehr als ein ganz Anderes in den Blick gerät. Marx jedoch findet sich auf ihr und muss sie nehmen, wie

11 Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 20. Berlin 1968. S. 20, 27.

sie ist. Er hat den Umschwung vom Idealismus zum Materialismus wirklich vollzogen. Ihm steht der Mensch als Naturwesen im Blick, er sieht ihn selbstredend als hervorgegangen aus dem Tierreich. Das ist bei Nietzsche der Intention nach nicht viel anders. Aber sein Absturz aus dem Himmel, aus einem Geisterreich also, lässt ihn dort ankommen, wo der Idealismus sein eigentliches Wesen angesetzt hat: in seinem Innern, seiner Psyche, seinem Bewusstsein und, soweit vorhanden, seinem Geist. Und das Tier, auf das er rekurriert, ist auch ein Psychisches, er nennt es Bestie, es ist aber Bestialität, etwas ganz Untierisches, wenn auch aus der Tierheit Ererbtes.

Die wirklichen Bestien wissen nichts von Bestialität, man wird bei ihnen auch keinen Nihilismus suchen wollen. Sie fragen, sprachlos, wie sie sind, nicht »Wozu?«. Sie sind einfach, und sie sind so, wie die Natur, vermenschlichend gesprochen, sie haben will. Und so folgen sie gedankenlos ihrem Trieb auf Selbsterhaltung und auf Vermehrung und damit Erhaltung der Art. Erst der Mensch kam auf die Idee zu fragen: Hat das einen Sinn? In seinem geschichtlichen Werdegang versperrte er sich der Erkenntnis, dass es auf diese Frage gar keine auf den Begriff zu bringende Antwort geben kann. Er setzte vielmehr einen wohldefinierten Sinn voraus und imaginierte ihn als den überhaupt vorgegebenen. Im Zuge der europäischen Geschichte war das, wie gesagt, für die alten Griechen die Polis mit göttlichen Dimensionen, für das Mittelalter Gott und alles was daran hängt. Indem die Polisbürger sich ihre Polis zu erhalten, sie zu entwickeln suchten, leisteten sie ungewollt einen Beitrag zu dem, was die Natur seit je von ihren Geschöpfen erwartet: Selbsterhaltung im Kontext der Erhaltung der Art oder Gattung.

Nicht anders die mittelalterlichen Christen. Das Christentum war die Form, in der die damals in Europa Lebenden sich das Feudalsystem als sinnvoll vorstellen konnten, sie beförderten mit der um ihrer Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung willen notwendigen Arbeit die bürgerliche Gesellschaft, das Aufkommen des Kapitalismus und also den Gang der Menschheit von den disparaten Anfängen zur Weltgesellschaft. Der europäische Feudalismus war, wie wir von Marx erfahren, eine der großen progressiven Gesellschaftsformationen<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1969. S. 9.

Wenn nach Nietzsche mit der Neuzeit in Europa das Wozu schwindet, dann würde das in die Marx-Sprache übersetzt heißen müssen: Es ist in der europäischen Kultur kein angemessener Bezug auf die menschliche Gattung mehr da, wie er in den Hochzeiten des christlichen Mittelalters gegeben war und im Christentum wach gehalten wurde. Denn die Menschheit bedarf zwar zu ihrer Erhaltung und Verwirklichung jener Weltgesellschaft, auf die der moderne Kapitalismus hintendiert, aber nur in der Form einer weltweiten Kooperation, der der Kapitalismus mit der Hervorbringung des Proletariats zwar wider seinen Willen die Basis geschaffen hat, der er mit der Art und Weise seiner Produktion aber einen sich mehr und mehr totalisierenden Individualismus zerstörend entgegensetzt.

Auch schon im 19. Jahrhundert wurde es den unbefangenen Zeitgenossen spürbar, dass der Individualismus nicht das letzte Wort im Prozess der Entfaltung der Menschheit sein könnte, manche wollten daher wieder hinter ihn zurück, – man nannte sie die Konservativen – anderen jedoch ging auf, dass er vielmehr noch weitergetrieben, aber auch über sich hinaus zu einer neuen, nunmehr total freien Kollektivität getrieben werden müsse, als ein naturnotwendiges Erfordernis, ohne dessen Befolgung für die einzelnen Individuen wie für die gesamte europäische Kultur eine Übereinstimmung mit der menschlichen Gattung nicht mehr möglich wäre. Deren Zusammenschluss zu einer erdumfassenden Einheit stand an, es konnte nicht mehr nur, wie noch zu Napoleons Zeiten, um eine Vereinigung Europas gehen, sondern Europa hatte und hat seitdem zu sehen, wie es sich in eine Weltordnung einfügt, die alle Völker und alle Kulturen der Erde umfasst.

Nietzsche hat offensichtlich diesen Zusammenhang erspürt. Kaum, dass er im Individualismus Halt gefunden hat, tendiert er über ihn hinaus. Einerseits sagt er: »Nicht die Menschheit, sondern der Übermensch ist das Ziel«<sup>13</sup>. Fast gleichzeitig notiert er: »Ein neues Wozu – das ist es, was die Menschheit notwendig hat«<sup>14</sup>. Und er bezeichnet es als ungeheure Selbstbesinnung: »nicht als Individuum, sondern als Menschheit sich bewußt werden«<sup>15</sup>. Der Übermensch bleibt für ihn

13 Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Dritter Band. S. 440

14 Ebenda. S. 629.

15 Ebenda. S. 548.

nicht Zweck an sich, sondern er bezieht ihn auf die Notwendigkeit einer neuen Weltordnung, durch »große Politik«, die er auch als »allmenschlich« charakterisiert<sup>16</sup>. Es naht sich, ruft er aus, »unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden ...?«<sup>17</sup>. Sein Lösungsvorschlag ist von der Art, dass ihm die neue Qualität des Proletariats nie aufgegangen ist. Eine regierende Kaste ist zu züchten, bestehend aus einer starken Art von »Menschen höchster Geistigkeit und Willenskraft«<sup>18</sup>. Dazu sind nur die Europäer fähig, und unter ihnen nur die »guten Europäer«. Schon in »Menschliches, Allzumenschliches« ruft er dazu auf, jenen »noch so fernen Zustand der Dinge« vorzubereiten, »wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur«. Das Gegenteil davon wäre, den Völkern einen Weg zu zeigen, »wie sie immer noch mehr *national* werden können«. Wer das tut, wer diese Krankheit des Jahrhunderts vermehrt, der »ist ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister«<sup>19</sup>. Um die »Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen«, so lesen wir im Nachlass, wäre es notwendig, auf die »Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden« hinzuwirken, die in der Lage wären, am Menschen als Künstler zu gestalten und so eine »Herrenrasse« heraufzuzüchten, aus der die künftigen »Herren der Erde« hervorgehen könnten<sup>20</sup>. Damit beantwortet sich, meint Nietzsche, auch die Frage: »...wozu soll der Mensch als Ganzes – und nicht mehr ein Volk, eine Rasse – gezogen und gezüchtet werden?« Es bleibt also beim Übermenschen. Aber dieser ist nunmehr nicht lediglich als ein Ziel an sich selbst gesehen, sondern als die Voraussetzung für eine Neugestaltung der Welt.

Mit dieser Wendung bewegt sich Nietzsche auf die Marxsche Fragestellung zu. Beide stimmen in der Auffassung überein, dass Europa für die Zukunft eine führende Rolle zukommt, dass hier die Avantgarde des Menschheitsfortschritts sich bilden wird. Damit war es im 20. Jahrhundert nach der Selbstentmachtung Europas vorbei. Gerade die

16 Ebenda. S. 873.

17 Ebenda. S. 467.

18 Ebenda. S. 468.

19 Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Erster Band. München 1969. S. 916.

20 Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Dritter Band. S. 504f.



herrschenden Kreise in Deutschland hielten aber an der Vorstellung der Welthegemonie Europas fest und sprachen in diesem Europa speziell den Deutschen die Führung zu. Hier hakte Hitler ein.

