

Werner Stegmaier

Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart

Wir, die wir eines andren Glaubens sind —, wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Ermiedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? — Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und „ewige Werthe“ umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. (JGB 203, KSA 5, S. 126)

Der Aphorismus Nr. 203 aus *Jenseits von Gut und Böse*, dessen Beginn ich hier zitiere, leitet vom fünften Hauptstück „Zur Naturgeschichte der Moral“ zum sechsten Hauptstück über, in dem Nietzsche wie an keinem andern Ort in seinem Werk seine Hoffnungen auf die Philosophie darlegt. Er verknüpft hier die Zukunft der Philosophie mit der Zukunft der Demokratie.¹ Er scheint auf „neue[] Philosophen“ zu hoffen, weil er in der „demokratische[n] Bewegung“ den Niedergang des Menschen sieht (JGB 203, KSA 5, S. 126). Um diesen Niedergang aufzuhalten, müssten sie, scheint die Folgerung zu sein, „Befehlshaber“ und „Führer“ sein:

Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher „Geschichte“ hiess, ein Ende zu machen — der Unsinn der „grössten Zahl“ ist nur seine letzte Form —: dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nöthig sein, an deren Bilde sich Alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, bloss und verzweigt ausnehmen möchte. Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt: — darf ich es laut sagen, ihr freien Geister? (JGB 203, KSA 5, S. 126)²

¹ Die Alternativen dieser Verknüpfung sichtet sehr klar Siemens 2008, bes. S. 242f.

² In der von Montinari wiedergegebenen „ersten Fassung“ von JGB 203 (vgl. KSA 14, S. 361), die Nietzsche im Notizbuch noch erheblich bearbeitet hat, nannte er die „Philosophen“ noch nicht und sprach hier auch noch nicht von „Befehlshabern“, wohl aber von „Führern“. Er hatte das Notat nachträglich für eine „Vorrede“ vorgesehen, und JGB 203 wurde dann in der Tat zu einer Art Vorrede für das sechste Hauptstück. Zu den vielfältigen Kontexten von JGB 203 in Nietzsches

Das klingt, natürlich, für heutige Ohren so nationalsozialistisch, dass es sich von selbst zu erledigen scheint – und den Autor gleich mit.³ Aber Nietzsche war dezidiert Anti-Nationalist, Anti-Sozialist und Anti-Antisemit,⁴ er wendete sich an ‚freie Geister‘, und „den Unsinn der ‚grössten Zahl‘“ (JGB 203, KSA 5, S. 126), bei Entscheidungen über Grundbedingungen des Lebens der Menschen auf der Erde sich auf Mehrheiten zu stützen, die in Wahlkämpfen um ganz andere Interessen zustandegekommen sein können, für die Entscheidungen also mehr oder weniger zufällig sind, nennt er nur die „letzte Form“ einer viel weiter und tiefer greifenden Desorientierung der modernen Gesellschaft, die er beobachten zu können glaubt und für die ihm die „demokratische Bewegung“ nur ein Anhaltspunkt ist. Doch auch wenn man ihn nicht nationalsozialistisch versteht, wird man fragen müssen, was ihn bewegen haben könnte, hier von „Befehlshabern“ und „Führer“ zu sprechen. Das sechste Hauptstück ergänzt dann, vielleicht beruhigender, vielleicht noch befremdlicher, in JGB 211 „Gesetzgeber“. Wie soll, wie kann man das in unserer Gegenwart verstehen? Ich versuche es mit Hilfe der Philosophie der Orientierung (vgl. Stegmaier 2008).

Nietzsche spricht in JGB 203 betont von unserem „Glauben[]“ (JGB 203, KSA 5, S. 126); JGB 211 leitet er ein mit „Ich bestehe darauf, dass ...“ (JGB 211, KSA 5, S.144). Er stellt sich, zunächst noch in einer imaginären Gemeinschaft mit andern, allein auf sich.⁵ Damit räumt er andern *ihren* Glauben, *ihre* Meinungen ein. Er befiehlt nicht, sondern lädt zum Meinungsaustausch ein, er verhält sich demokratisch auch in seiner Warnung vor der demokratischen Bewegung. Wir werden heute dennoch kaum mehr seiner Meinung sein, weder was „die demokratische Bewegung“ als „politische[] Organisation“, noch was den „Menschen“ überhaupt, noch was „die Philosophen“ betrifft (JGB 203, KSA 5, S. 126). Nach den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts werden Europäer die Demokratie, auch wenn ihr Fundament als brüchig erkannt ist und weittragende Entscheidungen in ihr schwierig werden, nach Kräften verteidigen und sie unterstützen, wo immer in der Welt sie gegen tyrannische Regimes erkämpft wird. Dass ‚der Mensch‘ ver-

Werk, insbesondere im Nachlass, und der Verschränkung der Begriffe von Philosophie, Gesetzgebung und Züchtung darin vgl. Wotling 2008, S. 36–50.

³ Instruktiv ist hier der Bericht von Steilberg 1996, S. 213–224, über die auch von namhaften Gelehrten unterstützten publizistischen Angriffe auf (einen des Protofaschismus verdächtigten) Nietzsche und die besonnene Abwehr solcher Angriffe in den USA selbst während des Zweiten Weltkriegs.

⁴ Vgl. Ottmann 1999. Auch wenn, vor allem in populären Schriften und Medien, unverdrossen Gegenteiliges behauptet wird, verzichten wir auf neuerliche Belege.

⁵ Auch in JGB 203 sagt er schon „ich“ („Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt: – darf ich es laut sagen, ihr freien Geister?“; JGB 203, KSA 5, S. 126), doch noch in der imaginären Gemeinschaft der freien Geister.

falle, sich verkleinere, vermittelmäßige, sich entwerte, klingt uns nach überholter Kulturkritik, und die Hoffnungen gerade auf die Philosophie scheinen völlig überzogen. Und auch Nietzsche betrachtete ja die „Demokratie“, wie er in *Menschliches, Allzumenschliches* geschrieben hatte, als „etwas Kommende[s]“, und das hieß wohl: als etwas unaufhaltsam Kommendes. Dass sie „möglichst Vielen Unabhängigkeit schaffen und verbürgen“ will, „Unabhängigkeit der Meinungen, der Lebensart und des Erwerbs“, wie er dort schrieb (WS 293, KSA 2, S. 685), konnte nur in seinem Sinn sein, und die Hindernisse, die dem im 19. Jahrhundert noch entgegenzustehen schienen: dass „Besitzlose[]“ sich kaum eine unabhängige Meinung bilden, „eigentlich Reiche[]“ die öffentliche Meinung beliebig manipulieren und Parteien sie je nach den Interessen, die sie vertreten, verzerren können (WS 293, KSA 2, S. 685), halten wir heute wenn nicht für überwunden, so doch für überwindbar. Mit Nietzsche können wir nun freilich wissen, dass auch das nur ein guter Glaube ist, auf den *wir* bestehen und um so mehr bestehen, je mehr er Gefahr läuft, enttäuscht zu werden. Dennoch werden wir darum nicht auf Philosophen als „Befehlshaber“, „Führer“ und „Gesetzgeber“ hoffen. Es sind weniger Nietzsches Vorbehalte gegen die Demokratie als seine Hoffnungen auf die Philosophie, die hier so befremden.

