

Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 300-318.

WERNER STEGMAIER

GEIST

Hegel, Nietzsche und die Gegenwart

Odo Marquard hat das Ende des philosophischen Begriffs des Geistes in den Geisteswissenschaften gesehen. Der „Geist“ sei „von den Junghegelianern aufs Altenteil gesetzt und – als der G[eist] den G[eist] aufgab – schließlich auf dem Friedhof der Systeme beigesetzt [worden], unter reger Anteilnahme der Hinterbliebenen: der Geisteswissenschaften.“¹ „Geist“ war Hegels leitender Begriff, der Begriff, mit dem er über Kant, Fichte und Schelling hinausging. Er dachte in ihm „allein“ „das Wirkliche.“² „Geist“ sollte die „Macht“ sein, die alle Wirklichkeit bestimmt, und die Weltgeschichte sein Weltgericht. Der frühe Nietzsche bespöttelte solche „Hegelei“, wie die meisten seiner Zeit, als eine „platt optimistische[] Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte“ (KGW III, 27[30], KSA 7, S. 595).³ Der reife Nietzsche jedoch, der seinerseits bald als Philosoph eines platten Willens zur Macht verstanden werden sollte, bestimmte die Philosophie erneut als „Geist“, als „geistigste[n] Willen zur Macht“ (JGB 9. Vgl. GM III 27). „Geist“ ist der Begriff, durch den auch er sich begreift.

Hegel hat die Philosophie des 19. Jahrhunderts, Nietzsche die Philosophie des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt. Am Ende des 20. Jahrhunderts aber scheint der „Geist“ in der Tat alt geworden zu sein. Er war immer ein deutscher Begriff gewesen, nicht in andere Sprachen übersetzbar, nicht ins Anglo-Amerikanische, wo er zum „mind“, und nicht ins Französische, wo er zum „esprit“ wurde. Als nach dem Zweiten Weltkrieg die anglo-amerikanische und die französische Philosophie sich des Begriffs des Geistes annahm, handelte es sich um seine Destruktion. Gilbert Ryle wies ihm in seinem „The Concept of Mind“ (deutsch: „Der Begriff des Geistes“) von 1949⁴ Mangel an „Kategoriendiszi-

plin“ nach, und Jacques Derrida legte in „De l'esprit. Heidegger et la question“ (deutsch: „Vom Geist. Heidegger und die Frage“) von 1987⁵ seine politischen Verstrickungen bloß.

Heidegger hatte, als er es, nach Hegel und Nietzsche, erneut mit der abendländischen Philosophie im ganzen aufnahm, den Begriff des Geistes bewußt vermieden. Dort, wo er unumgänglich war (nämlich dort, wo es um die Zeit bei Hegel ging, in die der Geist „fällt“), setzte er ihn distanzierend in Anführungszeichen.⁶ Dennoch machte Heidegger ihn sich in seiner berüchtigten Rektoratsrede von 1933⁷ wieder zunutze, indem er „Geist“, „deutsches Schicksal“ und „Wesenswillen zur Macht“ zusammenbrachte. Leitender Begriff wurde nun „geistige Führung“.⁸ Heidegger gebrauchte den unübersetzbar deutschen Begriff des Geistes, den er selbst schon aufgegeben hatte, zur Rechtfertigung einer unvergleichbar deutschen Politik, die zum Krieg gegen die übrige Welt und zum industriellen Völkermord führen sollte.

Derrida hat nicht nur gezeigt, wie der „Geist“ bei Heidegger „wie ein Gespenst“ wiederkehrt.⁹ In seiner jüngst erschienenen Schrift „Marx' Gespenster“ („Spectres de Marx“) stellt er dar, wie „Gespenst“ selbst zu einem leitenden Begriff geworden ist.¹⁰ Derrida beobachtet Marx dabei, wie er die „Gespenster“ der „deutschen Ideologie“ beschwört, insbesondere die „Gespenster“ Max Stirners, der seinerseits den Hegelschen Geist zum Gespenst erklärte und ingrimmig verfolgte. Ein Gespenst ist etwas, dessen Sein und Wirken man stets mißtraut, mit dessen Sein und Wirken man aber gleichwohl immer rechnet. Shakespeare hat am Prinzen Hamlet vorgeführt, wie schwer das werden, wie lähmend das wirken kann. Die Frage, ob die Erscheinung des ermordeten Vaters ein Geist

⁵ Jacques Derrida: Vom Geist. Heidegger und die Frage. Übers. v. A. G. Düttmann, Frankfurt am Main 1988 (frz. Or.: De l'esprit. Heidegger et la question. Paris 1987).

⁶ Martin Heidegger: Sein und Zeit. 10. Aufl. Tübingen 1963. § 82, S. 436. – Wie schwer sich Heidegger mit Hegel tat und wie unzureichend seine Auseinandersetzung mit ihm zumal in *Sein und Zeit* ausgefallen ist, zeigt Derrida in: Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in *Sein und Zeit*. In: J. Derrida: Randgänge der Philosophie. Hrsg. v. P. Engelmann. Wien 1988, S. 53–84 (frz. Or.: ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit. In: J. Derrida: Marges de la philosophie. Paris 1972. S. 31–78). Daß dies auch über *Sein und Zeit* hinaus gilt, zeigt sich an Heideggers bisher unveröffentlichten Abhandlungen zu Hegel in: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Bd. 68: Hegel. Frankfurt am Main 1993. Vgl. dazu die Besprechung von Günter Figal in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 6. 1994.

⁷ Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Frankfurt am Main 1983. – Vgl. Bernd Martin (Hrsg.): Martin Heidegger und das ‚Dritte Reich‘. Ein Kompendium. Darmstadt 1989.

⁸ Heidegger stand nicht an, die große Politik im Namen des deutschen Geistes auch philosophisch zu bekräftigen, in seiner *Einführung in die Metaphysik* von 1935. Vgl. Derrida, a. a. O., S. 51 ff.

⁹ Derrida, a. a. O., S. 50 u. 116.

¹⁰ Jacques Derrida: Marx' Gespenster (Spectres de Marx). Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Aus dem Frz. v. S. Lüdemann, Frankfurt am Main 1995 (der Text geht zurück auf einen Vortrag vom 22. und 23. April 1993 an der Universität von Kalifornien, Riverside).

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Basel/Darmstadt 1974. Sp. 188.

² G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede. Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. K. M. Michel u. E. Moldenhauer. Bd. 3. Frankfurt am Main 1970. S. 28.

³ Nietzsche bezieht sich hier auf David Friedrich Strauß und dessen „Hegelei“. – Vgl. vom Verf.: Nietzsches Hegel-Bild. In: Hegel-Studien, 25 (1990). S. 99–110.

⁴ Gilbert Ryle: Der Begriff des Geistes. Aus dem Engl. übers. v. K. Baier, überarbeitet v. G. Patzig u. U. Steinvorh. Stuttgart 1969 (engl. Or.: The Concept of Mind. London 1949).

war, dem man vertrauen darf, oder ein Gespenst, dem man mißtrauen muß, läßt Shakespeare offen, und das Stück endet in einem neuen, verzweifelten Morden.

Hegels Geist war im 19. Jahrhundert voreilig beigesetzt worden. Er war nur scheinot. Auch Marx, der mit der politischen Wende in Osteuropa selbst zu einem Gespenst wurde, sollte, so Derrida, nicht voreilig totgesagt werden. Haben wir es also doch noch mit dem Geist zu tun, mit einem Geist, der zum Gespenst geworden ist? Können wir zwischen „Geist“ und „Gespenst“ überhaupt noch hinreichend unterscheiden? *Müssen* wir überhaupt noch zwischen „Geist“ und „Gespenst“ unterscheiden? Was ist, auf dem Weg von Hegel über Nietzsche, aus dem Geist geworden?