Hitlers außenpolitische Zielstellung ist im Grundsatz eine Übersteigerung der wilhelminischen Politik. Ging es dieser um den Aufstieg Deutschlands zu einer Weltmacht, vielleicht sogar zu einer beherrschenden Rolle im Gefüge der künftigen Weltreiche, so war Hitler auf eine völlige Neuordnung der Welt aus, die von Deutschland ausgehen sollte, das zu diesem Zwecke mit einem neuen Europa unter Einschluss Russlands identisch werden sollte. Die Frage Nietzsches: Wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden, wäre, hätte er sie gekannt, durchaus im Sinne Hitlers gewesen, und auch die Hervorhebung der Führungsrolle Europas. Mehr als ein paar Schlagworte scheint Hitler von Nietzsche jedoch nicht gekannt zu haben, er hielt sich sein Lebenlang mehr an Schopenhauer. Von Rosenberg und anderen seiner alten Kameraden, zu denen z. B. ein Alfred Baeumler nicht zählt, konnte er sich sagen lassen, dass Nietzsche als Persönlichkeit zwar hochzuachten sei, aber als Vorbild für den Nationalsozialismus keineswegs in Frage komme. Dagegen stand schon sein exzessiver Individualismus, vor allem aber seine vehemente Ablehnung einer deutschen Weltmission, durch die er nicht nur in unversöhnlichem Gegensatz zum Wilhelminismus, sondern schon zu Bismarcks Reichsgründung stand, und zwar aufgrund der Wahrnehmung eines Niedergangs der Kultur in Deutschland, der ihm ein eindeutiges Zeichen dafür war, dass dieses Land anfang, sich eine Position in der Welt anzumaßen, zu der ihm alle Befähigung fehlte. Mit mehr Grund hätte Hitler sich in der Praktik seiner Herrschaftsgewinnung und -ausübung auf Empfehlungen Nietzsches stützen können, davon ist allerdings nichts bekannt. Wohl haben nicht wenige, vor allem Intellektuelle, sich ihre moralischen Skrupel gegenüber dem Nationalsozialismus durch Nietzsche nehmen lassen. Dem stehen allerdings andere gegenüber, die sich gerade von Nietzsche zum Widerstand gegen das NS-Regime ermuntert fühlten.

Gestandene Marxisten und Sozialisten haben oft nur die eine Seite an Nietzsche gesehen, die auf Hitler vorausweisende. So konnten sie sich nicht nur die Unmöglichkeiten und Ungeheuerlichkeiten seiner Lehre vom Leibe halten, sondern auch die Wahrnehmung der Realität, die ihnen zugrunde lag. In Abwehr des bodenlosen Skeptizismus, der von Nietzsche und seinen Nachfolgern ausging, wandelte sich die

von Marx begründete Wissenschaft bei zahlreichen Anhängern mehr oder weniger in einen religionsähnlichen Glauben, oft auch bei denen, die sich für besonders kritisch und unabhängig hielten. Nur Strenggläubige allerdings gelangten zur Vorstellung eines gesetzmäßigen Ganges der Geschichte, der selbstredend sich nirgendwo anders als hier und heute in Europa vollziehen konnte. Allgemein verbreitet war die Erwartung einer gewaltlos harmonischen Menschengemeinschaft, die sich von Europa aus über die Welt verbreiten würde, wenn erst einmal der Kapitalismus abgeschüttelt war. Nietzsche hat über diese Neuauflage des urchristlichen Adventismus seinen Spott ausgegossen. Den Sozialisten wie überhaupt den Demokraten in der Nachfolge Rousseaus hielt er vor, sie sähen »mit ihrem albernen Optimismus«<sup>21</sup> den guten Menschen hinter dem Busche schon darauf warten, nach erfolgter Abschaffung der bisherigen Ordnung einfach so hervortreten zu können. Angesicht solcher, dem Sozialismus völlig zu Unrecht generell unterstellter Naivität, konnte Nietzsche sehr böse werden und fand das sosehr in Ordnung, dass er dem Bösen jedenfalls nicht weiter böse sein konnte. Gewesener Christ, der er war, entdeckte er es dort, wohin christlicher Manichäismus in seinen das Mittelalter durchziehenden Varianten es auch lokalisiert hatte: in der menschlichen Natur.

Die Geschichte ist voll von Erscheinungen, die die Übergewalt des Bösen in der Welt zu bestätigen scheinen. Nietzsche sah demgegenüber gerade darin ein potentiell Produktives, vergleichbar einer Wassergewalt vom Ausmaß einer Sündflut, die, sich selbst überlassen, alle Schöpfungen von Kultur und Zivilisation unter sich begraben musste, in geregelte Bahnen einbefasst aber zum Quell wohlgedeihenden Lebens werden konnte. Nur wenn dem Menschen die Tierheit, aus der er kommt und in der er weiter gründet, nicht abgesprochen wird, ist der Weg offen zu einer Vermenschlichung des Tierischen im Menschen. Dann auch wird der Blick frei auf eine ganz andere Welt, als eine voreilige Utopie sie haben wollte, auf eine Welt, in der gar kein Gedanke daran ist, dass nach einer befreienden Eruption der Staat abstirbt, in der vielmehr jetzt erst gewaltige politische Großräume aus wirtschaftlichen Zusammenschlüssen hervorgehen, die miteinander um die Vorherrschaft in der Welt konkurrieren, alle basierend auf einem

21 Ebenda. S. 437.

Kapitalismus, der nun erst zu jener Vollendung gelangt, die Marx und Engels schon Anfang des 19. Jahrhunderts vorausgeahnt haben, und belastet mit der Hypothek einer damals auch schon erkannten Rationalisierung, die weltweit ganze Menschenmassen in eine kapitalistisch unvermeidbare Arbeitslosigkeit stürzen muss. Wer will, kann meinen, dass dann endlich die Stunde des Sozialismus gekommen sei.

Sicher ist nur, dass in all den Kämpfen der politischen Mächte und der sozialen Klassen sich eine Weltgesellschaft ausbilden wird, die die guten Europäer von heute nötigt, sich zuallerst als Weltbürger, genauer: als Weltgesellschaftsbürger zu betrachten, Bürger nämlich einer neuen Gesellschaftsformation, die sich von Europa, aber noch nicht vom Kapitalismus gelöst hat, und die in der Marxschen Voraussicht der Entwicklung gar nicht vorgesehen war. Dieses unvorhergesehen Neue zu denken, fällt den Linken heute offensichtlich schwer. Die Linke, die europäische Linke, kann man sagen, ist auf eine neue Weise konservativ geworden. Der Stachel Nietzsche könnte ihr nur gut tun.

UDO TIETZ

## Dialektik als Aufklärung. Nietzsche und Adorno über Aufklärung und Kritik

»Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*«  
Immanuel Kant

In der *Dialektik der Aufklärung* finden sich immer wieder Referenzen an jene dunklen Schriftsteller des Bürgertums, die den Traum der Aufklärer von einer Beherrschung der Natur durch die planend-wissenschaftliche Vernunft nicht miträumen wollten oder konnten, weil sie in dieser eine selbstdestruktive Dialektik angelegt sahen, die Fortschritt in sein Gegenteil, in Rückschritt umschlagen ließ. Sie haben nicht wie die Apologeten des Bürgertums »die Konsequenzen der Aufklärung durch harmonistische Doktrinen abzubiegen getrachtet. Sie haben nicht vorgegeben, daß die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde. Während die hellen das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat, von bürgerlicher Gesellschaft und Herrschaft durch Leugnung schützten, sprachen jene rücksichtslos die schockierende Wahrheit aus.«<sup>1</sup>

Erwies sich doch für Adorno und Horkheimer, dass die »Selbstzerstörung der Aufklärung« gerade auf das Konto dieser instrumentell-technischen Rationalität, die inzwischen eindeutig in Mythologie ist. Die *Dialektik der Aufklärung* ist daher Aufklärungskritik, insofern das Umschlagen von Aufklärung in Mythologie die aufklärerischen Vorurteile über den Fortschritt eine ähnlichen Revision unterzieht, wie einst die Aufklärer die Vorurteile der dogmatischen Metaphysik der Kritik unterzogen. Dabei geht es Horkheimer und Adorno aber nicht nur um eine einfache Kritik an der Aufklärung, sondern um eine dialektische Kritik, insofern »die [...] an Aufklärung geübte Kritik [...] einen positiven Begriff von ihr vorbereiten (soll), der sie aus ihrer Verstrickung in

1 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 10. Aufl. Frankfurt am Main. 1984. S. 106.