Diese Hoffnungen sind von philosophischer Angst getrieben. In JGB 10 hat Nietzsche, fast nebenbei, zum ersten Mal in seinem veröffentlichten Werk, den „Nihilismus“ erwähnt; in JGB 203 spricht er nun aus, was der Nihilismus ihm zu fordern scheint: „Geister, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und ‚ewige Werthe‘ umzuwerten, umzukehren“. So schwer und vielfältig der Nihilismus, auch für Nietzsche selbst, zu deuten ist,⁶ im Kern bedeutet er unbestritten, dass mit dem „grössten

⁶ Vgl. Stegmaier 2011, S. 173–175 und Stegmaier 2012, S. 204–218 (mit Hinweisen auf die jüngere Literatur). Van Tongeren 2012 stellt die wichtigsten Texte Nietzsches zum Nihilismus in seinem veröffentlichten Werk und in seinen Notaten zusammen, wertet sie sorgfältig im Kontext von Nietzsches Denken aus, ordnet die Formen des Nihilismus, die Nietzsche in seinen Notaten verschiedentlich erwähnt, mit Hilfe der leitenden Unterscheidungen, mit denen Nietzsche in FW 370 seinen „dionysischen Pessimismus“ von Schopenhauers und Wagners „romantischem Pessimismus“ abzuheben sucht, in einer Kreuztabelle, stellt einige der wichtigsten späteren Interpretationen von Nietzsches Nihilismus (Heidegger, Vattimo, Müller-Lauter) dar und fragt dann, wie ein Leben im Nihilismus möglich sei. Seine – bewusst vorläufigen – Antworten sind: Dass wir uns, die wir überall noch in vielfältigen Arten von Glauben leben, im Sinn von FW 343 gar nicht vorstellen können, was das allmähliche Unglaubwürdigwerden des höchsten und bisher alle anderen tragenden Glaubens, des Glaubens an Gott, bedeuten wird, und es uns, solange wir einigermaßen bequem leben können, auch gar nicht vorstellen wollen (vgl. van Tongeren 2012, S. 178); dass wir gar nicht begreifen können, dass wir selbst – nach FW 125 – Gott getötet haben sollen (vgl. van Tongeren 2012, S. 181); dass beim grenzenlos möglichen Experimentieren mit

neueren Ereigniss, — dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“ (FW 343, KSA 3, S. 573), die „{obersten Werthe}“, wie Nietzsche für sich notierte, „{sich entwerthen}“ (NL 1887, 9[35], KSA 12, S. 350; siehe auch KGW IX/6, W II 1, S. 115).⁷ Die Menschen oder jedenfalls die Europäer haben danach alle Hoffnungen auf einen letzten Halt ihrer Orientierung verloren oder drohen ihn zu verlieren, wie Nietzsche es zuerst den „tollen Menschen“ in FW 125 hinausschreien ließ:

Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? (FW 125, KSA 3, S. 481)

Hier wird eine Situation völliger Desorientierung beschrieben, und die Beschreibung bleibt beunruhigend. Desorientierung zwingt, aus ihr herauszukommen, man kann in ihr nicht leben. Wenn es aber die bisherige Philosophie war, die, wie Nietzsche in den vorausgehenden Hauptstücken von *Jenseits von Gut und Böse* dargelegt hat, im Verein mit dem Christentum die letzte Haltlosigkeit der Orientierung verdeckt hat,⁸ bedürfte es dann nicht tatsächlich einer ‚neuen Art von Philosophen‘, um aus ihr herauszukommen, Philosophen, die dann nicht mehr auf scheinbar vorgegebene Werte verweisen, sondern sie notgedrungen selbst

Menschenmöglichkeiten nach dem Tod Gottes auch und gerade der Humanitäts-Glaube nicht vor dem Nihilismus rettet, weil er ihm nach Nietzsche selbst entspringt (vgl. van Tongeren 2012, S. 189); dass der Nihilismus vor das Paradox stellt, ihn noch gar nicht erreicht zu haben, solange man noch an ihm leidet, von ihm aber gar nichts wissen zu können, wenn man *nicht* an ihm leidet (vgl. van Tongeren 2012, S. 190); dass die Literatur ihn darum eher zeigen als die Philosophie ihn denken kann (vgl. van Tongeren 2012, S. 192); dass uns nichts anderes übrig bleibt, als das Leben als offenes Experiment zu begreifen und zu leben, so wie es Nietzsche vorgedacht und vorgelebt hat (vgl. van Tongeren 2012, S. 198–203). Jeffrey Metzger hat in dem von ihm herausgegebenen Aufsatzband (vgl. Metzger 2009) anglo-amerikanischen Nietzsche-Forschern die Frage nach dem „unheimlichsten aller Gäste“ (NL 1885–1886, 2[127], KSA 12, S.125) noch einmal dringend gestellt. Die versammelten Beiträge umkreisen sie jedoch nur, gehen ihr nicht auf den Grund, manche berühren sie kaum.

⁷ Dries 2008 sieht den Nihilismus in einem für Nietzsche unlösbaren Konflikt zwischen dem Glauben an Sein und dem Wissen vom Werden – weil er das Werden radikalisiert habe, die Sprache aber, die das feststellen solle, immer schon ein Sein voraussetze. Aber ein kritisches Philosophieren kann das wissen, und weil Nietzsche es gewusst hat, hat er versucht, eine entsprechende Sprache zu schaffen, die ‚dionysische‘.

⁸ Nietzsche gebrauchte den Begriff Nihilismus zugleich für die Haltlosigkeit der bisherigen höchsten Werte und für die Verdeckung dieser Haltlosigkeit, die sie perpetuiert (vgl. v.a. das Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887 zum „europäischen Nihilismus“: NL 1886–1887, 5[71], KSA 12, S. 211–217). Wir behalten ihn hier um der Eindeutigkeit willen der Haltlosigkeit vor.