I. Geist bei Hegel

Der Begriff des Geistes hat nicht nur ähnliches Gewicht für Nietzsche wie für Hegel, beider Begriffe des Geistes sind einander auch erstaunlich nahe. Zwischen ihnen besteht ein dichtes Geflecht von Bezügen.¹¹ Wir können ihm hier nicht im einzelnen nachgehen. Wir versuchen lediglich, eine Grundlinie sichtbar zu machen, um sie in die Gegenwart fortzuführen, und blenden die Linien ab, die sie überkreuzen. Um uns zunächst des Hegelschen Begriffs des Geistes zu vergewissern, gehen wir von Kant aus.

Kants These in der Theoretischen Philosophie war: Was wir „Wirklichkeit“ nennen, ist eine Wirklichkeit in unseren Begriffen, unsere Begriffe sind jedoch nicht frei von unserer „Sinnlichkeit“. Die Sinnlichkeit gibt unablässig neue „Daten“, und die Philosophie muß versuchen, Begriffe zu entdecken, die diesem dauerndem Fluß festen Halt geben können, Begriffe, die eine zuverlässige Wirklichkeit „konstituieren“. Diese Begriffe müssen nach Kant „transzendental“ sein: sie müssen sich zwar auf die Sinnlichkeit beziehen, dürfen aber nicht von ihr abhängen. Kant denkt sie als „Formen“ der Sinnlichkeit, als das, was die Daten der Sinnlichkeit zu Gegenständen formt. Sein Ziel ist, diese Formen vollständig und in ihrem notwendigen Zusammenhang, d. h. in einem „System“ zu erfassen.

Kant verfolgt dieses Ziel im I. Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der „Transzendentalen Elementarlehre“. Im II. Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der „Transzendentalen Methodenlehre“, stellt er jedoch dar, daß Philosophie immer nur „Explikation“ oder Verdeutlichung von Begriffen sein kann, im Unterschied von der Mathematik, die zur „Konstruktion von Begriffen“ fähig ist.¹² Konstruktion

¹¹ Vgl. Friedrich Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen 1990; Mihailo Djurić u. Josef Simon (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*. Würzburg 1992, und die dort angegebene Literatur.

¹² Vgl. Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich: *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*. Berlin/New York 1995.

erfordert eindeutige Anhaltspunkte für den Übergang von einem Begriff zu einem andern. Kant findet sie in einer „korrespondierenden Anschauung“, die die mathematische Konstruktion „a priori darstellen“ kann (KrV A 713/B 741). Dies kann sie wiederum nur, weil ihre Begriffe vorab eindeutig definiert sind. Soll die Philosophie aber Halt in der Wirklichkeit geben, darf sie nicht von solchen vorab definierten Begriffen ausgehen. Sie muß statt dessen die gegebenen Begriffe der natürlichen Sprache aufnehmen und sie durch ebenfalls gegebene Begriffe der natürlichen Sprache verdeutlichen. Begriffe der natürlichen Sprache stehen aber „niemals zwischen sicheren Grenzen“ (KrV A 728/B 756). Sie in der Art der Mathematik konstruieren und ihren Zusammenhang beweisen zu wollen, widerspräche ihrem Sinn.¹³ Die Philosophie kann danach *keinen* festen Halt in der Wirklichkeit schaffen.

Hier setzt Hegel mit seinem Begriff des Geistes an. Er bleibt dabei, daß Philosophie nur Verdeutlichung von Begriffen sein kann, die „niemals zwischen sicheren Grenzen“ stehen. Er zeigt aber zugleich, daß die philosophische Verdeutlichung von Begriffen gegenüber der mathematischen Konstruktion nicht beliebig ist, sondern ihre eigene Notwendigkeit hat. Diese Notwendigkeit wird jedoch erst deutlich, wenn man den Wunsch nach einem festen Halt in der Wirklichkeit aufgibt.

Während Kant noch ohne weiteres davon ausging, daß man Begriffe in ihrer Verdeutlichung festhalten kann, sah Hegel, daß Begriffe gerade, wenn man versucht, sie festzuhalten, in andere, entgegengesetzte Begriffe übergehen (z. B. der Begriff des Seins, wenn er konsequent in seiner vollkommenen Leere gedacht wird, in den Begriff des Nichts). Das ließ sich gut von Kant selbst her verstehen. Denn schon nach Kant gibt es ja nichts, woran Begriffe sich festmachen ließen, es sei denn wieder an Begriffen. Versucht man aber Begriffe zu bestimmen, so ist das nur dadurch möglich, daß man sie von entgegengesetzten Begriffen abgrenzt. Geht man bei der Bestimmung von Begriffen aber zu entgegengesetzten Begriffen über, so negiert man sie: Bestimmung von Begriffen ist danach immer schon „bestimmte Negation“. Die Bestimmung von Begriffen als

¹³ Kant behält „apodiktische Beweise“ einerseits der Mathematik vor (vgl. KrV A 734/B 762), andererseits nennt er aber auch die „Transzendental Deduktion“ einen Beweis“ (KrV A 84/B 116) und fordert für ihn apodiktische Gewißheit (KrV B xxxv f.). Von Wolff-Metternich, a. a. O., 160 f., versucht den Widerspruch im Anschluß an Dieter Henrich (Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage. In: Dieter Henrich [Hrsg.]: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Stuttgart 1983. S. 15–23) und Rüdiger Bubner (Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente. In: *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments' und transzendentales Denken*. Stuttgart 1984. S. 63–79) dadurch aufzulösen, daß sie den „Beweis“ der „Transzendentalen Deduktion“ als „Rechtfertigung eines erhobenen Rechtsanspruchs“ von dem „ableitenden Begründungsverfahren“ der Mathematik unterscheidet.

ihre bestimmte Negation anzuerkennen, ist der erste Schritt zum Begriff des Geistes.

Hegel hat ihn selbst in der Vorrede und der Einleitung seiner *Phänomenologie des Geistes* hinreichend deutlich gemacht, den zweiten, den Übergang zu der eigentümlichen Notwendigkeit der philosophischen Verdeutlichung von Begriffen, jedoch erst in der *Wissenschaft der Logik*. Die bestimmte Negation ist, da sie stets von einem gegebenen Begriff ausgeht, nicht beliebig; man kann einen Begriff nicht durch einen *beliebigen* Begriff verdeutlichen. Dennoch lassen sich ihm *verschiedene* Begriffe entgegensetzen, kontradiktorische oder konträre. So hat die bestimmte Negation zugleich ein Moment von Zufälligkeit oder Entscheidbarkeit.¹⁴ Sie hat mit einem Wort einen Spielraum. Spielräume lassen Entscheidungen zu, aber innerhalb von Grenzen, die nicht mehr der Entscheidung unterliegen. Sie schließen, könnte man sagen, Zufälligkeit in Notwendigkeit ein. Wir begegnen dieser Art von Notwendigkeit inzwischen in vielen Wissenschaften, etwa der Stochastik, der Evolutionstheorie und der Chaostheorie. Hegel behandelt sie in der *Wissenschaft der Logik* unter dem Titel der „Wirklichkeit“.¹⁵ „Wirklich“ ist danach, was in bestimmten Spielräumen entscheidbar ist.