blinder Herrschaft löst.«<sup>2</sup> Die Kritik an der Aufklärung soll zu einem Begriff von Aufklärung führen, der diese von dem Aberglauben befreit, der Fortschritt hätte bereits mit der ... begonnen. Ganz im Sinne Kants, der in der *Kritik der Urteilskraft* genau in diesem Sinne die Aufklärung bestimmt hat.<sup>3</sup>

Nietzsche kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu. Denn er wird in der *Dialektik der Aufklärung* neben Kant und de Sade zu den »unerbittlichen Vollendern der Aufklärung« gezählt, weil er zeigte, dass »die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt.«<sup>4</sup> Das Verhalten von Odysseus, des Listigen, wäre hierfür ein Beispiel. An ihm lässt sich zeigen, dass die Dialektik von Selbsterhaltung durch Selbstverleugnung sich bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurückdatieren lässt, was dann natürlich analog auch für den Begriff der Aufklärung gilt, den Horkheimer und Adorno »bis zum Beginn der überlieferten Geschichte« ausdehnen.<sup>5</sup>

Mit Nietzsche machen die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* aber nicht nur auf die selbstdestruktiven Nebenfolgen der Naturbeherrschung aufmerksam, die als ihre Kehrseite die Herrschaft über Menschen hat. Gleichzeitig und in diesem Zusammenhang hat »Nietzsche [...] wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert«<sup>6</sup>, das einerseits darin besteht, dass Herrschaft durch »fortschreitendes Denken« gebrochen wird, etwa in dem man die Aufklärung ins Volk trägt und »den Fürsten und Staatsmännern ihr ganzes Gebaren zur absichtlichen Lüge« macht, in diesem Sinne wäre die Aufklärung jene universelle Bewegung des souveränen Geistes, als dessen Vollstrecker sich Nietzsche selbst ansah, und das andererseits darin besteht, dass sich dieses Denken und seine Resultate gegenüber den Akteuren verselbstständigt eine Eigengesetzlichkeit im Sinne einer »zweite Natur« an-

2 Ebenda. S. 5.

3 Siehe Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: Immanuel Kant: Werkausgabe. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. X. Frankfurt am Main 1996. § 40.

4 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. S. 5.

5 Ebenda. S. 51.

6 Ebenda. S. 42.

nimmt, die als eine »lebensfeindliche, »nihilistische« Macht<sup>7</sup> erscheint, die, obwohl historisch entstanden, für natürlich gehalten wird. Die etablierte bürgerliche Ordnung, so die *Dialektik der Aufklärung*, hat die »Vernunft vollends funktionalisiert« und die verselbständigte Rationalität »ist zur zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden, die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt.« Sie ist aber, entgegen ihrem eigenen Selbstverständnis, etwas durch und durch Gewordenes, das durchaus keine »ewige Tatsache«, die es nach Nietzsche ebensowenig gibt, wie »ewige Wahrheiten«.

Diese These vom Doppelcharakter der Aufklärung, die im ersten Kapitel des Buches ausführlich begründet wird, konfrontieren Horkheimer und Adorno mit der These, dass Dialektik allein dagegen hilft. Dialektik, richtig verstanden, sei das richtige Bewusstsein eines falschen Zustandes, der nach Horkheimer und Adorno so total sein soll, das er alles, also auch den, der ihn denken will, mit einbeschließt – frei nach dem Motto: »Das Ganze ist das Unwahre«. Nietzsches These, dass »das ganze menschliche Leben [...] tief in die Unwahrheit eingesenkt« sei<sup>8</sup>, kehren die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* gegen Hegels Satz aus der *Phänomenologie des Geistes*, dass das Ganze nur das Wahre sei.<sup>9</sup>

Ich möchte hier nicht weiter über das Problem der Selbstbezüglichkeit sprechen, also darüber, ob sich diese These ohne Selbstwiderspruch überhaupt vertreten lässt – was m. E. nicht der Fall ist. Wichtiger ist mir die Feststellung, dass Nietzsche auch für das noch in einem ganz anderen Zusammenhang als Kronzeuge aufgerufen wird: nämlich für das Projekt einer Dialektik, das sich gegen das verdinglichen- de Denken kehren lässt – also für das später von Adorno ausgearbeitete Projekt einer *Negativen Dialektik*. Im Gegensatz nämlich zu Hegel, bei dem im »Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand (gewinnt), jene traditionelle Logik, welche more arithmetico minus mal minus plus verbucht.«<sup>10</sup> Mit Nietzsche und gegen Hegel

7 Ebenda. S. 43.

8 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches I. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 2. München / Berlin / New York 1988. S. 54.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werkausgabe. Bd. 3. Frankfurt am Main 1971. S. 24.

10 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1982. S. 159.

sucht Adorno Dialektik durch das Abschneiden ihres affirmativen Moments zu retten. Nietzsche wird dem Dialektiker Adorno zum Zeugen dafür, dass sich eine Dialektik, die einer radikalen Aufklärung die Treue halten will, im Inneren von jenem Mechanismus befreit werden muss, der verantwortlich ist für das Abschneidende und Zurüstende am Begriff.

Die *Negative Dialektik* wiederholt in systematischer Absicht drei der zentralen Thesen Nietzsches, die dieser in unsystematischer Hinsicht gegen die Metaphysik im allgemeinen und gegen das identifizierende Denken im besonderen kehrte. Die *Negative Dialektik* wiederholt erstens Nietzsches These, dass man für Hinterwäldler mit ihrem Gerede von einem Wesen, das hinter den Erscheinungen haust, nur Spott übrig haben sollte. Mit Nietzsche weiß sich Adorno eines Sinns, wenn er gegen die alte und neue Metaphysik schreibt, dass diese sich in dunklen Bereichen einrichtet, die das Licht deshalb scheuen muss, weil es sonst vorbei ist mit ihrer Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. »Nietzsche, ein unversöhnlicher Widersacher des theologischen Erbes in der Metaphysik, hatte den Unterschied von Wesen und Erscheinung verspottet und die Hinterwelt den Hinterwäldlern überantwortet, darin eines Sinnes mit dem gesamten Positivismus.«<sup>11</sup> Freilich ging er dabei weiter als erlaubt, weil er sich dabei selbst auf die Seite des Scheins und der totalen Ideologie schlug. Denn wenn alles Erscheinende gleich viel gilt, weil es von keinem Wesen weiß, das zu scheiden erlaubt, dann, so Adorno, macht man analog zu Nietzsche gemeinsame Sache mit der Unwahrheit und dem wissenschaftlichen Stumpsinn, insofern mit der Ausschaltung des Wesens auch das Wesentliche ausgeschaltet sei.

Die *Negative Dialektik* wiederholt zweitens Nietzsches These, dass sich im »Wille zum System [...] ein Mangel an Rechtschaffenheit« zu erkennen gibt, weshalb Nietzsche seinerzeit meinte, dass er allen Systematikern misstrauen und aus dem Wege gehe würde.<sup>12</sup> Mit Nietzsche weiß sich Adorno einig, dass das »System, Darstellungsform einer Totalität, der nichts extern bleibt, [...] den Gedanken gegenüber jedem seiner Inhalte absolut« setzt. Das System, so Adorno, ist »negierte Objektivität«, »Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jegli-

11 Ebenda. S. 171.

12 Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 6. München / Berlin / New York 1988. S. 63.

chen Idealismus« – und »Nietzsches Befreiendes, wahrhaft eine Kehre des abendländischen Denkens, die Spätere bloß usurpierten, war, daß er derlei Mysterien aussprach.«<sup>13</sup> Es hat seinen Ursprung in jener bürgerlichen ratio, die es unternahm, »aus sich heraus Ordnung zu produzieren, die sie draußen negiert hatte.« »Die ratio, die um als System sich durchzusetzen, virtuell alle qualitativen Bestimmungen ausmerzte, auf welche sie sich bezog, geriet in unversöhnlichen Widerspruch zu der Objektivität, welcher sie Gewalt antat, indem sie sie zu begreifen vorgab« – weshalb Adorno auch meint, dass das »System bloß noch die Gelehrtenkleinlichkeit (dokumentiert), die für politische Ohnmacht sich entschädigt durch begriffliche Konstruktion ihres gleichsam administrativen Verfügungsrechts übers Seiende.«

Neben diesen beiden hinsichtlich ihrer Herkunft gut bekannten Thesen, gibt es nun aber noch eine dritte These, die die *Negative Dialektik* systematisch wiederholt, die These nämlich, dass diese hier angesprochene Gewalt des Begreifens näherhin auf das Konto des identifizierenden Denkens geht, das auf Grund der Gleichsetzung des in Wahrheit Ungleichen durch das Urteil das Individuelle notwendiger Weise verfehlen muss – weshalb es gelte, die negative Dialektik von einer Ontologie zu befreien, die verantwortlich ist für das Abschneidende und Zurüstende am Begriff.