„schaffen“ müssen? Hat es inzwischen solche Philosophen gegeben? Oder müssen wir weiter auf sie hoffen? Oder muss es sie gar nicht geben?

1 Nietzsches Enttäuschung über die Philosophie seiner Zeit

Die Philosophie seiner Zeit hat Nietzsche früh verabschiedet, in großen Inszenierungen seiner „Loslösung“ von *der* Philosophie, die er zunächst für die größte der europäischen Tradition und deren letzte Konsequenz gehalten hat, die Philosophie Schopenhauers, der die Entwertung der obersten Werte schon erkannt, darauf aber noch einmal mit einer Metaphysik reagiert hatte. Mit seiner „unintelligenten Wuth auf Hegel“ und seinen „wegwerfenden Werthschätzungen anderer Philosophen“ (JGB 204, KSA 5, S. 130) aber hatte Schopenhauer zugleich die Philosophie seiner Zeit im Ganzen diskreditiert, auch für ihn, Nietzsche. Hatte er in *Schopenhauer als Erzieher* geschrieben, man dürfe sich nicht wundern, dass „jetzt kein grosser Feldherr und Staatsmann sich zu ihr [der Philosophie] bekennt“, wenn ihm, als er in seiner Jugend noch nach ihr gesucht haben mochte, nur „ein schwächliches Phantom unter dem Namen der Philosophie entgegenkam, jene gelehrtenhafte Katheder-Weisheit und Katheder-Vorsicht,“ die der Philosophie ihre „Würde“ genommen und zu einer „lächerlichen Sache“ gemacht habe (SE 8, KSA 1, S. 425f.), nahm er das später nicht zurück. Wenn nicht lächerlich, so schien Nietzsche „Das, wozu die ganze neuere Philosophie allmählich gesunken ist, dieser Rest Philosophie von heute,“ etwas zu sein, das „Misstrauen und Missmuth, wenn nicht Spott und Mitleiden gegen sich rege macht.“ (JGB 204, KSA 5, S. 131)

2 Nietzsches Erwartungen an die Philosophie seiner Zeit

Schopenhauer und die „altgriechischen Meister“ (PHG 1, KSA 1, S. 807) hatten für Nietzsche das Maß der Philosophie gesetzt.⁹ Sie war danach nicht Wissenschaft und nicht Weisheit, die sich lehren und lernen lassen, sondern eine besondere Fähigkeit besonderer Persönlichkeiten zur Wahrnehmung, Begriffsfindung und

⁹ Zu Nietzsches wie immer vielfältigen Urteilen über die Philosophie vgl. zuletzt Schärf 2008 zum frühen Nietzsche und Skowron 2009 zum mittleren Nietzsche.

Wertschätzung: „Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachzöhen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen“ (PHG 3, KSA 1, S. 816f.); während sich Wissenschaftler „auf alles Wißbare“ stürzten, bewiese sich ein Philosoph durch die „Bändigung des unumschränkten Erkenntnißtriebes“ und das „Auswählen“ der „wissenswürdigsten Dinge, der großen und wichtigen Erkenntnisse“, kurz: durch „eine Gesetzgebung der Größe“ (z.B.: PHG 3, KSA 1, S. 816f.; NL 1872–1873, 19[218], KSA 7, S. 488). Er setzt, wie Nietzsche es selbst an Schopenhauer erfahren hatte, Maßstäbe. Habe ein solcher Philosoph erst gesehen, „wie weit die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt haben“, sei es an ihm, „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen.“ (WB 3, KSA 1, S. 445) Seine besondere Wahrnehmung der Welt, seine Gesetzgebung der Größe und sein Wille zur Veränderung stellten den Philosophen für Nietzsche, wie schon für Platon, an die „Spitze der gesamten Wissenspyramide“ (MA I 6, KSA 2, S. 27),¹⁰ und nur ein solcher Philosoph schien ihm in einer Zeit des kulturellen Niedergangs eine Gegenbewegung zu einer neuen Erhöhung der Kultur einleiten zu können.

Auch nachdem er seine Hoffnungen auf Schopenhauers Philosophie und Richard Wagners Gesamtkunstwerk hatte fahren lassen, blieb er bei dieser „Aufgabe“,¹¹ richtete sie nun aber neu aus: auf die Orientierung der nun rasch zusammenwachsenden Weltgesellschaft, nach aktuellen Begriffen der Globalisierung. Im „Zeitalter der Vergleichung“, das Wissenschaft und Technik heraufgeführt hatten und in dem die „originalen Volks-Culturen“ kein „abgeschlossenes“ Dasein mehr fristeten, sondern nun unter „verschiedenen Weltbetrachtungen, Kulturen und Sitten“ gewählt werden konnte, fiel an die „grossen Geister des nächsten Jahrhunderts“ die „ungeheure Aufgabe“, „die Erde als Ganzes ökonomisch [zu] verwalten“, ihr Schicksal nicht mehr dem Zufall zu überlassen, sondern eine „bewusste Gesamttregierung“ zu schaffen und dafür „eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntniss der Bedingungen der Cultur,

10 Ulmer 1962 hat wie kein anderer gezeigt, wie von der „Gesetzgebung der Größe“ her Nietzsches Denken vom frühen bis zum späten Werk in systematischer Einheit gedacht werden kann, wie Nietzsche so zur „Aufgabe“ der Grundlegung einer neuen Kultur für eine neue Zeit fand und sich dadurch seinerseits als großer Philosoph erwies. Ulmer ging dabei allerdings noch von einer „Ontologie“ des Willens zur Macht aus, die erst im unvollendet gebliebenen gleichnamigen „Hauptwerk“ ihre angemessene Gestalt gefunden hätte.