Gehen wir also davon aus, daß Begriffe, die unsere Wirklichkeit konstituieren, durch ihre Verdeutlichung innerhalb bestimmter Spielräume in andere Begriffe übergehen, so läßt sich *einerseits* keiner von ihnen definitiv festhalten und gehen *andererseits* alle irgendwann ineinander über und schließen sich dadurch zu einem System zusammen. So ergibt sich aus der bestimmten Negation die „Bewegung“ des Begriffs, die in der „Notwendigkeit“ ihres „Fortgangs“ „das

¹⁴ In einer Reihe von Beiträgen haben Dieter Henrich und Hans Friedrich Fulda gezeigt, daß es in Hegels Bewegung des Begriffs „sehr viel weniger Zwangsläufigkeit gibt, als Hegel angenommen hat,“ und daß sie ihrer Anlage nach „in keinem Falle eine deduktive Form im strikten Sinne hätte annehmen können“. Vgl. Henrich: *Hegels Logik der Reflexion* (1965/71). In: ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971. S. 95–156; Fulda: *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* (1973). In: R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main 1978. S. 33–69; Henrich: *Formen der Negation in Hegels Logik* (1974). In: R.-P. Horstmann, a. a. O., S. 213–229, zit. 225; Fulda: *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*. In: R.-P. Horstmann, a. a. O., S. 124–174, zit. 173; ders.: *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Stuttgart 1988. S. 44–82. Henrich und Fulda erklären Hegels Bewegung des Begriffs nicht, wie es oft geschehen ist, rundweg für abstrus und wollen sie auch nicht auf eine neue Art ‚widerlegen‘, sondern suchen in kritischer Distanz, aber aus intimer Kenntnis und in ungebrochener Sympathie herauszufinden, mit welchen Mitteln Hegel dabei arbeitet. Sie arbeiten ihrerseits mit Mitteln der Analytischen Philosophie, zum einen, weil sie die derzeit am differenziertesten sind, zum andern, weil sie die zum Jargon gewordene Sprache Hegels verfremden und so erst in ihrer Eigentümlichkeit sehen lassen. Wenn auch nicht immer zu entscheiden ist, wo diese Mittel Probleme lösen und wo sie selbst Probleme schaffen, dringen Henrich und Fulda doch weit tiefer in die Arbeitsweise der Hegelschen Dialektik ein, als es je zuvor gelungen ist.

¹⁵ Vgl. die wegweisende Studie von Dieter Henrich: *Hegels Theorie über den Zufall* (1956). In: ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971. S. 157–186.

ganze System“ der Begriffe ausschreitet, durch die sich unsere Wirklichkeit konstituiert, und die darin zuletzt „sich selbst findet“.¹⁶ Dabei ist, so Hegel, „der Begriff des philosophischen Beweisens verlorengegangen“ und dennoch „das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ erschlossen.¹⁷

Bezog Kant die Begriffe noch auf die „Sinnlichkeit“, so bezieht Hegel sie allein auf Begriffe. War „Vernunft“ bei Kant die Einheit der Begriffe, so ist „Geist“ bei Hegel die Einheit der Begriffe in ihrer Bewegung. Dachte Kant noch in der Differenz des Haltlosen und Haltgebenden (des Haltlosen der Sinnlichkeit und des Haltgebenden der Begriffe), so geht Hegel zur Differenz des Festen und Flüssigen über. Das Feste ist jetzt Gegenbegriff, das Bestehen auf festen Begriffen und Standpunkten ein Mangel an Geist. Geist dagegen ist die Kraft, jeden Begriff und jeden Standpunkt zur Disposition anderer Begriffe und Standpunkte zu stellen. Das gilt auch noch für Hegels spätere „Philosophie des Geistes“ im Rahmen seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, die rasch zur „preußischen Staatsphilosophie“ dogmatisiert wurde. Auch der Begriff des Staates ist bei Hegel nur Moment der Bewegung des Begriffs, die sich von Recht, Moralität, Familie und Bürgerlicher Gesellschaft aus auf Kunst, Religion und Philosophie hinbewegt; wie sie dem Staat, so steht auch der Staat ihnen gegenüber stets zur Disposition.

Hegel sucht im Geist keine haltgebende, festigende, affirmative Macht mehr. „Geist“ ist für ihn „die ungeheure Macht des Negativen“.¹⁸ Es geht ihm nicht mehr um Begründungen oder gar eine Letztbegründung,¹⁹ sondern um die Beweglichkeit zwischen möglichen Begründungen, um die „Lebendigkeit“ des Denkens.²⁰ In der *Phänomenologie des Geistes* legt Hegel in sie sein ganzes Pathos. Er feiert die „Macht“ und „Zauberkraft“ des Denkens, das sich als Geist erkennt, und steigert sie zum „bacchantischen Taumel“.²¹ Bacchus aber ist Dionysos, Hegels Geist in Nietzsches Sprache also „dionysisch“.

Was als These über das Denken schon hier, bei Hegel, nicht erst bei Nietzsche, frivol erscheinen mag, hat sein eigentliches Gewicht im Ethischen. Wenn

¹⁶ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 61, 73, 80, 74.

¹⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 80, 61.

¹⁸ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 36.

¹⁹ Vgl. dagegen Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2 Bde. Hamburg 1987.

²⁰ Auch Kant gebraucht in der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff des Geistes schon in diesem Sinn. Vgl. § 49 (AA V 313): „Geist in ästhetischer Bedeutung heißt das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.“ Der frühe Kant läßt ironisch offen, ob sich „Geister“ von „Hirngespinsten“ unterscheiden lassen – von „Geistern“ werde „geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe“ –, und warnt „vor übereilten Entscheidungen“ („Träume eines Geistersehers“, AA II 320 u. 322).

²¹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 46 u. 36.

der Begriff „Geist“ besagt, daß „Wirklichkeit“ immer anders ist, als bestimmte Begriffe sie verdeutlichen können, so gilt das besonders für menschliche Individuen. Ist es theoretisch unangemessen, Wirklichkeit in bestimmten Begriffen zu fixieren, so ist es ethisch ungerecht, Individuen unter feste Begriffe zu subsumieren. Begriffe sind im Umgang mit Individuen zwar ebenso unvermeidlich wie im Umgang mit der übrigen Wirklichkeit. Individuen aber gebrauchen selbst Begriffe, und jedes Individuum kann sie anders gebrauchen als andere.

Jedes Individuum aber gebraucht sie anders, weil seine Lebensbedingungen andere sind; jedes folgt, schon nach Kant, seinen eigenen „Maximen“. Es kann nur immer seine eigenen Maximen auf ihre Vernünftigkeit hin überprüfen und sie darum auch nur zu *seiner* Pflicht machen. Auf diese Weise kann aber der eine für böse halten, was der andere für gut hält, er kann ihn gerade in seinem moralischen Handeln als böse bezichtigen. Weil aber jeder sein Gutes für unbedingt hält und halten muß, entsteht so zwischen moralischen Individuen eine absolute Trennung, eine „absolute Diskretion“.²²

Sie kann nicht getilgt, nur anerkannt werden. Hier, in der Anerkennung anderer moralischer Begriffe beim ändern, läßt Hegel den Geist erst wirklich werden. In der absoluten Diskretion der Individuen ist es der „absolute Geist“, der sie das „versöhnende Ja“ aussprechen läßt, „worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen“.²³ Geist ist danach der Verzicht auf die moralische Diskriminierung anderer Moralen, der Begriff für einen moralischen Umgang mit Moral. Hegel verbindet ihn mit der Religion, mit der „offenbaren“, der christlichen Religion. Danach ist Christus „der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“;²⁴ das Wissen der Versöhnung im Geist der Bewegung der Begriffe.