Das Stichwort hierzu gab Nietzsche bereits in seiner Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Hier hieß es: »Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das ›Blatt‹ wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so dass kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre. Wir nennen einen Menschen ehrlich; warum hat er heute so ehrlich gehandelt? fragen wir. Unsere Antwort pflegt zu lauten: seiner Ehrlichkeit wegen. Die Ehrlichkeit! das heißt wieder: das Blatt ist die Ursache der Blätter. Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlich-

13 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. S. 34.



keit hieße, wohl aber von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen; zuletzt formuliren wir aus ihnen eine *qualitas occulta* mit dem Namen: die Ehrlichkeit. Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also au keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinirbares X. Denn auch unser Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch und entstammt nicht dem Wesen der Dinge, wenn wir auch nicht zu sagen wagen, dass er ihm nicht entspricht: das wäre nämlich eine dogmatische Behauptung und als solche ebenso unerweislich wie ihr Gegenteil.«<sup>14</sup>

Nietzsche vertritt also die Auffassung, dass der Begriff »aus einem Gleichsetzen des Nichtgleichen (entsteht): d. h. durch die Täuschung, es gäbe ein Gleiches, durch die Voraussetzung von Identitäten: also durch falsche Anschauungen.« Und wenn man diese These akzeptiert, dann ist es auch nicht unplausibel zu sagen: »Jede uns fördernde Erkenntniß ist ein Identificiren des Nichtgleichen, des Ähnlichen d.h. ist wesentlich unlogisch. Wir gewinnen einen Begriff nur auf diesem Wege und thun nachher, als ob der Begriff ›Mensch‹ etwas Thatsächliches wäre, während er doch nur durch Fallenlassen aller individuellen Züge von uns gebildet ist. Wir setzen voraus, daß die Natur nach einem solchen Begriff verfare: hier ist aber einmal die Natur und sodann der Begriff anthropomorphisch. Das Übersehn des Individuellen giebt uns den Begriff und damit beginnt unsre Erkenntniß: im Rubriziren, in Aufstellungen von Gattungen. Dem entspricht aber das Wesen der Dinge nicht: es ist ein Erkenntnißprozeß, der das Wesen der Dinge nicht trifft. Viele einzelne Züge bestimmen uns ein Ding, nicht alle: die Gleichheit dieser Züge veranlaßt uns viele Dinge unter einen Begriff zusammenzunehmen.«<sup>15</sup>

14 Friedrich Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 1. München / Berlin / New York 1988. S. 880.

15 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (1869–1874). In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 7. München / Berlin / New York 1988. S. 495f.

»Der Satz der Identität«, der dem gesamten Erkenntnisprozess konstitutiv im Rücken liegen soll, »hat als Hintergrund den ›Augenschein‹, dass es gleiche Dinge«, oder, wie Nietzsche auch sagt, »identische Fälle gibt«. <sup>16</sup> Die Frage freilich ist, was hier eigentlich genau unter einem »identischen Fall« verstanden wird, vor dem sich dann der Satz der Identität verstehen lassen soll. Was also ist ein »identischer Fall«? Wenn wir Wittgenstein folgen, dann wäre die Antwort klar, insofern er schon die Rede von den »identischen Fällen« denunziert. »Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.« <sup>17</sup> Nietzsche jedoch meint, dass eine solche Rede durchaus einen guten Sinn macht, weil er davon ausgeht, dass »der Entstehung der Arithmetik eine lange Übung und Vorschulung im Gleichsehen, Gleichnehmen-wollen, im Ansetzen identischer Fälle und im ›Zählen‹ vorausgegangen sein muß, so insgleichen auch dem logischen Schließen. Das Urtheil ist ursprünglich noch mehr als der Glaube ›das und das *ist* wahr‹, sondern ›gerade so und so will ich, daß es wahr ist!‹ Der Trieb der Assimilation, jene organische Grundfunktion, auf der alles Wachsthum beruht, paßt sich, was es aus der Nähe sich aneignet, auch innerlich an: der Wille zur Macht fungirt in diesem Einbegreifen des Neuen unter den Formen des Alten, Schon-Erlebten, im Gedächtniß noch-Lebendigen: und wir heißen es dann – ›Begreifen!‹ <sup>18</sup> Nach Nietzsche gilt: »Erkenntnis ist Urtheil!‹ Aber Urtheil ist ein *Glaube*, daß etwas so oder so ist!« <sup>19</sup> –

16 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (1884–1885). In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 11 München / Berlin / New York 1988. S. 561, 643.

17 Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. In: Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt am Main 1984. § 5.5305.

18 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (1884–1885). S. 651.

19 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (1885–1887). In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (KSA). Bd. 12 München / Berlin / New York 1988. S. 264.

Siehe dazu Udo Tietz: Das *animal rationale* und die Grundlagen der wissenschaftlichen Vernunft. Zur anthropologischen Transformation der Erkenntnistheorie bei Friedrich Nietzsche. In: Volker Gerhardt / Renate Reschke (Hrsg.): Nietzscheforschung. Bd. 9. Berlin 2002. S. 47f.

womit Nietzsche in urteiltstheoretischer Hinsicht Adornos berühmte These über das Nichtidentische vorwegnimmt.<sup>20</sup>

Denn auch Adorno meint ja, dass die Erkenntnis ein Identifizieren des Nichtgleichen sei und dass dabei das Individuelle notwendigerweise theoretisch vergleichgültigt werden muss. Seine viel zitierte Forderung, mit dem Begriff über den Begriff hinauszugehen, ist ja gerade durch die Intuition geleitet, dass es zwar keine Erkenntnisse ohne Urteile gibt, dass aber jedes Urteil seinen Gegenstand deshalb verfehlen muss, weil das Prädikat einem individuellen Gegenstand, der in deskriptiver Hinsicht unendlich viele Bestimmungen hat, zu- oder abgesprochen wird.

Im Gegensatz zu Hegel, dessen »inhaltliches Philosophieren [...] den Primat des Subjekts oder, nach der berühmten Formulierung aus der Eingangsbetrachtung der Logik, die Identität von Identität und Nichtidentität« zum »Fundament und Resultat« hat, setzt Adorno mit Nietzsche alles auf das Nichtidentische. War nach Hegel Dialektik das konsequente Bewusstsein von »Identität der Identität und Nichtidentität«,<sup>21</sup> so will Adorno zeigen, dass negative Dialektik auf das »konsequente Bewusstsein von Nichtidentität« der »Identität von Identität und Nichtidentität« gründet.<sup>22</sup> Dialektik als das richtige Bewusstsein eines falschen Zustandes wäre also, wenn sie möglich wäre, nur als Negativitätsdialektik möglich. Nur als ein Negativitätsdialektik wäre dialektisches Denken weiter im Verbund mit Aufklärung.

Das Problem freilich ist, dass zweierlei gar nicht recht klar ist: Erstens, welche Form eigentlich eine Dialektik annehmen muss, die auf das Bewusstsein von Nichtidentität der Identität von Identität und Nichtidentität setzt, eine Dialektik, die eine des Gesprächs nicht sein kann und eine des Begriffs nicht sein will; und zweitens, was denn

<sup>20</sup> Siehe Udo Tietz: *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Kopula und die Synthesis*. Wien 2005. S. 92f. – Udo Tietz: *Dialektischer Negativismus. Das Nicht-Identische, das Urteil und die Synthesis*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1(2001). S. 113f.