11 Nietzsche hat von Anfang an der Philosophie und später sich selbst eine bestimmte „Aufgabe“ zugewiesen. Vgl. GT Vorwort, KSA 1, S. 24; GT 15, KSA 1, S. 99; DS 7, KSA 1, S. 195; HL 6, KSA 1, S. 287; SE 4, KSA 1, S. 375; SE 5, KSA 1, S. 382; SE 6, KSA 1, S. 384; usw. In JGB erscheint der Begriff „Aufgabe“ 28 Mal, dreimal davon gesperrt, darunter in JGB 203; der Aphorismus schließt mit ihm.

als wissenschaftlichen Maassstab für ökumenische Ziele“ zu erwerben (MA 23–25, KSA 2, S. 44f.).¹² Der bloße Vergleich orientiert nicht, und wird die Vergleichsmasse immer mehr erweitert, desorientiert er. Die Arbeit der Wissenschaften fordert also, wie es Nietzsche in seiner *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung* am Beispiel der Geschichtswissenschaft gezeigt hatte, neue Maßstäbe der Orientierung. Nietzsche nannte nun jedoch die Philosophen zunächst nicht mehr. Stattdessen warnte er vor „Tyranen des Geistes“, die glaubten, „alle Fragen mit Einer Antwort [] erledigen“ zu können wie ein „Räthsel“. (M 547, KSA 3, S. 317)

Auch seinen Zarathustra setzte er nicht als solchen Tyranen ein, sondern ließ ihn zuletzt die „höheren Menschen“ fragen: „wer soll der Erde Herr sein?“ (Za IV Nachtwandler, KSA 4, S. 399),¹³ und notierte für sich dazu, dies sei „der Refrain [s]einer praktischen Philosophie.“ (NL 1884, 25[247], KSA 11, S. 76) Er rechnete dabei, zu Recht, mit großen Zeiträumen, und schon deshalb konnte kein Einzelner die „Aufgabe“ bewältigen. In seinen Notaten ging er darum zum Plural „Herren der Erde“ über und stellte sich die berüchtigte Frage, wie „eine regierende Kaste zu züchten“ wäre. (vgl. NL 1884, 27[59], KSA 11, S. 289 mit NL 1885, 37[8], KSA 11, S. 582) Auch dabei dachte er jedoch nicht an eine abgeschlossene Gruppe oder einen Stand, sondern an Bedingungen, unter denen hinreichend viele Einzelne (dabei blieb er) Fähigkeiten heranbilden und weitergeben könnten, um der neuen Aufgabe einer Gesamtverwaltung der Erde standzuhalten.

Im Zentrum stand für ihn dabei die „Entwicklung der Willens-kraft“ (NL 1885, 35[9], KSA 11, S. 512), die Kraft, ohne Halt in letzten Gründen, die nun nicht mehr zur Verfügung standen und für ganz unterschiedliche Kulturen auch kaum mehr zur Verfügung stehen würden, und im vorerst „vollständigen Mangel an Principien“ Entscheidungen von größter Reichweite zu treffen (NL 1885, 35[9], KSA 11, S. 511f. und NL 1885, 35[47], KSA 11, S. 533). Da Philosophen damit noch am ehesten vertraut waren, richteten sich seine Erwartungen nun wieder auf sie, aber auf „zukünftige Philosophen“ (NL 1885, 40[12], KSA 11, S. 633). Er sprach nun auch wieder von „Gewaltmenschen“ und „Tyranen“, doch wiederum nicht von brutalen Schlächtern, die wir heute damit assoziieren, sondern von „philos. Gewaltmenschen u. Künstler-Tyranen“, die sich im Zug der „Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden“ und der Notwendigkeit, sie zu regieren, als neue „ungeheure, auf der härtesten Selbst-Gesetzgebung aufgebaute Aristokratien“ herausbilden sollten und sich „[Dank ihrem Übergewicht von Dauer

¹² Ulmer 1983 zeigt den Zusammenhang des Problems der Gesamtverwaltung der Erde mit dem des Nihilismus auf; er ist von den zuvor genannten Voraussetzungen nicht abhängig.

¹³ Nietzsche fügte überraschenderweise die Frage in Zarathustras Interpretation des Mitternachts-Lieds ein. Vgl. Stegmaier 2013.

Wollen, Wissen, Reichthum u. ~~Gebüts-Vornehmheit~~ Einfluß, des demokratischen Europas bedienen als ihres gefügigsten und beweglichsten Werkzeugs, um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen“, „um ‚am Menschen‘ {selbst} als Künstler zu gestalten“ (NL 1885–1886, 2[57], KSA 12, S. 87f.; siehe auch KGW IX/5, W I 8, S. 158). Eben diese Aufgabe, auch wenn wir sie so nicht formulieren würden, sehen wir zur Zeit anstehen und ihre Dringlichkeit wachsen.

3 Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse*

In *Jenseits von Gut und Böse* bleibt die Aufgabe, die Globalisierung zu meistern, im Hintergrund, kehrt jedoch in der Mitte des sechsten Hauptstücks wieder, als „Zwang zur grossen Politik“ im „Kampf um die Erd-Herrschaft“, auf den sich Europa im (damals) „nächste[n] Jahrhundert“ einstellen müsse (JGB 208, KSA 5, S. 140). Im Zug seiner umfassenden Metaphysik-, Moral- und Religionskritik bestimmt Nietzsche stattdessen die Aufgabe des Philosophen nun ganz vom Nihilismus her. Das Thema durchzieht das Aphorismen-Buch wie eine Naht, die nur manchmal sichtbar wird und es doch zusammenhält.¹⁴

Nietzsche sagt an keiner Stelle, was die „Philosophie der Zukunft“ enthalten wird, zu der *Jenseits von Gut und Böse* ein „Vorspiel“ sein soll; das überlässt er den Situationen der Zukunft.¹⁵ Erkennbar ist für ihn vorerst nicht mehr als eine,

14 Zur Interpretation von JGB im Ganzen vgl. van Tongeren 1999, Lampert 2001 (in engem Anschluss an Leo Strauss), Burnham 2007, Southwell 2009 und Acampora/Ansell-Pearson 2011. Alle vier Kommentare haben kaum Anstoß daran genommen, wie befremdlich Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie heute geworden sind, am wenigsten Lampert; Leo Strauss, dessen Satz „It is certainly not an overstatement to say that no one has ever spoken so greatly and so nobly of what a philosopher is as Nietzsche“ (Lampert 2001, S. 196) Lampert über seine Interpretation von JGB 211 setzte, machte ihm das Herrschaftsrecht der Philosophie ganz selbstverständlich. Southwell führte es unter den „Critical Themes“, die er nach seiner „Explanation and Summary of the Main Arguments“ durchgeht, nicht auf (vgl. Southwell 2009, S. 105ff. und S. 14ff.).