Auch dies hat der späte Hegel noch einmal bekräftigt. In seiner berühmten Polemik gegen das Sollen in der Vorrede zur Rechtsphilosophie verteidigt er noch einmal die „Vernünftigkeit“ der Wirklichkeit gegen die Eitelkeit einzelner, die über die Welt hinaussein und sie im ganzen aus ihrer Sicht verbessern wollen. Solche wahnhaften Wünsche verdanken sich der „Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, *zu begreifen*“.²⁵ Es ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit im Geist der Liebe der christlichen Religion.

²² Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 493.

²³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 494.

²⁴ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 494.

²⁵ G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg (Philosophische Bibliothek, Bd. 124a). S. 16.

II. Geist bei Nietzsche

Man wird Nietzsche hiervon weit entfernt vermuten. Doch der berühmteste Satz aus Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie – „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ – findet sich in nahe verwandten Formulierungen auch in Nietzsches Nachlaß: „Versuch meinerseits, die absolute Vernünftigkeit des gesellschaftlichen Urtheilens und Werthschätzens zu begreifen: natürlich frei von dem Willen, dabei moralische Resultate herauszurechnen.“ (KGW VIII, 9[140], KSA 12, S. 415) In der *Götzen-Dämmerung* ist die Rede vom „unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn, – nicht in der ‚Vernunft‘, noch weniger in der ‚Moral‘ ...“ (GD, Was ich den Alten verdanke, 2).

Nietzsche unterscheidet „die absolute Vernünftigkeit“ und „die Vernunft in der *Realität*“, die er anerkennt und ohne Anführungszeichen schreibt, von der „Vernunft“ in Anführungszeichen,²⁶ die er überall dort angreift, wo sie zu einem abstrakten Seienden gemacht wird: „Geist, Vernunft, Logik usw. [...] das giebt es Alles nicht: es sind fingirte Synthesen und Einheiten“ (KGW VIII, 11[145], KSA 13, S. 68). Er bringt solche Abstrakta in den „Zusammenhang mit Geister- und Gespensterglauben: auch mit der schlechten Interpretation“ der „Metaphysik“ (KGW VII, 6[1], KSA 10, S. 231). „Geister“, „Seelen“, „Gott“ sind „Begriffs-Gespenster des Aberglaubens“, heißt es in *Der Antichrist* (Nr. 49), die als „moralische‘ [...] Erziehungsmittel“ dienen sollen, aber „die Voraussetzung zur Erkenntniß zerstör[en]“.

Hegel ist davon kaum betroffen. Nietzsche vollzieht im Gegenteil, ohne sich dabei auf Hegel zu berufen, wahrscheinlich sogar, ohne sich dessen bewußt zu sein, das Programm von dessen *Phänomenologie des Geistes* nach:

Tiefe Abneigung, in irgend einer Gesamtbetrachtung der Welt ein für alle Mal auszuruhen; Zauber der entgegengesetzten Denkweise; sich den Anreiz des ängstlichen Charakters nicht nehmen lassen. (KGW VIII, 2[155], KSA 12, S. 142)

Er sucht, wie es die *Phänomenologie des Geistes* verlangt, bewußt die „entgegengesetzten Denkweisen“ oder „Weltwinkel-Perspektiven“ auf, um sie selbst zu durchleben:

Mit einem sehr schlechten Willen, in einem der bisherigen Weltbetrachtungswinkel sitzen zu bleiben, so tief auch die Neugierde mich in jeden von ihnen einmal hineingetrieben hat: mit einem um so strengeren Willen, den Zustand, aus dem jede einzelne dieser Weltwinkel-Perspektiven, die man eine Philosophie oder eine „Religion“ nennt, (entstanden ist,) einmal selbst zu erleben (KGW VIII, 5[25], KSA 12, S. 194).

²⁶ Zu Nietzsches Politik der Anführungszeichen vgl. Jacques Derrida: Sporen. Die Stile Nietzsches. Aus dem Frz. übers. v. R. Schwaderer und W. Hamacher. In: W. Hamacher (Hrsg.): Nietzsche aus Frankreich. Frankfurt am Main/Berlin 1986. S. 129–168, und vom Verf.: Nietzsche, Genealogie der Moral. Werkinterpretation. Darmstadt 1994. S. 77 f.

Auch sein Ziel ist dabei, durch „den höchstgeehrten Typus der bisherigen Moralität hindurchlebend“ am Ende „mit einer ironischen Allwissenheit über die ganze bisherige *vita contemplativa* stehen [zu] bleiben“ (ebd.).

„Ironische Allwissenheit“ – alle Weltwinkel-Perspektiven kennen, sich frei unter ihnen bewegen können, an keine von ihnen gebunden sein – könnte eine gute Interpretation von Hegels „Geist“ sein. Wo Nietzsche selbst „Verwandlungen“ des Denkens systematisch ordnet, wie am Beginn des I. Teils von *Also sprach Zarathustra* die „drei Verwandlungen“ des Denkens vom „tragsamen“ Denken des Kamels über das „raubende“ Denken des Löwen zum „spielenden“ Denken des Kindes, nennt auch er sie Verwandlungen „des Geistes“ (Za I, Von den drei Verwandlungen). „Geist“ ist auch *sein* Begriff für die Beweglichkeit des Denkens.

Dennoch fällt sein Begriff des Geistes nicht mit dem Hegels zusammen. Nietzsche gibt dem Begriff des Geistes Farben, die von Hegel her kaum vertraut sind, und er gibt ihm eine Wendung, die über Hegels Ansatz hinausführt.

Da ist zunächst der „Geist“ als „Werkzeug deines Leibes“, als der er „nur noch gleichsam Geist“ ist.²⁷ Geist ist bei Nietzsche stets Geist *von* etwas, von etwas, das darum selbst nicht bestimmt sein muß. Der Geist, der sich von leiblichen Bedingungen abhängig und eingeschränkt weiß, muß diese leiblichen Bedingungen darum nicht durchschauen können. Analoges gilt vom „Geist[] der Schwere“, vom „Geist der Rache“, vom „Geist des Ressentiments“ usw., der sich bei jemandem bemerkbar macht. (Za III, Vom Gesicht und Räthsel; Za II, Von der Erlösung; GM II 11) Sie sind erkennbar nur an ihrem „Klang“: „Man höre doch nur auf den Klang, den ein Geist hat, wenn er redet: jeder Geist hat seinen Klang, liebt seinen Klang.“ (GM III 8, KSA 5, S. 353)

Nietzsche charakterisiert „Geister“ als plump und behend, langsam und schnell, oberflächlich und tief, klein und groß, gebunden und frei und vieles andere mehr. „Geist“ ist für ihn aber auch ein Wert, an dem er solche Geister mißt, und sein Gradmesser ist wiederum die Beweglichkeit, die Unabhängigkeit, die Freiheit des Denkens. „Geistigkeit“ schließt für Nietzsche alles ein, „was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt“, sie ist der höchste Wert des Lebens überhaupt, der, um „dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben“ (JGB 188).

²⁷ Za I, Von den Verächtern des Leibes; Za II, Von den Dichtern: „Seit ich den Leib besser kenne, – sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger – ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist; und alles das ‚Unvergängliche‘ – das ist auch nur ein Gleichniss.“ – Der frühe – und wieder der späte – Nietzsche formuliert es positivistischer: „Den ‚Geist‘, das Gehirnzeugniß als übernatürlich zu betrachten! gar zu vergöttern, welche Tollheit!“ (KGW III, 19[127], KSA 7, S. 460). „Der ‚reine Geist‘ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ‚sterbliche Hülle‘, so verrechnen wir uns – weiter nichts! ...“ (AC 14).