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie*. Hrsg. von Steffen Dietzsch. Leipzig 1981. S. 87.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. S. 17. Vgl. dazu auch Anke Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main 1989. S. 176.

eigentlich genau das Unrecht ist, das dem jeweils Besonderen durch den allgemeinen Begriff angetan wird und was denn die Maßstäbe der dialektischen Kritik sind? Auf beide Fragen finden wir jedoch bei Adorno keine plausible Antwort. Und dies ist kein Zufall. Denn beim näheren Hinsehen sehen wir, dass analog zu Nietzsche auch Adorno zur Durchführung seiner Kritik am identifizierenden Denken auf einen Standpunkt angewiesen ist, den es seinen eigenen Worten zufolge eigentlich gar nicht geben kann: einen Standpunkt außerhalb der Sprache. Adornos gesamte Kritik des identifizierenden Denkens, seine Kritik an dem Zurüstenden und Abschneidenden des Begriffs, wenn man sie denn totalisiert und auf die Sprache als ganze ausdehnt, enthüllt ein intentionalistisches Vorurteil über die Sprache, insofern hier das Unwahre nicht mehr als *ein Unwahres in der Sprache* verstanden werden kann, sondern als *ein Unwahres durch die Sprache* verstanden werden muss.<sup>23</sup>

Von daher denke ich, dass negative Dialektik als »Ontologie des falschen Zustands« ein Konzept ist, das sich nicht retten lässt. Denn sie gründet in einer »holistische(n) Ontologie, die man als idealistische nicht begründen und als empiristische nicht bestätigen kann.«<sup>24</sup> Daher glaube ich, dass diese Ontologie mit ihrer Orientierung am »Nichtidentischen« und der Kritik am identifizierenden Denken auch keine Anschlussmöglichkeiten mehr für eine Theorie der Rationalität bereitstellt, die sich innerhalb des *linguistischen Paradigmas* verortet. Denn es ist einfach nicht zu sehen, wie sich die Ontologie des dialektischen Negativismus von den hier aufgeworfenen Problemen in einer diese nicht einfach ignorierenden Form befreien ließe – eine Einschätzung, an der sich auch durch die beständige Versicherung wenig ändern dürfte, dass es hier noch »Unabgegoldenes« gäbe. Denn man kann nicht immer wieder das Unabgegoldene beschwören, ohne es endlich einmal abzugelten. Ein beständiges Reden über Unabgegoldenes erweckt den Eindruck, man lebe philosophisch über seine Verhältnisse: nämlich auf Pump.

23 Siehe dazu Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. In: Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main 1985. S. 88.

24 Herbert Schnädelbach: Dialektik als Vernunftkritik. In: Herbert Schnädelbach: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt am Main 1987. S. 202f.

Rettbar erscheint mir jedoch eine andere Intuition von Nietzsche und Adorno, die nicht an eine wie immer verstandene Dialektik gebunden ist, die Intuition nämlich, dass philosophische Kritik nie in der Kritik am Ganzen aufgeht, sondern immer die des Besonderen und Individuellen einschließt, weil sie nur so eine Kritik sein kann, die das Besondere und Individuelle als ein Komplement des Ganzen denken kann. Eine solche Position hätte dann zwar nichts mehr mit »Dialektik« zu tun, wohl aber mit Aufklärung und Kritik, die sie unter den Bedingungen eines nachidealistischen Denkens neu zu bestimmen sucht.

# Anhang



KLAUS-DIETER EICHLER

## Ein authentischer Philosoph\*

Als mich vor einiger Zeit unsere geschäftsführende Leiterin Frau Dreyer bat, auf dieser akademischen Feier eine Rede über Hans Martin Gerlach anlässlich seiner Emeritierung zu halten war mir nicht ganz wohl. Fehlt mir nicht die Distanz, die ein Lob, und das ist ja wohl das *ergon* einer Festrede, erst glaubhaft macht.

Was die klassische Rhetorik Epideixis nannte, eine Preis- und Prunkrede also, zeigt auf, stellt zur Schau, sie rückt das oder den des Preisens Würdigen in das Licht der Gegenwart. Eigentlich sollte der Philosoph keine Lobrede halten. Ihr Kriterium ist der Beifall und das glaubhaft Scheinende, das *pithanon*. Sie steht unter dem Diktat der Zeit und die ist ja von jeher eine ein natürlicher Feind des philosophischen Dialogs.

Gemäß den Normen meines Faches informierte ich mich deshalb zuerst bei den Klassikern. Die Lobrede ist eine bestimmte Sprechhandlung. Bei Aristoteles heißt es: Wer dazu ausersehen ist, eine Lobrede zu halten, sollte sich bemühen, über den Gegenstand seiner Urteile möglichst wahrheitsgemäß zu berichten. Der zu Lobende könnte einem eventuell ins Wort fallen und korrigierend berichtigen. (Ich hoffe, das wird nicht der Fall sein.) Weiter kann man in der aristotelischen Rhetorik lesen, dass die epideiktische Rede unverzichtbar ist, da sie ihrer Funktion nach die Zustimmung gegenüber denjenigen Werten verstärkt, ohne die, die auf die Handlung gerichteten Reden kein Mittel finden, um ihre Hörer zu erregen und zu bewegen. Ziel der Rede sei es, zu loben oder zu tadeln. (Ich hoffe das letztere wird sich in Grenzen halten.)

Welche Funktion das Lob hat – ob apologetisch zu legitimieren, lobend zu kritisieren, oder den zweckfreien Genuss rhetorischer Rede zu genießen – hängt vom Einzelfall ab. Wichtig ist jedenfalls, der Redner muss den Wertekanon seines Publikums kennen. (Da bin ich mir nicht so sicher. Aristoteles konnte das bei seinen Polisbürgern noch

\* Laudatio für Hans-Martin Gerlach anlässlich seiner feierlichen Emeritierung an der Johannes Gutenberg Universität Mainz gehalten am 25. Juli 2005.



voraussetzen.) Ihr Gegenstand gilt – anders als bei politischen und gerichtlichen Reden – als unstrittig (auch das glaube ich nicht voraussetzen zu können), der Zuhörer wird nicht aufgefordert dafür oder dagegen Partei zu ergreifen (das wird sich nicht verhindern lassen). Das Urteil des Publikums gilt primär der rednerischen Kompetenz, also der Fähigkeit des Vortragenden. Das Ethos des Redners wird in diesem Fall zum entscheidenden Instrument der Persuasion.

Weiter heißt es, dass der Lobende älter sein solle als fünfzig und dass er einen vorbildlichen Lebenswandel gehabt haben muss. (Ich meine, dass diese Bedingungen erfüllt sind.)

Die Leitnorm der epideiktischen Rede ist das Edle und das Schimpfliche und die adäquate Argumentationsform ist die Übertreibung oder wohl besser übersetzt, die Überzeichnung. Dadurch steht sie in enger Beziehung zur Ethik, denn die Lobrede ist eine Rede, die »die Größe der Tugend sichtbar macht«.

Ein schulmäßiges antikes Enkomion beginnt mit einem biographischen Teil, der in chronologischer Folge über die »Wohlgeborenheit« des Kindes und die günstigen Einflüsse auf den Heranwachsenden (Vorfahren, Eltern, Erziehung, und Ausbildung) berichtet, sich dann anschließend der Charakterisierung der Person mit der idealisierenden Beschreibung der (naturgemäß) der reiferen Jugend angehörenden, körperlichen Vorzügen widmet, um schließlich in das moralische Porträt des Erwachsenen zu münden, das durch die Schilderung tugendhaften Handelns gestützt wird. Zuerst allzu zu den *loci a persona*: Abstammung, Herkunft, Alter, Erziehung, Ausbildung, bei Aristoteles auch Körperbeschaffenheit, Wesensart, Beruf, Neigungen, Familie. Auf den ersten Blick ein normaler akademischer Lebenslauf: Studium, Qualifizierungsarbeiten, Assistenz, Oberassistentz, Berufung, Universitätswechsel. Auf den zweiten Blick alles anders als das.

Geboren 1940 im mansfeldischen Wimmelburg unweit von Eisleben gelegen, gehört er zur Generation der Kriegskinder, die schon früh ihren Vater an der Ostfront verloren. Die Erziehung des Heranwachsenden liegt in den Händen der Mutter und der Großeltern. Besuch der Grundschule in Wimmelburg von 1947 bis 1955. Anschließend Besuch der erweiterten Oberschule in Eisleben. Die Schule trug den Namen des großen Reformators Martin Luther. Abschluss mit sehr gutem Abitur 1959.