15 Vgl. zum Spektrum von Nietzsches Weisen, von „Zukunft“ zu sprechen, Müller Farguell 1998. Acampora/Ansell-Pearson suchen nach bestimmten Inhalten der „Philosophie der Zukunft“ und finden dann nur, dass die „eigentlichen“ Philosophen „anti-modern“ seien (Acampora/Ansell-Pearson 2011, S. 144). Nehamas 1988 suchte, aber fand keine durchgehende Argumentation in JGB und verfiel darum auf die (für ihn naheliegende) Interpretation, Nietzsche „erzähle“, was ihm eben so einfallt, ob es nun zusammenpasse oder nicht, und im sechsten Hauptstück erzähle er sich als den eigentlichen Philosophen (neben Sokrates) nicht *in* der Zukunft, sondern *für* die Zukunft. Das „Muss“ in „Muss es nicht solche Philosophen geben?“ am Ende von JGB 211 meine

wie er in der Vorrede schreibt, „prachtvolle Spannung des Geistes“, die der „Kampf gegen Plato“ und gegen sein Erbe im Christentum geschaffen habe, und die „Aufgabe“ ist darum zunächst „das Wachsein selbst“ (JGB Vorrede, KSA 5, S. 12). Diese Spannung als einen „Nothstand“ zu erfahren, der dann nötigt, aus ihm herauszukommen, hindert „die demokratische Aufklärung“. Indem sie „mit Hülfe der Pressfreiheit und des Zeitungslesens“ (JGB Vorrede, KSA 5, S.13) alles für alle verständlich und annehmbar zu machen sucht, nimmt sie den Problemen ihre Tiefe und Schärfe und entzieht denen, die sich ihnen aussetzen, das Gehör. So bleiben sie allein.

Im ersten Hauptstück „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ legt Nietzsche gezielt die Wertentscheidungen offen, die der Orientierung bisher scheinbaren Halt gegeben haben, insbesondere die für die Wissenschaften und die Philosophie bisher grundlegende Bevorzugung des Wahren vor dem Unwahren („Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?“ (JGB 1, KSA 5, S. 15); denn gerade „die falschesten Urtheile“ könnten ja „lebenfördernd“ sein (JGB 4, KSA 5, S. 18).¹⁶

Im zweiten Hauptstück „Der freie Geist“ erkundet Nietzsche gezielt Orientierungs-Alternativen. So könne man

- gegen den demokratischen Druck, Konsens herzustellen, Dissens, Diskrepanz, Provokation riskieren (vgl. JGB 25 und JGB 30),¹⁷

die Bestätigung der Gegenwart (es muss sie geben, denn ich, Nietzsche, bin es ja schon). Eigentlicher Philosoph zu sein heißt dann schlicht „to think unusual thoughts and promote uncommon values“; passen sie in einem Charakter (dem des Erzählers) zusammen, wirke er damit befehlend und gesetzgebend – für sein eigenes Leben (Nehamas 1988, S. 65). Lampert 2001, S. 198 f., nannte eine solche „typically American fiction“ im Blick auf Nietzsche „perfectly ridiculous“. Für ihn kehrte in den „Befehlende[n] und Gesetzgeber[n]“ (JGB 211, KSA 5, S. 145) jedoch einfach Platons Einstufung des Philosophen in seiner *Politeia* wieder (vgl. Lampert 2001, S. 196 f.) und er formulierte sie nun in militärischer Sprache: „Nietzsche is a recruiter who conscripts his volunteers.“ (Lampert 2001, S. 181) Aber nicht nur die von Platon den Philosophen zugeschriebene Weisheit war für Nietzsche Teil des Nihilismus, er misstraute der Weisheit von Philosophen überhaupt – sobald sie ihr vertrauen (vgl. u.v.a. FW 359, KSA 3, S. 605f. und dazu Stegmaier 2012, S. 181–191).

16 So erklärt Nietzsche den Titel des Aphorismen-Buchs: Wer „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“ könne, müsse „auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“ (JGB 4, KSA 5, S. 18)

17 „Geht lieber bei Seite! Flieht in's Verborgene!“ (JGB 25, KSA 5, S. 42) – „Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.“ (JGB 30, KSA 5, S. 48)

- Wahrheiten zunächst einmal als Irrtümer, Wahrscheinlichkeiten als Unwahrscheinlichkeiten betrachten¹⁸ und „gegen alles Denken selbst endlich Misstrauen [...] lernen“ (JGB 34, KSA 5, S. 52),
- die schöne Gelehrtentugend der „sanften feinen nachgebenden Gutartigkeit und Kunst des Leicht-nehmens“ zurückstellen, um sich durch „Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken, unabhängigen Geistes und Philosophen“ zu schaffen (JGB 39, KSA 5, S. 56f.),
- auf Veröffentlichungen für den – demokratischen – Buchmarkt verzichten (vgl. JGB 39), zum einen, um sich nicht an den Erwartungen der Öffentlichkeit zu orientieren, zum andern, um sich nicht vorzeitig selbst festzulegen,
- statt auf lehrbare Dogmen auf den Umgang mit Unterscheidungen setzen, bei dem es auf Größe, Tiefe und Feinheit ankommt:¹⁹ Größe im Mut, auch bisher fraglose, scheinbar unantastbare und vor allem die eigenen Wertscheidungen in Frage zu stellen, Tiefe im Unterlaufen von Unterscheidungen durch neue Unterscheidungen, Feinheit in der Unterscheidung von Unterscheidungen bis hin zu Nuancen des „Geschmacks“ (JGB 43, KSA 5, S. 60; vgl. Stegmaier 2012, S. 65).

„Eine neue Gattung von Philosophen“, die sich darauf verstünde, könne man „Versucher“ nennen. Sie wären „Philosophen der Zukunft“, nicht weil sie die Zukunft voraussagen könnten oder man sie für die Zukunft voraussagen könnte, sondern weil sie es in der Gegenwart mit neuen Orientierungen versuchen und damit vorerst unbekannt, ja unbemerkt bleiben. Doch auch der Name „Versucher“ sei „zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung“. Denn *glaubt* man, ein Versucher zu *sein*, setzt man schon wieder auf ein bekanntes *Sein* und straft sich Lügen (JGB 42, KSA 5, S. 59).²⁰ Eine erste Orientierung für

18 „Auf welchen Standpunkt der Philosophie man sich heute auch stellen mag: von jeder Stelle aus gesehen ist die Irrthümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann“ (JGB 34, KSA 5, S. 52). Vgl. dazu schon MA I 18: „Metaphysik handelt von den „Grundirrhümern der Menschen [], als wären es Grundwahrheiten.“ (MA I 18, KSA 2, S. 38f.)