Die „meisterliche Sicherheit“ im Umgang mit moralischen Bindungen verdankt sich jedoch der „geistigen Zucht und Züchtung“, der „Tyrannei“ durch die Moral selbst (ebd.). Sie ist – wie Hegel wird Nietzsche nicht müde, darauf zu verweisen – in allem unter schwersten Opfern erworben. „Freigeister“, die sich selbst so nennen, sind für Nietzsche darum nicht schon „freie Geister“. Die ‚libres penseurs‘ und ‚esprits forts‘, wie die französische Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts sie hervorgebracht hat, waren vor allem anti-religiös und anti-kirchlich, in diesem ‚anti-‘ aber ebenfalls gebunden: „Wer von uns würde wohl Freigeist sein, wenn es nicht die Kirche gäbe?“ (GM I 9) Die Freigeister seiner eigenen Zeit gar sind, so Nietzsche, zu „beredete[n] und schreibfingrige[n] Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘“ und so selbst zu „Nivellirern“ heruntergekommen, zu „einer sehr engen, eingefangene[n], an Ketten gelegten Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt“ (JGB 44).

Was ihnen in den Augen Nietzsches vor allem fehlt, ist Einsamkeit. Sie sind „allesamt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit“, ohne – er sucht sie immer noch zu verstärken – „eigne[] [...] mitternächtlteste mittäglicste Einsamkeit“ (ebd.). Nietzsche bindet den Begriff des Geistes nicht nur an Individuen, er trennt durch ihn zugleich die Individuen von der Masse ab. Wer Geist hat, wird, eben weil er „anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet“, notwendig einsam, (MA I 225) und er wird auch unter seinesgleichen einsam bleiben. Denn „[d]er wahrhaft Freie im Geiste wird auch über den Geist selber frei denken und sich einiges Furchtbare in Hinsicht auf Quelle und Richtung desselben nicht verhehlen.“ (MA II, VM 11)

Geist versöhnt und verbindet nicht mehr wie bei Hegel, sondern vereinzelt. Die absolute Diskretion unter den Individuen ist durch nichts mehr aufzuheben. Allein an den Einzelnen gerichtet, steigern sich die Ansprüche des Geistes ins Schwindelerregende und Selbstzerstörerische. Wer anders und tiefer denkt als die andern, bringt sich in dauernde Gefahr, und mag er unter der „Gefährlichkeit seiner Lage“ auch leiden, er muß sie zugleich wollen und noch „in's Ungeheure“ steigern, weil nur die äußerste Gefahr zum äußersten Mut des Denkens treibt. (JGB 44)

Nietzsche hat so seine eigene Lage erfahren, das Beispiel eines freien Geistes wird ihm immer mehr er selbst. Er stellt, so sieht er sich, alles, was er selbst ist und will, mit unerhörter „Grausamkeit“ immer neu in Frage, weil Grausamkeit erst „Tiefe“ gibt: fast alle Vergeistigung ist „Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit“. (JGB 229) Freiheit des Geistes bemißt sich geradezu an der Qual, mit der sie erworben wird. „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet; an der eignen Qual mehrt sich das eigne Wissen“ (Za II, Von den

berühmten Weisen), läßt Nietzsche seinen Zarathustra sagen, und in *Jenseits von Gut und Böse* erläutert er:

Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntnis zu Grunde gieng, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemasse, wie viel er von der „Wahrheit“ gerade noch aushielte. (JGB 39)

So erst, in langen und schweren „Selbstüberwindungen“ des immer stärker vereinzelt und vereinsamt Bewußtseins, entsteht in der Erfahrung Nietzsches „die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehn, die grosse Vernunft“, die „hohe und harte Vornehmheit und Selbst-Verantwortlichkeit“ (JGB 201). In ihr aber werden die Dinge und das Denken wieder leicht. Dachte Kant die Vernunft in der Differenz von haltlos und haltgebend und Hegel den Geist in der Differenz von fest und flüssig, so denkt Nietzsche den Geist in der Differenz von schwer und leicht. Fest und flüssig ist der Geist, der Hegelsche Geist, in sich, schwer (im Sinne von „schwierig“) und leicht ist er für das Individuum, das ihn lebt. Es ist, paradox gesagt, für einen Geist schwer, leicht zu werden. Ist ein Geist aber einmal frei und leicht geworden, so erscheint ihm nun der „Glaube[] an Festes“ (Za II, Von der Menschen-Klugheit), die Suche nach Halt in festen Begriffen, als das Schwere (nun im Sinne des „zu Boden Ziehenden“), als der „Geist der Schwere“. Geistigkeit, Leichtigkeit kann selbst niemals etwas Festes, niemals Besitz sein. Nietzsche läßt darum seinen Zarathustra immer neu mit dem „Geist der Schwere“ ringen.²⁸

Die „freiesten“ sind auch die „leichtesten“ Geister. (MA II, WS 330) Denkbar wäre, so Nietzsche,

eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens [...], bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence. (FW 347)

Er braucht nichts Festes, keinen Halt mehr außer sich, er braucht auch keinen Gott mehr:

Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört ... [Auch die] Animalität erregt jetzt nicht mehr Grausen; ein geistreicher und glücklicher Übermuth zu Gunsten des Thiers im Menschen ist in solchen Zeiten die triumphierendste Form der Geistigkeit. (KGW VIII, 10[21], KSA 12, S. 467)

Was der freie Geist nur braucht, ist „Distanz“. In seiner zum äußersten getriebenen Vorurteilslosigkeit kann er sich niemandem mehr zumuten, in seiner

²⁸ Vgl. Za I, Vom Lesen und Schreiben; Za II, Das Tanzlied; Za III, Vom Gesicht und Räthsel.

aufs äußerste gesteigerten Verletzlichkeit kann er sich niemandem mehr aussetzen. Um die andern vor sich und sich vor den andern zu schützen, hat er „Erfindungs- und Verstellungskraft“ nötig, (JGB 44) „die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist“, (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 14) in einem Wort: Masken. „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.“ (JGB 40)

Der freie Geist in Nietzsches Sinn weiß, daß jeder anders denkt, daß jeder die Zeichen des andern auf seine Weise deutet. Die Distanz im Verstehen kann und soll darum auch nicht überbrückt werden.²⁹ Sie macht vielmehr auf neue Weise Gerechtigkeit für andere möglich. Der freie Geist, wie Nietzsche ihn denkt, nutzt, um andern in ihrer Art gerecht zu werden, bewußt die Vieldeutigkeit der Zeichen; er wählt seine Zeichen so, daß der andere glauben kann, ihn zu verstehen. Der andere wird ihn jedoch immer nur so verstehen, wie er ihn nach *seinen* Voraussetzungen verstehen *kann*, und so ist es bezeichnend für den andern, wie er den freien Geist versteht. An freien Geistern, so Nietzsche, „kompromittieren“ sich die beschränkteren, und Nietzsche wollte ausdrücklich, daß Ausleger und Anhänger sich an ihm kompromittierten (das dürfte in erster Linie für die Nationalsozialisten gelten).³⁰

Doch es steht niemals fest, wer der freiere Geist ist. Der andere kann immer der freiere sein. Es ist gerade das Zeichen eines freien Geistes, nicht zu „glauben“, daß er freier sei als andere, sondern die größere Freiheit von anderen zu erwarten. Was Nietzsche vom Verstehen- und Nicht-Verstehen-Können des freien Geistes sagt, gilt also vom Verstehen des andern überhaupt. Jeder andere kann befreiend wirken, wenn man sich von ihm bewegen läßt und nicht auf seinem unmittelbaren Verstehen des andern beharrt. Wer sich mit seinem Verstehen des andern unmittelbar zufriedengibt und auf ihm beharrt, kompromittiert sich an ihm; je mehr er sich aber beim Verstehen des andern selbst in seiner Art des Verstehens zu erkennen und zu bewegen beginnt, ein desto freierer Geist wird er werden. So bewegt einer den andern in seiner Moral, ohne ihm die eigene Moral aufzudrängen.