Das mansfeldische Land ist geschichtsträchtig. Hier liegen die Geburtsorte und die Wirkungsstätten der wichtigsten Vertreter der Reformation. Luther, der wohl berühmteste Sohn des Mansfelder Landes wurde im Nahe gelegenen Eisleben geboren und verbrachte seine Kindheit in Mansfeld. Im nicht allzu weit entfernten Stollberg erblickte um 1490 Thomas Müntzer das Licht der Welt, der große Gegenspieler Luthers und radikale Prophet eines Gottesreichs auf Erden. Der nicht weit von Mainz geborene Ernst Bloch nannte ihn einen »Theologen der Revolution«. Die Stätten seines rastlosen Wirkens liegen zum großen Teil in Mitteldeutschland einschließlich des nahen gelegenen Bad Frankenhausen, wo er mit seinem sieglosen Bauernheer das Scheitern seiner heroischen Illusionen bitter erfahren musste.

Eine große Gestalt der deutschen Frühromantik wurde 1772 als Sohn des Großgrundbesitzers und Salinedirektors in Oberwiederstedt in der Nähe von Eisleben geboren, sein Name Georg Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis), die herausragende Gestalt der deutschen Frühromantik. Nietzsche, der als 15 jähriger den kleinen Ort Gorenzen, unweit von Mansfeld gelegen, öfters mit seinem Naumburger Freund Wilhelm Pinder besuchte, um bei seinen Onkel den Pfarrer Edmund Oehler seine Ferien zu verbringen, berichtet in seinen Tagebüchern begeistert von seinen Spaziergängen im Harzvorland. Auf einem dieser gemeinsamen Wanderungen entwarfen sie den Plan, ihren regen geistigen Austausch in feste Bahnen zu lenken. In Gorenzen liegt also die Keinzelle für die spätere Vereinigung »Germania«. Hier las er erstmals Rousseaus »Emile«.

Doch noch an eine weitere Tradition ist hier zu erinnern. Zu Beginn der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts war das Mansfelder Land Zentrum revolutionärer Erhebungen. Unter der Führung des sächsischen Anarchisten Max Hoelz, griffen die Mansfelder Arbeiter zu den Waffen, um gegen den durch Ebert verhängten Ausnahmezustand entschieden zu protestieren.

In der DDR war der Begriff das »Rote Mansfeld« ein geläufiger Terminus, ja fast schon ein Mythos. Er diente zu mancher geschichtsträchtiger Selbststilisierung. Verwaltungsmäßig und politisch gehörte zu Halle als Hauptstadt des Chemiebezirks, wo sich der »Herzschlag der Arbeiterklasse« besonders kräftig vernehmen ließ. Der Kupferschieferbergbau – schon lange vor der DDR die wichtigste Einkommensquelle der Mansfelder – wurde zum Wahrzeichen der Region, riesige

Kegel thronten als Halden über der Landschaft. Die Menschen brachen den Berg, der Berg brach die Menschen, auf das sie einander ähnlich wurden. Ich bin Bergmann, wer ist mehr? hieß es stolz. Einfache Menschen leben hier. Auffallend für jeden Besucher ist ihr Dialekt, weithin bekannt als »Maansfellerisch«. Der Dativ scheint ihnen unbekannt zu sein.

Wer heute durch das Mansfelder Land fährt, einem Gebiet mit einer Arbeitslosenquote von ungefähr 25–30 Prozent wird die Resultate einer durch die Monokultur des Kupferschieferbergbaus geprägten Landschaft noch sinnlich einprägsam wahrnehmen können.

Der hoch subventionierte Kupferbergbau ist Vergangenheit. Doch noch immer haben sich die Spuren des Kupfererzschieferabbaus tief in die Landschaft eingegraben. Dies war die Landschaft in der Hans-Martin aufwuchs. Aufgezogen vor allem von den Großeltern, die die alleinerziehende Mutter unterstützen wo sie nur konnten, nachdem der Vater 1941 an der Ostfront gefallen war. Neben der schweren Arbeit im Schacht musste sich die Familie noch auf ihrem Acker schinden um ein Schlachtschwein und eine Bergmannskuh (Ziege) füttern zu können.

1959 erfolgte dann die Aufnahme des Studiums der Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig mit den Nebenfächern Kunstgeschichte, deutsche Literaturgeschichte und Theatergeschichte. Abschluss mit Diplom 1964.

Mit der Wahl Leipzigs als Studienort ergaben sich folgenreiche Implikationen. Er gehörte zu den Studenten, die nach einem zweijährigen Immatrikulationsstopp zum regulären Studium wieder zugelassen wurden.

Warum? Die Universität Leipzig, oder KMU wie sie seit 1953 offiziell hieß, zählte in den Nachkriegsjahren sicher zu einer der führenden Universitäten auf dem Gebiet der Philosophie und Geisteswissenschaften im geteilten Deutschland. 1949 nahm der im amerikanischen Exil lebende Ernst Bloch einen Ruf nach Leipzig an und wurde hier zum Gründungsdirektor des Philosophischen Instituts. Differenzen und Konflikte mit den Parteidogmatikern waren vorprogrammiert. Die Berufungen Ernst Blochs, von den Faschisten aus Deutschland vertrieben, Walter Markovs und Werner Krauss' (von den Nazis zum Tode verurteilt) und des weltgewandten und eloquenten Germanisten Hans Mayer, des Rechtsphilosophen Artur Baumgarten und des zur Frankfurter

Schule gehörenden Ökonomen Henrik Grossmann machten Leipzig zu einer der führenden Adressen. Eine engagierte Elite von Emigranten und antifaschistischen Widerstandskämpfern fand sich in Leipzig ein. Und das trotz der Tatsache, dass schon frühzeitig solche bedeutenden Philosophen wie Hans Georg Gadamer, dem ersten Nachkriegsrektor der Leipziger Universität und Theodor Litt Leipzig nach Frankfurt und Bonn verließen oder besser verlassen mussten. Blochs konsequente Berufung auf die uneingelösten utopischen Potentiale des Marxismus, seine Kritik am »Schmalspurmarxismus« der »roten Oberlehrer« (»man müsse nun endlich Schach statt Mühle spielen«) führte zur erzwungenen Emeritierung. Studenten wurden exmatrikuliert und Assistenten entlassen und in die sozialistische Produktion geschickt: eine entscheidende Weichenstellung in der DDR-Philosophie.

Als Hans-Martin Gerlach 1959 sein Studium der Philosophie aufnahm war die Atmosphäre zwar äußerlich gereinigt. Aber es brodelte weiter. Eigentlich bis zum Ende der DDR. Schon Ende der sechziger Jahre wurde sein akademischer Lehrer Helmut Seidel Objekt dogmatischer Kritik.

Nach dem Studium erfolgte die Aufnahme der wissenschaftlichen Assistenz von 1964 bis 1969 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; 1968 Promotion mit einer Arbeit über die politische Philosophie Karl Jaspers'. Ein Thema das ihn bis heute fesselt und das er in zahlreichen weiteren Veröffentlichungen und Lehrveranstaltungen immer wieder zum Gegenstand der Reflexion rafft. Die Wahl des Themas und die Art und Weise seiner Behandlung in der Dissertationsschrift geben Auskunft über die Neigungen und die Motive des jungen Philosophen Gerlach. Noch stand Lukacs' unheilvolles Diktum von der unheiligen Allianz von bürgerlicher Philosophie und Nationalismussozialismus im Raum und in der offiziellen Einschätzung der DDR-Dogmatiker gehörte Jaspers zur Unheillinie bürgerlichen Denkens. Der Existenzialismus galt in den Augen vieler als eine besonders raffinierte Spielart der spätbürgerlichen Dekadenz. Vereinigten sich doch hier angeblich die Ohnmachtsreflexionen eines verlassenen und auf sich allein gestellten Individuums mit dem Verzicht auf eine aktive Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Nichts als Surrogate einer sich selbst befriedigenden bürgerlichen Intelligenz konnte der Dogmatismus entdecken.

Seine Studien zum Existenzialismus erweiterte er konsequent auf das für die Philosophie des 20. Jahrhunderts epochale Werk Martin Heideggers.