19 „Zuletzt muss es so stehn, wie es steht und immer stand: die grossen Dinge bleiben für die Grossen übrig, die Abgründe für die Tiefen, die Zartheiten und Schauer für die Feinen, und, im Ganzen und Kurzen, alles Seltene für die Seltenen.“ (JGB 43, KSA 5, S. 60)

20 Zum vierfachen Sinn von „Versucher“ (JGB 42, KSA 5, S. 59) vgl. Lampert 2001, S. 95f. (experimenter, tempter, attempter, essayist/essayer). Acampora/Ansell-Pearson fügen die „new standard bearers of taste“ (Acampora/Ansell-Pearson 2011, S. 69f.) hinzu. – In JGB 205 zieht Nietzsche dann die Konsequenz, Versuche mit dem eigenen Leben, d.h. *sich* zum Experiment zu machen („der rechte Philosoph [...] risquirt sich beständig“; JGB 205, KSA 5, S. 133), als Philo-

solche „Philosophen der Zukunft“ könnten die ‚freien Geister‘ sein, die freilich „sehr freie Geister“ werden müssten, freiere, als man sie bisher gekannt hat (JGB 44, KSA 5, S. 60). Wenn es aber Notstände sind, die die Befreiung des Philosophierens von scheinbar vorgegebenem Halt erzwingen, kann ein Geist sie von einem bestimmten Punkt an nicht mehr wollen. Stattdessen müsse „die Gefährlichkeit seiner Lage erst in’s Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein ‚Geist‘ —) unter langem Druck und Zwang sich in’s Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden“ (JGB 44, KSA 5, S. 61). Seine Versuche, sich auf die völlige Haltlosigkeit der Orientierung einzulassen, dürften seinen Lebenswillen nicht lähmen, sondern müssten ihn bis zum Unbedingten steigern, bis dahin, dass er eben dazu leben will, des Nihilismus Herr zu werden (vgl. JGB 44, KSA 5, S. 61).²¹ Ein solcher Geist wäre dankbar für jede Not, die ihm Halt entzieht (JGB 44). Nur aus einem solchen „Zwang“ heraus kann er „in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt.“ (JGB 203, KSA 5, S. 126) Sein Zwang geht wieder von einem Zwang, dem Zwang der gegenwärtigen Situation, aus.

„Versucher“ dieser Art, die Knoten zu Zwängen knüpfen, könnten imstande sein, in der Situation des Nihilismus, der „schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls“ (JGB 203, KSA 5, S. 126), der Kontingenz aller Orientierung,²² zu „Befehlshabern“ und „Führern“ zu werden, indem sie der Orientierung von sich aus neuen Halt geben – für sich und andere.

Kehren wir nun zum Aphorismus JGB 203 zurück, dessen Anfang wir eingangs zitiert haben. Ich versuche ihn in fünf Schritten zu verdeutlichen:

(1.) Halt geben Ordnungen, die auf Dauer bestehen. Diese Dauer kann auch begrenzt sein, Ordnungen können Ordnungen auf Zeit sein. Räumt man, nach-

soph, wie Nietzsche es dann im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* empfiehlt, zum fröhlich verwegenen Versuchstier der menschlichen Orientierung zu werden. Vgl. Stegmaier 2012, S. 96.

21 Vgl. FW 285 und dazu Stegmaier 2012, S. 578–582. „Im höchsten Sinne“ gebraucht Nietzsche das Wort „Nihilismus“ laut Ulmer „für den Zustand des Menschen, der den Einblick in die Wurzel der ganzen bisherigen und zukünftigen Wertsetzung gewonnen hat und *daraus* die Möglichkeit und Kraft schöpft, neu und höhere Werte zu setzen.“ (Ulmer 1983, S. 67; Kursivierung WS)

22 Nimmt man wie Sommer an, Nietzsches Hoffnungen seien gewesen, alle „Kontingenz auszuschalten“ und „möglichst die Gesamtheit der (europäischen) Menschheit dem Diktat der Philosophie zu unterwerfen“, müsste man ihn tatsächlich unter „Pathologieverdacht“ stellen (Sommer 2007, S. 73). Der Pathologieverdacht, der in der Nietzsche-Forschung an vielen Stellen geäußert wurde, zieht jeweils eine Interpretationsgrenze. Aber es ist die Grenze des jeweiligen Interpretieren.

dem sie ihre scheinbar letzten metaphysischen Gründe verloren haben, ihre Kontingenz ein, kann man sehen, dass sie „abhängig von einem Menschenwillen“ (JGB 203, KSA 5, S. 126), von menschlichen Entscheidungen sind.

(2.) Ordnungen halten sich, wenn die meisten sich in sie einfügen. Einfügung erfordert Disziplin, Disziplin Erziehung, in Nietzsches Sprache „Zucht und Züchtung“ (JGB 203, KSA 5, S. 126) (die also keine oder nicht in erster Linie eine biologische ist, wie die Nationalsozialisten sie organisieren wollten). Diszipliniert eingehaltene Ordnungen garantieren gemeinsame Orientierungen, man kann sich aufeinander verlassen, sich aneinander orientieren. Wenn aber alle sich aneinander orientieren, können sich alle zusammen auch desorientieren, sie werden, so Nietzsche zuvor in JGB 199, zu „Menschenheerden“ (JGB 199, KSA 5, S. 119).

(3.) Um dies überdeutlich zu machen, gebraucht er die Unterscheidung Gehorchen/Befehlen (vgl. Wotling 2010). Er erläutert sie soziologisch: Gehorsam sei, aus den genannten Gründen, „bisher am besten und längsten unter Menschen geübt und gezüchtet worden“, und dadurch sei zugleich ein „Bedürfniss“ nach „Befehlenden“ entstanden, „Eltern, Lehrer, Gesetze, Standesvorurtheile, öffentliche Meinungen“. (JGB 199, KSA 5, S. 119) Wer in einer Situation ohne Orientierung ist und sie von einem andern erhält, nimmt sie alternativlos an, das heißt wie einen Befehl, und wer anderen in Notsituationen Orientierung geben kann, wird für sie zum ‚Führer‘. Er hat dann Macht über sie, eine Macht, die aus seiner – in dieser Situation – überlegenen Orientierung kommt, und diese Macht wird von denen, die Orientierung brauchen, nicht als böse betrachtet, sondern als hilfreich und gut geschätzt. Sie verlassen sich auf sie, um nicht verloren zu sein, aber nur so lange, bis sie sich wieder selbst orientieren können.²³