Die Ethik kommt in dieser „*Zeichen-Welt*“ daher ohne überindividuelle Normen und Prinzipien aus. Der Glaube an überindividuelle Normen und Prinzipien ist das Signum des „Geistes der Schwere“. Der „*moralische Mensch*“ aber,

²⁹ Vgl. Josef Simon (Hrsg.): Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II. Frankfurt am Main 1995, und darin den Beitrag von Josef Simon: Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche. S. 72–104, und den Beitrag des Verf.: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida. S. 213–238.

³⁰ Vgl. vom Verf.: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘, a. a. O., S. 6.

der aus dem „Geist der Schwere“ lebt und alle Menschen gleichen Normen und Prinzipien unterwerfen will, „empört sich wohl“ gegen die „Zeichen-Welt“. Sie kann für ihn nur „lauter ‚Schein und Trug‘“ sein. (KGW VII, 34[131], KSA 11, S. 464) Erst der freie Geist in seinem „Pathos der Distanz“ (JGB 257 u. ö.) kann in der Diplomatie der Zeichen die Möglichkeit der Gerechtigkeit sehen.

Versöhnung braucht darum, wie schon bei Hegel, auch bei Nietzsche nicht Übereinstimmung zu bedeuten. Auch Nietzsche kommt zuletzt, in *Der Antichrist*, auf Christus zurück – freilich nicht auf den Christus des Glaubens, sondern auf den „Typus des Erlösers“, den „Typus Jesus“. Nietzsche sieht in Christus einen Menschen, der den Geist *gelebt* und dadurch eine neue, unerhörte „Lebens-Möglichkeit“ geschaffen hat.³¹ Er trägt in ihn den Typus des freien Geistes ein: „Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen „freien Geist“ nennen – er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort tötet, alles was fest ist, tötet.“ (AC 32)

Nietzsche versteht den Typus Jesus so, daß er zu Gerechtigkeit und Liebe fähig wurde, weil er „alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand“ (AC 34). Er findet auch bei Jesus „eine[] extreme[] Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr „berührt“ werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet.“ Daher kenne er „die Seligkeit (die Lust) allein darin [...], nicht mehr, Niemandem mehr, weder dem Übel, noch dem Bösen, Widerstand zu leisten, – die Liebe als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit ...“ (AC 30). Seine „Erlösung“, um diese Liebe leben zu können, die Erlösung für ihn selbst und für die anderen, aber ist die Erlösung der Realität in Zeichen, die jeden gewinnen und niemanden verletzen können, weil jeder sie auf seine Weise unmittelbar verstehen kann. Jesus ist nach Nietzsche etwas gelungen, was niemand sonst gelang. Er nennt ihn einen „großen Symbolisten“. (AC 34)

Weil Symbolisten alle Realität in Zeichen „vergeistigen“ können, sind sie auch die, die sie prägen können.³² Leuchten Zeichen, die sie setzen, ändern ein, so gelten sie wie Gesetze des Denkens: die ändern können dann nicht mehr anders denken. Ein großer Symbolist bewirkt kein Wollen oder Sollen, sondern ein Nicht-mehr-anders-Können – und verändert so allein die Wirklichkeit.

Freie Geister wie der Typus Jesus und wie „*eigentliche Philosophen*“ – aber solche Philosophen, so Nietzsche, gab es bisher noch nicht – sind somit „Ge-

³¹ AC 30. – Vgl. Jörg Salaquarda: *Der Antichrist*. In: Nietzsche-Studien, 2 (1973), S. 91–136, und ders.: *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus* (1974). In: J. Salaquarda (Hrsg.): *Nietzsche. Darmstadt 1980 (Wege der Forschung, Bd. 521)*. S. 288–322, und vom Verf.: *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo*. In: Nietzsche-Studien, 21 (1992), S. 163–183.

³² Vgl. KGW VII, 34[131], KSA 11, S. 464: „Geistigkeit als Vermögen, über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein.“

setzgeber“ des Geistes: „Ihr ‚Erkennen‘ ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung“.³³ In einer vorbereitenden Notiz formuliert Nietzsche:

Jene gesetzgeberischen und tyrannischen Geister, welche im Stande sind, einen Begriff fest zu setzen, fest zu halten, Menschen mit dieser geistigen Willenskraft, welche das Flüssigste, den Geist, für lange Zeit zu versteinern und beinahe zu verewigen wissen, sind [...] die Bildner – und der Rest (die Allermeisten in diesem Falle –) sind gegen sie gehalten nur Thon. (KGW VII, 34[88], KSA 11, S. 449)

So wird aus der Vereinzelnung des Geistes zuletzt auch die Allgemeinheit des Begriffs verständlich. Nietzsche nimmt den Begriff als solchen nicht mehr als gegeben hin, sondern führt den Ursprung der Begriffe auf Individuen zurück. Für Hegel war das der „Verlust des Geistes“. Er ließ die „Wissenschaft“ noch wie Pallas Athene auftreten, unmittelbar dem Haupte des Zeus entsprungen, um mit ihrer schreckenerregenden Ägis den Individuen „Zwang“ und „Gewalt“ anzutun.³⁴ Er macht hier eine Voraussetzung, hinter die Nietzsche mit seiner Deutung des Geistes zurückgeht.

Nietzsche schätzt durchaus den „Zauber“ von Hegels Dialektik, die er als „Kunst“ schildert, „in der Weise eines Betrunknen von den aller nüchternsten und kältesten Dingen zu reden“, (KGW VII, 34[83], KSA 11, S. 446) und er sieht Hegels „grandiose Initiative“ (KGW VIII, 2[106], KSA 12, S. 113) darin, die Logik nicht mehr als „Logik an sich“, sondern als „menschliche[] Logik“, als „einen Spezialfall“, eine „Art Logik“ zu begreifen. (FW 357) Soweit Hegel die Dialektik aber als *Methode*, als *allgemeine Methode der Bewegung des Begriffs*, darstellte und damit dem Individuum die Verantwortung für den Ursprung und die Bewegung *seiner* Begriffe abzunehmen schien, blieb er für Nietzsche ein „unbewusste[r] Falschmünzer“ wie alle Idealisten. (EH, WA 3) Schon Platon ließ sich, so Nietzsche, vom „Zauber des Begriffs“ verführen, ihn zu einer „Idealform“ zu hypostasieren:

Bei Plato als bei einem Menschen der überreizbaren Sinnlichkeit und Schwärmerei ist der Zauber des Begriffs so groß gewesen, daß er unwillkürlich den Begriff als eine Idealform verehrte und vergötterte. Dialektik-Trunkenheit, als das Bewußtsein, mit ihr eine Herrschaft über sich auszuüben – als Werkzeug des Machtwillens. (KGW VIII, 2[104], KSA 12, S. 112)

Hegel habe dann zwar, mit seinem „historischen Sinn“, das Ideal in die Zeit eingelassen, doch nur, um sich auch noch der Geschichte und der Zukunft zu versichern:

Der Hegelische Ausweg, im Anschluß an Plato, ein Stück Romantik und Reaktion, zugleich das Symptom des historischen Sinns, einer neuen Kraft: Der

³³ JGB 211. – Vgl. dazu Josef Simon: *Der Philosoph als Gesetzgeber*. In: V. Gerhardt u. N. Herold (Hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für F. Kaulbach*. Würzburg 1992. S. 203–218.