Über seine Habilschrift von 1975 »Von der Existenz zum Sein. Die Existenzphilosophie von Jaspers und Heidegger – eine Vergleich.« und den sich daran anschließenden Publikationen urteilt ein des Verdachts, ein Freund der DDR Philosophie zu sein, enthobener Autor wie Norbert Kapferer in seiner 1990 erscheinenden Schrift: das Feindbild der marxistischen Philosophie in der DDR: »Nach Gerlachs jüngeren Arbeiten über Existenzphilosophie dürfte es selbst der parteikonformen Kaderphilosophie nicht leicht fallen, zum Argumentationsniveau eines Georg Mende zurückzukehren. Keine Frage, dass die Möglichkeit, durch sachkompetente philosophische Arbeit Erkenntnisfortschritte auch gegen ideologische Dogmen durchzusetzen, wieder reformerische Kräfte in der Kaderphilosophie mobilisiert hat, die seit der Ausbürgerung Blochs resignierten.«

Was veranlasst zu solcherart Einschätzung?

In Anknüpfung an Seidels Praxiskonzept und Marcuses Ansatz einer Phänomenologie des Historischen Materialismus wird von Gerlach nicht das sich ausschließende Verhältnis von Marxismus und Existentialismus, sondern ihre Bezogenheit aufeinander problematisiert. Marcuses heideggerianische Rekonstruktion des Historischen Materialismus wird zusammengedacht mit der Metaphysikkritik des jungen Marx. Und es stellt sich heraus: alle Versuche der Metaphysikertrümmerung sind begleitet von Versuchen kritischer Neubegründung. Auch das ganz Andere der Metaphysik ist Metaphysik. Eine bloße dogmatische Verketzerung der heideggerschen Metaphysikkritik stand von nun an nicht mehr auf der Tagesordnung. Zwischen Zeilen konnte man jedoch auch lesen, dass ein am vorkritischen Materialismus orientierter Dialektischer Materialismus mit seiner Fetischisierung objektiver Gesetze nicht auf der Höhe der Zeit war und dringend einer subjektivitätskritischen Revision bedurfte.

Ein weiteres Hauptkampffeld, um die militärische Sprache der DDR-Ideologie zu bedienen, war die Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches. Nietzsche war in der DDR ein Fremder, ein Verrufener. Keiner, nach dem, wie dem im westdeutschen Trier geborenen Karl Marx, Straßen und Plätze benannt wurden. Nietzsches Zuordnung im philosophischen Spektrum war eindeutig. Seine Kritik an

der sozialistischen Bewegung, seine Berufung auf Rasse und Dionysos galt als Kritik von rechts. Sie war elitär aristokratisch, getragen von einem romantischen Nihilismus. Er galt als ideologischer Erbfeind ja Staatsfeind. Aufgrund der Tatsache, dass sein Geburts- und Sterbeort auf dem Territorium der DDR lagen und das international bedeutende, durch die Fälschungen der Nietzsche-Schwester Elisabeth Förster, allerdings ins Verruf geratene Archiv sich ebenfalls hier befand, wurde in den 70er Jahren die Rezeption differenzierter, er galt nun als der große Außenseiter, der die bestialischen Wahrheiten der Geschichte ans Tageslicht beförderte. Als einziges Buch über Nietzsche erschien in den 70-er Jahren das von Gerlach und Rieske 1977 herausgegeben Buch des sowjetischen Philosophen Stepan F. Oduew »Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluss Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie« (russ. 1971) im Berliner Akademie-Verlag. Im Vorwort der deutschen Übersetzer ist zu lesen, dass die Philosophie Nietzsches einen »angestammten Platz im ideologischen Arsenal der Bourgeoisie besitze« und deshalb sei es angesagt, sie einer »wissenschaftlichen Analyse und einer prinzipiellen Kritik vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Philosophie aus zu unterziehen«. Also Auseinandersetzung statt Tabuisierung und sachliche Kritik statt Verfemung. Das war der neue Ton im Umgang mit Nietzsche, ausdrücklich wird auf den Unterschied der Blut- und- Boden Ideologie des Nazismus und dem geistigen Aristokratismus Nietzsches hingewiesen. Zwar ist das Gesamturteil kritisch ablehnend, andere gingen weiter, aber eine Analyse der Text- und Wirkungsgeschichte konnte hier anknüpfen, die nicht auf einer ideologische Vorverurteilung basierte. Ihren Höhepunkt fand diese Nietzsche-Revision mit der Konferenz von 1986 an der Universität Halle, die (nicht wie ursprünglich vorgesehen) den Namen Nietzsches im Titel tragen durfte. Ich zitiere: »Hier geht es um Bemühungen, sich Nietzsche in seiner bürgerlich-anarchistischen Antibürgerlichkeit als eines bürgerlichen Intellektuellen zu nähern, der sich die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft ästhetisch und theoretisch kritisch aneignete.«

Doch ich bin vorausgeeilt. 1983 erfolgte die Berufung zum außerordentlichen Professor, 1984 zum ordentlichen Professor für Geschichte der Philosophie.

Was folgte waren Konferenzen auf »kleinem Feuer«. Die Mit-Herausgabe der ironisch gelegentlich als Hallenser »Bürgerschreck« be-

zeichneten Reihe zur »Kritik der spätbürgerlichen Philosophie und Gesellschaftstheorie«. Nicht zu vergessen die Jasperskonferenz 1983 »Philosoph, Arzt und politischer Zeitgeist« ein »Versuchsballon im ideologisch geschlossenen Handelsstaat«, so Gerlach in einer späteren Einschätzung. Kurz vor dem Zusammenbruch der DDR dann noch einmal der Versuch der Zusammenschau scheinbar differenter Denker – Heidegger und Wittgenstein (so der Titel der gleichnamigen Konferenz 1989).

So hätte es weiter gehen können. Eine Politik der kleinen Schritte. Der vorsichtigen Öffnung, des korrigierenden Blicks. Keine Fundamentalopposition zum bestehenden System eher Vertrauen auf die sanfte Wirkung des Arguments im klugheitsorientierten Dialog mit den Mächtigen. Kein Berufsverbot, kein »hier stehe ich und kann ich nicht anders«, sondern eine am Möglichen orientierte Pragmatik.

Das mag dem Gesinnungsethiker zu wenig sein, doch sollte sich auch der fragen, ob sein Ansatz nicht zu kurz greift. Ob nicht im Gefolge seiner Opfer-Täter-Diagnostik die unheilvolle Schwarz-Weiß-Sicht des marxistisch inspirierten Freund-Feindschemas fröhliche Urstände treibt. Die DDR-Philosophen erschienen nun als geistige Missetäter, die mit einem klapprigen marxistischen Begriffsapparat interpretative Kränze um den Archipel Gulag wanden, gleichsam verhüllend vor dem Angesicht des Weltgewissens, wie es Reinhard Mocek einmal ausdrückte.

An eine solche Diskussionsgrundlage ist schwerlich anzuknüpfen. Es ist wie im »Bericht des Pathologen über den Kunstfehler des Chirurgen«. Was soll da noch Diskussion? Eine Diskussion in der das letzte Wort schon gesprochen ist, ist keine.

Doch tempi passati.

Es geht auch anders. Und der Beweis dafür ist die Tatsache, soweit für Philosophen Tatsachen begründungsrelevant sind, dass wir hier heute, lieber Hans Martin Gerlach, den ehrenvollen Abschluss deiner Universitätslaufbahn begehen. Und zwar an der Universität Mainz, an der du seit 1993 erst in Vertretung und dann seit 1997 eine C4 Professur für Philosophie des Bewusstseins innehast und zugleich die Funktion des Leiters der Kant-Forschungsstelle am philosophischen Seminar wahrnimmst. Eine etwas irritierende Nomination für diejenigen, die meinen, Bewusstsein sei wesentlich dass, was wir empirisch infor-

miert als Wirkungen materieller Entitäten messen können. Doch wie kam es dazu?

Ein nach wie vor singuläres Phänomen. Die Berufung eines in der DDR ausgebildeten Philosophen an eine renommierte westdeutsche Universität. Erinnern wir uns: 1991 im Zuge der Vorbereitung der Evaluierung der DDR-Geisteswissenschaften war das Urteil schon gesprochen. Werner Becker, damals Geschäftsführer der »Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland« schrieb uns in Stammbuch: »Es geht bei der Rolle der DDR-Philosophie um politische Moral und um Wissenschaftsmoral, nicht um Wahrheit oder Falschheit sozialwissenschaftlicher Methoden und Theorien. Es geht nicht um die politische Ausschaltung vorgeblich unbequemer Denkrichtungen ... Dieser moralische Vorwurf trifft alle, nicht bloß die Chef-Philosophen, die von den Untergegeben heute zwecks Selbstentlastung allein als Unterdrücker dämonisiert werden. Doch allein wegen des unverzeihlichen Verrats an den Grundwerten europäischer Geistesfreiheit – also aus Gründen der politischen Moral – verdient die DDR-Philosophie als ganze die Abwicklung und nicht weil sie in der Theorie Marxismus war.« Habermas sprach von der »zweiten Zerstörung der Vernunft« und machte somit den Totalitarismusvorwurf zum Argument. Wieder andere sprachen vom »Augiasstall«, den es nun auszumisten gelte. Manche Narben sind wohl noch nicht verheilt. Diese Zeit, hättest Du wohl kaum überstanden, ohne die tatkräftige und liebevolle Zuneigung Deiner Frau und Deiner Familie, deren einmalige Erwähnung in dieser Rede sicher nicht gerecht ist. Überhaupt ist die Erlenstr. 2a für Dich ein in Leipzig ein Ort familiärer Verbundenheit und der Entspannung von den Mühen des akademischen Alltags.

Nach Abwicklung der Sektion 1991 Versetzung in die Warteschleife und trotz positiver Evaluierung keine Weiterbeschäftigung als Hochschullehrer, deshalb Beschäftigung in einer ABM-Gruppe zur Geschichte der halleischen Universität in der Zeit der Aufklärung.

Ich kann das hier nicht weiterverfolgen. Nicht unerwähnt dürfen bleiben der Mut und die Toleranz des philosophischen Seminars und der damaligen Universitätsleitung hier in Mainz, die Dich trotz öffentlich geäußerten Unmuts hierher beriefen. Dabei war es nicht leicht, hier in Mainz die ersten Schritte auf unvertrautem Gebiet zu gehen. Der Lehrende wurde wieder zum Lernenden.



Es sollen jedoch nicht nur Deine Leistungen als schreibender Philosoph gewürdigt werden, wobei hier so manches noch zu erwähnen wäre, so etwa die Arbeiten zur Frühaufklärung (etwa zu Thomasius und Wolf) und die in letzter Zeit zunehmende Beschäftigung mit der Geschichte des Philosophierens in der DDR, sondern Dein Umgang mit Studenten. Philosophen tendieren ja bekanntlich dazu, die Wirkungsmöglichkeiten von Philosophie aus Axiomen oder Zielvorgaben des Denkens zu deduzieren und sich nicht um Analysen der Tätigkeit von Philosophen zu bemühen, obwohl diese als Universitätslehrer, als Wissenschaftler und als Interpreten eines abendländischen Bildungsbestands durchaus beschreibbare Funktionen besitzen.

Philosophie ist vor allem Universitätsphilosophie. Das sie mit der Arbeit des Unterrichts kaum in Verbindung gebracht wird ist einer der blinden Flecke im Gesichtsfeld des Theoretikers.

Sowohl in Halle als auch hier in Mainz gehörten Deine Vorlesungen und Seminare zu den meistbesuchten. In vielen Deiner Lehrveranstaltungen konnte man fernab von der trockenen Kanzleisprache der Buchhalter des Wissens an einer intellektuellen Diskussion teilnehmen, die zur Identifikation mit dem jeweiligen Denker einlud. So lernte man unaufdringlich Philosophiegeschichte als Problemgeschichte zu begreifen. Zugleich wurde der Zuhörer der Anstrengung des Denkens ausgesetzt. Du vermiedest künstliche und politisierende Aktualisierungen des historischen Stoffes, verbandest dessen Darstellung mit der Kunst der existentiellen Vergegenwärtigung. Viele Studenten werden die lebendige und wohlinformierte Art Deiner Darstellungen vermissen.

Aber vermissen werden vor allem wir Dich (d. h. die Angehörigen, Mitarbeiter und Angestellten des philosophischen Seminars). Deine offene, herzliche und sympathische Art, die dazu einlädt jenseits von Prinzipienreiterei und »grau in grau malt alle Theorie« den epikuräischen Sophos als einen Ahnherren des Philosophierens zu begreifen. Um fast zum Schluss noch einmal auf Aristoteles zurückzukommen. In der *Nikomachischen Ethik*, anlässlich der Beschreibung der Umgangstugenden des Geselligen beschreibt er die Tugend der Freundlichkeit und denjenigen der sie ausübt. Diejenigen, die von der rechten Mitte abweichen nennt er gefallsüchtig oder das andere Extrem-streitsüchtig. Die einen widersprechen niemals, die anderen schon aus Prinzip. Der Freundlichkeit als der rechten Mitte fehlt im

Vergleich zur hehren Freundschaft der Affekt (also Liebe und Hass). Man wird sich also freundlich verhalten zu Bekannten wie Unbekannten. Indem der die rechte Mitte treffende sich an das Schöne und zuträgliche hält, wird er sich bemühen nicht zu verletzen und an der Freude der anderen teilnehmen. Er verhält sich so wie er es tut, weil er so ist, wie er ist oder in der Sprache der lateinischen Scholastik: *operari sequitur esse*. Heute würde man wohl sagen er ist authentisch. Wobei Authentizität nichts anderes bedeutet als den Umstand, sich als Person in der Welt positioniert zu haben.

Was wäre noch zu erwähnen? Da fällt auf, das du niemals in Deinem Leben dort gelebt hast wo Deine berufliche Wirkungsstätte war. Die Fahrten nach Mainz in den zurückliegenden 12 Jahren haben, das hast Du zum Schluss schmerzhaft erfahren müssen, ihre körperlichen Spuren hinterlassen.

Zum Schluss sei noch endlich eine Konsequenz vermerkt, die sich mir aus der Betrachtung und Würdigung Deines Wirkens als akademischer Lehrer und professioneller Philosoph für die Charakterisierung des Philosophierens ergibt.

Die Philosophen bilden in ihrem Tun die Wirklichkeit nicht einfach ab. Von der Malerei sagt Paul Klee, sie zeige nicht das Sichtbare, sie mache sichtbar. Philosophisches Denken erklärt zwar sehr wohl die vorhandene Wirklichkeit, aber aus deren Möglichkeiten im reflektierenden und sozial kooperierenden Subjekt, sodass Wirklichkeit als das Mögliche ihrer selbst erkennbar wird. Darum scheint mir Philosophie, und das ist durchaus erfahrungsgesättigt, von ihrer geistigen Eigentümlichkeit her als freies (nichtspezifisches) Denken aufklärerisch engagierte Wissenschaft zu sein. Sie ist, um an Walter Benjamin zu erinnern, der unentbehrliche Ort geistiger Öffentlichkeit, an dem nicht entschieden wird, sondern nachgedacht. Hier ruht die Zeit, die überall woanders nur als aufgegeben Frist vorkommt. Und jeder kann hinzutreten und jede Frage erneut aufwerfen, sodass die Menschen, wie sie sich des Neuen vergegenwärtigen, sich jederzeit auch des bereits Vergangenen oder Unterdrückten erinnern können.



## Autorenverzeichnis

BEITZ, Willi; Prof. Dr.  
Kochstraße 42, 04275 Leipzig

CAYSA, Volker; Prof. Dr.  
An der Sels 20, 55278 Königernheim

EICHLER, Klaus-Dieter; Prof. Dr.  
Grassstraße 22, 04107 Leipzig

GERLACH, Hans-Martin; Prof. Dr.  
Erlenstraße 2a, 04105 Leipzig

LAUERMANN, Manfred; Dr. phil.  
Kniestraße 6, 30167 Hannover

OPITZ, Antonia; Dr. phil. habil.  
Steinstraße 13, 04275 Leipzig

RAUH, Hans-Christoph; Prof. Dr.  
Damerowstraße 48, 13187 Berlin

SCHUHMANN, Klaus; Prof. Dr.  
Riemannstraße 25B; 04107 Leipzig

TIETZ, Udo; Dr. phil. habil.  
Voßstraße 12, 10117 Berlin

TOMBERG, Friedrich; Prof. Dr.  
Fildernrain 3, CH-6030 Ebikon