³⁴ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 30.

„Geist“ selbst ist das sich enthüllende und verwirklichende Ideal, im „Prozeß“, im „Werden“ offenbart sich ein immer Mehr von diesem Ideal, an das wir glauben –, also das Ideal verwirklicht sich, der Glaube richtet sich auf die Zukunft, in der er seinem edlen Bedürfnisse nach anbeten kann. (KGW VIII, 2[165], KSA 12, S. 148)

In diesem „Versuch, eine Art von Vernunft in die Entwicklung zu bringen“ sieht Nietzsche eine „gothische Himmelsstürmerei“ und also „*Nachzüglererei*“ Hegels:

– ich am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall. Wir bemühen uns <zu begreifen>, wie bei der allergrößten Unvernunft, nämlich ganz ohne Vernunft die Entwicklung bis herauf zum Menschen vor sich gegangen ist. (KGW VII, 26[388], KSA 11, S. 253)

Die „Dialektik und der Glaube an die Vernunft [ruht] noch auf moralischen Vorurtheilen“.³⁵

Nietzsche hatte den Mut, jeden festen Halt des Geistes aufzugeben, offene Horizonte und vielfältige Bewegungen der Begriffe zuzulassen, die von Individuen ins Spiel gebracht werden. Er dachte Geist nicht mehr als Geist eines Allgemeinen, sondern als Geist von Individuen. Er verzichtete damit auf den letzten Rest von Affirmation. So kehrte sich die Aufgabe der Philosophie für ihn um: sie konnte nicht mehr darin bestehen, Vertrauen in Begriffe durch Gründe und Beweise zu schaffen, sondern im Gegenteil gegen Gründe und Beweise Mißtrauen zu erwecken, wo immer sie dazu dienten, den Individuen die Verantwortung für die Begriffe abzunehmen; „So viel Misstrauen, so viel Philosophie.“ (FW 346)

III. Orientierung

Was bedeutet diese Bewegung des Begriffs des Geistes? Was bedeutet sie für die Gegenwart?

Das 19. Jahrhundert war vor allem beeindruckt durch Hegels Kraft, das Wirkliche in die Einheit eines Systems zu fassen, in der das Individuum aufgehoben schien, das 20. Jahrhundert dagegen durch Nietzsches Mut, *als Individuum*

³⁵ KGW VIII, 2[93], KSA 12, S. 107. Nietzsche fährt fort: „Daß das Denken gar ein Maaß des Wirklichen sei, – daß was nicht gedacht werden kann, nicht ist, – ist ein plumpes non plus ultra einer moralistischen Vertrauens-seligkeit (auf ein essentielles Wahrheits-Princip im Grund der Dinge), an sich eine tolle Behauptung, der unsre Erfahrung in jedem Augenblicke widerspricht. Wir können gerade gar nichts denken, in wiefern es ist ...“ – Vgl. KGW VIII, 5[50] 34, KSA 12, S. 203: „Das moral<ische> Vorurtheil im Glauben an die Dialektik“.

zu philosophieren, *als Individuum* für seine Begriffe einzustehen.³⁶ Nietzsche entsprach darin seinem eigenen Begriff des Geistes, des freien Geistes in Distanz zur Masse. Kaum ein Philosoph war in seinen Begriffen so stark erkennbar wie er. Seine großen Begriffe „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ waren *seine* Begriffe, waren so sehr charakteristisch für ihn, daß sie nicht ohne weiteres von anderen übernommen, nicht zu allgemeinen Begriffen werden konnten. Sie lösten sich nicht von ihrem Autor, gingen nicht wie etwa „Subjekt-Objekt“, „Dialektik“, „Existenz“ oder „Lebenswelt“ in den Sprachgebrauch ein. Nietzsche blieb Individuum in seiner Philosophie, und wer seine Begriffe aufnahm, nahm sie erkennbar in seiner eigenen Auslegung auf,³⁷ wurde ihnen gegenüber seinerseits zum Individuum.

Aber Nietzsche läßt sich auch auf *seine* Begriffe nicht festlegen, er identifizierte sich auch mit ihnen nicht. Er ließ den Übermenschen, den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen nur seinen Zarathustra lehren. Wie „sich Plato des Sokrates bedient[e], als einer Semiotik für Plato“ (EH, UB 3), so bediente sich Nietzsche seines Zarathustra als eines diplomatischen Zeichens, das jedem einen „reichlichen Spielraum zum Mißverständnis“ zugestand.³⁸ Er selbst verstand jene Begriffe, wie er im Nachlaß notiert, als „starke[] Gegen-Begriffe“, mit denen er einer in Jahrtausenden festgewordenen Moral zu Leibe zu rücken versuchte: „Ich habe diese starken Gegen-Begriffe nöthig, [...] um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.“ (KGW VIII, 23[3], KSA 13, S. 603)

Als Gegen-Begriff verstanden, war der Begriff des Übermenschen gegen den Begriff des Menschen gerichtet. Durch jeden Begriff des Menschen werden Normen erstellt, denen die Individuen unterworfen werden und nach denen sie, wenn sie ihnen nicht entsprechen, diskriminiert werden. Für freie Geister konnte der Begriff des Übermenschen darum ein Anstoß sein, über alle normativen

³⁶ Vgl. etwa Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung (1921). Frankfurt am Main 1993. S. 9 f.: „Hier aber kam einer, der von seinem Leben und seiner Seele wußte, wie ein Dichter, und ihrer Stimme gehorchte, wie ein Heiliger, und der dennoch Philosoph war. Beinahe gleichgültig ist es schon heute, was er erphilosophierte. Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft – wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen seiner Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter mehr gab, er selbst ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann.“

³⁷ So konnte *vor* der berüchtigten nationalsozialistischen eine breite jüdische Rezeption entstehen, die in sich wiederum vielfältig verzweigt war. Vgl. Werner Stegmaier u. Daniel Krochmalnik (Hrsg.): Jüdischer Nietzscheanismus. Berlin/New York 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36).

³⁸ KGW VIII, 1[182], KSA 12, S. 51. Vgl. vom Verf.: Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche. Göttingen 1992. S. 348 ff.

Begriffe des Menschen hinauszukommen zu den Individuen, die solche Begriffe prägen.

Entsprechend gebrauchte Nietzsche „Wille zur Macht“ als Gegen-Begriff gegen alle „moralische Ontologie“, (KGW VIII, 7[4], KSA 12, S. 265) gegen alle Versuche, zugunsten bestimmter moralischer Normen und Prinzipien ein für alle gleich gültiges Allgemeines zu hypostasieren. Freie Geister konnte der Begriff des Willens zur Macht dazu bringen, das Verhältnis von Individuen ohne ein verbindendes Drittes in einem überindividuellen Allgemeinen zu denken.³⁹

Und die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ war in dieser Sicht schließlich der Gegen-Begriff gegen alle Transzendenz, gegen alle Neigungen, Halt in einem einheitlichen, jenseitigen, überzeitlichen Allgemeinen zu suchen. Freie Geister konnten durch ihn bewegt werden, den Bestand der Welt allein in der zeitlichen Wiederkehr alles Einzelnen zu suchen und sich so ganz auf das Einzelne einzulassen.

Versteht man „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr des Gleichen“ in dieser Art als Gegen-Begriffe, so ist ihre Aufgabe wiederum, den Begriff des Geistes freizulegen, den Begriff, so wie Nietzsche *und* Hegel ihn verstehen, gegen alle Festlegung des Wirklichen in einem bestimmten Allgemeinen. Nietzsche brauchte bereits solche „starken Gegen-Begriffe“, um den Begriff des Geistes, der seit Hegel selbst starr und fest geworden war, wieder in Bewegung zu bringen. Wir empfinden seine Gegen-Begriffe inzwischen als *zu* stark, als Begriffe, in denen sich ein Individuum – hier das Individuum Nietzsche – zu stark ausspricht, als daß sie von uns andern noch angenommen werden könnten. Doch auch zum Begriff des Geistes ist heute – davon sind wir ausgegangen – eine so große Distanz entstanden, daß er als philosophischer Begriff historisch geworden ist. Es scheint inzwischen ein großes Mißtrauen auch noch gegen die großen Begriffe des Mißtrauens, des Mißtrauens gegen jede Hypostasierung des Allgemeinen, gewachsen zu sein. Wir müssen inzwischen den Begriff des Geistes *interpretieren*, interpretieren durch Begriffe, die uns heute offenbar plausibler sind, Begriffe wie Beweglichkeit, Lebendigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Spielraum, Individuum, Zeichen. Sie sind auch schon Begriffe Hegels und Nietzsches; sie aber glauben wir, im Unterschied zum Begriff des Geistes, noch unmittelbar zu verstehen.

So scheinen sie für uns heute den Begriff des Geistes zu vertreten. Sie sind wie er nicht mehr Begriffe für Gegenstände, für die Welt, das Sein, das Denken, die Geschichte usw., sondern Begriffe für den *Gebrauch* von Begriffen. Was uns offenbar immer noch beschäftigt, ist der Gebrauch solcher Begriffe und die Bewegung unter ihnen, aber immer weniger ihre Bedeutung selbst; wir haben längst aufgehört, sie definitiv festlegen zu wollen.

³⁹ Vgl. vom Verf.: Philosophie der Fluktanz, a. a. O., S. 304 ff.

Könnte eben dies, das Verschwinden des Begriffs des Geistes hinter anderen, vielfältigeren Begriffen für den Gebrauch von Begriffen, ein Zeichen unserer Zeit sein, ein Zeichen, das wir „in Gedanken zu erfassen“ haben? Unsere Welt ist gegenüber der Nietzsches und mehr noch der Hegels selbst enorm beweglich geworden. Wir erfahren heute eine in allem „offene Gesellschaft“, eine Gesellschaft, die Beweglichkeit, Lebendigkeit, Innovation, Dynamik ausdrücklich *will*, die sie will, weil sie verstanden hat, daß sie von ihr lebt. So haben wir heute weniger Mühe, festgewordene Begriffe in Bewegung zu bringen, als mit der Bewegung Schritt zu halten, in die sie immer schon geraten sind, und lebenslang die Mobilität und Flexibilität aufzubringen, um in unseren modernen Gesellschaften überstehen zu können.

„Geist“ im Sinne Hegels und Nietzsches wäre damit zum Mittel unseres alltäglichen Überlebens geworden. Und doch ist es weder der Geist des Allgemeinen wie bei Hegel noch der Geist von Individuen wie bei Nietzsche. Gesellschaft und Individuum lassen sich heute nicht mehr wie noch für Hegel und Nietzsche gegeneinanderstellen; der Soziologe Norbert Elias hat treffend von einer „Gesellschaft der Individuen“ gesprochen.⁴⁰ Wir rechnen heute nicht mehr nur – wie in den Jahren nach 1968 – mit Institutionen, die die Individuen vereinnahmen, sondern ebenso mit Individuen, die die Dynamik der Gesellschaft vorantreiben und dadurch auch die Institutionen verändern. Die „Gesellschaft der Individuen“ ist die Gesellschaft einer dauernden Gegenbewegung von Institutionen und Individuen. So aber hätte der Begriff des Geistes seinen Impuls erfüllt und damit verloren. Er wäre auf neue Weise wirklich geworden. Und dann ist es auch nicht mehr von Belang, „Geist“ und „Gespenst“ zu unterscheiden. Denn dazu bedürfte es wiederum eindeutiger Anhaltspunkte in einer Ontologie oder Ideologie, die gerade fragwürdig geworden sind. Wir leben aus der Gegenbewegung von Gesellschaft und Individuen, ohne sie auf feste Begriffe bringen zu können oder auch nur zu wollen, und darum wird die Unterscheidung von „Geist“ und „Gespenst“ fast gleichgültig.

Man hat dem viel Sorge und Kulturkritik gewidmet und es als vollendete Beliebigkeit und Haltlosigkeit dargestellt. Doch offenbar ist das Leben heute nicht haltlos geworden, jedenfalls nicht haltloser als zu früheren Zeiten. Die meisten können, zumindest über gute Zeiten hinweg, mit der modernen Bewegung des Lebens durchaus Schritt halten, und für sehr viele macht das gerade ihre Lebensfreude aus. Bewegung wird immer dann als lustvoll empfunden, wenn man sich mitbewegen kann. Mit der modernen Bewegung der Begriffe aber kann man sich am leichtesten mitbewegen, wenn man sich auf den beweglichen, den „geistigen“ Gebrauch der Begriffe versteht.

⁴⁰ Norbert Elias: Die Gesellschaft der Individuen. Hrsg. v. Michael Schröter. Frankfurt am Main 1987.

Wir scheinen für diesen „geistigen“ Gebrauch der Begriffe längst einen alltäglichen Namen zu haben: er könnte das sein, was wir heute „Orientierung“ nennen. Und damit kommen wir noch einmal zu Kant zurück. Schon Kant ist mit dem Begriff der Orientierung über seinen Begriff der Vernunft hinausgegangen.⁴¹ Orientierung ist danach das, was die Vernunft übersteigt und doch ganz alltäglich gelingt: in erster Linie das Sich-zurechtfinden-Können im Raum, das Unterscheiden-Können von rechts und links, oben und unten, vorn und hinten, wofür die Vernunft keine Kriterien hat. Wenn man sich orientieren kann, findet man sich unmittelbar zurecht. Orientierung ist immer ein Ganzes, ohne daß sich dieses Ganze bestimmen ließe oder auch nur bestimmt werden müßte. Orientierung hat nirgendwo einen festen Halt, sie kennt nichts Festes. Aber sie braucht auch keinen festen Halt, im Gegenteil. Sie arbeitet nur mit Anhaltspunkten, die zu weiteren Anhaltspunkten führen. Sie macht alles zu Zeichen, die auf andere Zeichen verweisen. Sie stellt jeden Anhaltspunkt, jedes Zeichen zugunsten anderer Anhaltspunkte oder Zeichen zur Disposition. Sie bleibt immer in Bewegung, führt nie zu einem definitiven Ziel. Sie kann aber stets ihre Anhaltspunkte vermehren oder verkürzen und kann so auf einen anderen mehr oder weniger eingehen. So ist sie immer frei, anderen Individuen gerecht zu werden.

Vielleicht heißt darum den „Geist“ in der Gegenwart zu begreifen ja einfach, die Orientierung als Orientierung zu begreifen.

⁴¹ Vgl. vom Verf.: ‚Was heißt: Sich im Denken orientieren?‘ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 17.1 (1992), S. 1–16.