(4.) Vorerst ist nicht abzusehen, was die Einsicht in den Nihilismus auslösen wird. Klar ist nur, dass das bloße Sich-aneinander-Halten dann nicht ausreichen wird. Nietzsches Sorge und Not ist darum, dass am Ende „die Befehlshaber und Unabhängigen“ „fehlen“ (JGB 199, KSA 5, S. 119), dass sie „ausbleiben oder missrathen und entarten“ (JGB 203, KSA 5, S. 127), ihre Macht missbrauchen könnten. Denn gerade demokratische Gesellschaften, die Macht

²³ MA I 164 hatte Nietzsche „Gefahr und Gewinn im Cultus des Genius“ abgewogen und vor dem „Aberglauben vom Genie“ gewarnt. Darin floss auch das Argument ein, dass „für die Gläubigen selber ein Nutzen herauskomme, insofern diese durch ihre unbedingte Unterordnung unter die grossen Geister, ihrem eigenen Geiste für die Zeit der Entwicklung die beste Disciplin und Schule verschaffen.“ (MA I 164, KSA 2, S.154; Kursivierung WS)

überhaupt als böse verdächtigen,²⁴ brauchen Führung, haben aber kaum mehr Maßstäbe für sie.²⁵

(5.) Sie brauchen jedoch nicht *einen* Führer für alle Belange, sondern ganz unterschiedliche Führungspersönlichkeiten („leaders“, wie man im Englischen noch sagen kann) für ganz unterschiedliche Belange und auch sie nur auf Zeit. Nietzsche hat von „Führern“ im Plural gesprochen, er bestand von Anfang an auf den Wettbewerb unter Führungspersönlichkeiten (CV 5, KSA 1, S. 783–796, bes. S. 789), und gerade die Demokratie organisiert einen Wettbewerb unter Führungspersönlichkeiten.²⁶

Aber warum sollten diese Führer oder Führungspersönlichkeiten Philosophen sein? Man kann im Sinn Nietzsches hier denselben Schluss ziehen, den er für seinen Zarathustra gezogen hat:²⁷ Wenn die Philosophie seit Platon über Jahrtausende hinweg den Nihilismus verdeckt hat, muss sie ihn auch aufdecken und „den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingen“ (JGB 203, KSA 5, S. 126) können. Instandsetzen könnte sie dazu aber nur eine überlegene Orientierung. Sie müsste (1.) den größeren Überblick haben, (2.) zum Handeln befähigen und (3.) zur Selbstkritik fähig sein. So könnte sie im Nihilismus auch anderen Orientierung geben – soweit sie das wollen.

Eben das zeigt Nietzsche im sechsten Hauptstück „wir Gelehrten“, also ausgehend von den Gelehrten oder Wissenschaftlern, wie er selbst auch einer gewesen war.²⁸ Er setzt bei der „Rangverschiebung“ [] zwischen Wissenschaft

24 Vgl. Burckhardt 1982, S. 239 und S. 260. Zu den historischen Kontexten von Burckhardts Satz, eigentlich eines Zitats von Friedrich Christoph Schlosser, siehe Gerhardt 1996, S. 71–76 und S. 104–111. – Macht erwecke, so Nietzsche in JGB 199, in „Befehlenden“ inzwischen ein so „schlechtes Gewissen“, dass sie „sich selbst erst eine Täuschung vor[]machen, um befehlen zu können: nämlich als ob auch sie nur gehorchten“, und sich „als Ausfühler älterer oder höherer Befehle gebärden (der Vorfahren, der Verfassung, des Rechts, der Gesetze oder gar Gottes) oder selbst von der Heerden-Denkweise her sich Heerden-Maximen borgen, zum Beispiel als ‚erste Diener ihres Volks‘ oder als ‚Werkzeuge des gemeinen Wohls‘.“ (JGB 199, KSA 5, S. 119f.) Siehe dazu Bobbio 2008, S. 283f.

25 Dieser Gesichtspunkt müsse, so schon Ulmer, „unbedingt bewahrt werden“: „Denn immer mehr wird es spürbar, daß es an Menschen fehlt, die imstande sind, die heutige Gesellschaft zu führen und der Weltlage gerecht zu werden.“ (Ulmer 1962, S. 72)

26 Die jüngste anglo-amerikanische Nietzsche-Forschung hat Nietzsche hier, in einem lebhaften Meinungsstreit, viel abgewinnen können. Vgl. den mehrfach zitierten repräsentativen Band Siemens/Roodt 2008.

27 „Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt.“ (EH Schicksal 3, KSA 6, S. 367)

28 Lampert hält den Titel für ironisch (vgl. Lampert 2001, S. 178 und S. 180), Acampora/Ansell-Pearson nennen ihn „intriguing“ (Acampora/Ansell-Pearson 2011, S. 132): Nietzsche spreche aus seiner eigenen Erfahrung als Gelehrter heraus.

und Philosophie“ (JGB 204, KSA 5, S. 129) an, die zu seiner Zeit eintrat und bis heute anhält. Nur mit Hilfe der Wissenschaften könne „der Philosoph“ einen „Überblick“ (JGB 205, KSA 5, S. 132) über die Situation seiner Zeit gewinnen. Aber eben über der Einarbeitung in die Wissenschaften könne er ihn auch verlieren und nicht mehr zu einem „Gesamt-Werthurtheil“ kommen (JGB 205, KSA 5, S. 132).²⁹ Seine Orientierung wird erst überlegen, wenn es ihm gelingt, die Wissenschaften als „Werkzeuge“ eben zur Klärung der Bedingungen der Orientierung zu nutzen (vgl. Jaspers 1932). Mit der „Entselbstung und Entpersönlichung“, die die Wissenschaft voraussetzt, der „Selbstlosigkeit“ im Dienst der Wahrheit (JGB 207, KSA 5, S.135; vgl. FW 345), die zur Moral des „wissenschaftlichen Menschen und idealen Gelehrten“ (JGB 205, KSA 5, S. 133) geworden ist, bieten sie sich selbst dazu an. Mit geradezu brutaler Drastik setzt Nietzsche dem Wissenschaftler als „sublimster Art des Sklaven“ den Philosophen als „cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur“ (JGB 207, KSA 5, S. 136) entgegen.³⁰

Das ist eine „Werthschätzung“ (JGB 2, KSA 5, S. 16), die Umkehrung des Wertgegensatzes seiner Zeit. Aber Nietzsche belässt es nicht bei der Entgegensetzung, er gradualisiert sie. Er unterscheidet im Übergang von den Wissenschaftlern zu den „eigentlichen Philosophen“ (JGB 211, KSA 5, S. 145) vier Typen und Stufen von Orientierenden:

(1.) die schwachen Skeptiker, die bereit sind, alle Werte in Frage zu stellen, ohne zu neuen Wertentscheidungen fähig zu sein – Nietzsche stellt die Diagnose „Willenslähmung“ (JGB 208, KSA 5, S. 138);

(2.) die starke „Skepsis der verwegenen Männlichkeit“, die bei aller Einsicht in die letzte Haltlosigkeit der Urteile urteils-, entscheidungs- und handlungsfähig

29 „Der Umfang und der Thurbau der Wissenschaften ist in's Ungeheure gewachsen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Philosoph schon als Lernender müde wird oder sich irgendwo festhalten und ‚spezialisiren‘ lässt: so dass er gar nicht mehr auf seine Höhe, nämlich zum Überblick, Umblick, Niederblick kommt.“ (JGB 205, KSA 5, S. 132)

30 In WS 171 hatte er noch zurückhaltender formuliert. Dort schrieb er: „Die eigentlich tüchtigen und erfolgreichen Gelehrten könnte man insgesamt als ‚Angestellte‘ bezeichnen.“ (WS 171, KSA 2, S. 624f.) Sie sind „um der Wissenschaft willen da: aber es giebt seltene, selten gelingende und völlig ausreifende Naturen, ‚um derentwillen die Wissenschaft da ist‘ – wenigstens scheint es ihnen selber so –: oft unangenehme, oft eingebildete, oft querköpfige, fast immer aber bis zu einem Grade zauberhafte Menschen. Sie [...] bedienen sich dessen, was von Jenen erarbeitet und sichergestellt worden ist, in einer gewissen fürstenthafte Gelassenheit und mit geringem und seltenem Lobe: gleichsam als ob Jene einer niedrigeren Gattung von Wesen angehörten.“ (WS 171, KSA 2, S. 625) Und dann formuliert er – schon hier – den Gegensatz des „Arbeiters des Geistes“ und des „Philosophen“ (WS 171, KSA 2, S. 626).

bleibt – Friedrich der Große habe sie vor-, die „grossen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker“ hätten sie nachgelebt (JGB 209, KSA 5, S. 141);

(3.) die „Kritiker“ unter den Philosophen, die für ihre Kritik schon „Werthmaasse“ voraussetzen und nach ihnen auch methodische Selbstkritik üben (JGB 210, KSA 5, S. 142f.) – hier nennt Nietzsche das „edle[] Muster Kant's und Hegel's“ (JGB 211, KSA 5, S. 144);³¹ und schließlich

(4.) die höchste Stufe derer, die selbst Wertmaße *setzen*, Orientierung *geben*, der „eigentlichen Philosophen“ (JGB 211, KSA 5, S. 145).³²

All dies können, wie die Beispiele zeigen, unterschiedliche Personen, werden aber mehr noch, wie Nietzsche hinzusetzt, „Stufen“ der „Erziehung“ des „wirklichen Philosophen“ (JGB 211, KSA 5, S. 144) sein, die, wie in Nietzsches eigenem Fall, vor allem eine Selbsterziehung sein wird.³³ Der eine wird auf einer früheren, der andere auf einer späteren Stufe „stehen bleiben“ (JGB 211, KSA 5, S. 144)

31 Vgl. schon SE 7, KSA 1, S. 409f.: „Ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden; denn selbst Kant vermochte es nicht, sondern blieb bis zum Ende trotz dem angeborenem Drange seines Genius in einem gleichsam verpuppten Zustande. Wer da glaubt, dass ich mit diesem Worte Kanten Unrecht thue, weiss nicht, was ein Philosoph ist, nämlich nicht nur ein grosser Denker, sondern auch ein wirklicher Mensch; und wann wäre je aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden? Wer zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen, Vergangenheiten, Bücher treten lässt, wer also, im weitesten Sinne, zur Historie geboren ist, wird die Dinge nie zum ersten Male sehen und nie selber ein solches erstmalig gesehenes Ding sein; beides gehört aber bei einem Philosophen in einander, weil er die meiste Belehrung aus sich nehmen muss und weil er sich selbst als Abbild und Abbreviatur der ganzen Welt dient.“

32 Vgl. zum Sinn des „Gebens“ FW 301 aus dem IV. Buch der FW von 1882. Nietzsche geht hier weiterhin davon aus, dass „[d]ie hohen Menschen [...] sich von den niederen dadurch [unterscheiden], dass sie unsäglich mehr sehen und hören und denkend sehen und hören“ (FW 301, KSA 3, S. 539). Sie würden so, ohne es recht zu merken, zu den „eigentliche[n] Dichter[n] und Fortdichter [n] des Lebens“, „die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspectives, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen.“ Die „Dichtung“ werde dann „fortwährend von den sogenannten practischen Menschen [...] eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt.“ So entstehe erst „die Welt, die den Menschen Etwas angeht“, und jene mehr Sehenden, Hörenden, Denkenden seien die „Gebenden und Schenkenden“ (FW 301, KSA 3, S. 542). Das Geben kann ganz ungewollt sein, der Wille zur Macht darin dem „Gebenden“, „Schenkenden“, „Schaffenden“ selbst verborgen bleiben, die neue Orientierung erst in einem viel späteren Rückblick als solche erkannt und dann jemandem zugeschrieben werden.

33 Nietzsche spricht erkennbar von sich selbst, führt die ‚Arbeiten‘ an, mit denen er sich vor allem in seinen früheren Aphorismen-Büchern befasst hat: „er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Rätthselrath und Moralist und Seher und ‚freier Geist‘ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können.“ (JGB 211, KSA 5, S. 144)

müssen. Auch die „eigentlichen Philosophen“ (JGB 211, KSA 5, S. 145) müssen also philosophische Arbeit leisten. Arbeit folgt einem vorgegebenen Programm, das abgearbeitet wird, ohne dass es in Frage gestellt würde, gehorcht in Nietzsches Worten also „Befehlen“. Sie setzt voraus, dass solche Befehlsprogramme geschaffen werden.³⁴ Wer aber brauchbare Programme schaffen will, muss auch nach ihnen arbeiten können, wer die Orientierung ausrichten will, muss auch ihre Bedingungen kennen.

Danach bestimmt sich die „Größe“ der „Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie“ (JGB 204, KSA 5, S. 131). In *Jenseits von Gut und Böse* noch weniger deutlich, gibt Nietzsche ‚groß‘ im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (vgl. Stegmaier 2012, S. 169–171) über den (1.) quantitativen (mehr als anderes) und den (2.) qualitativen (bedeutsamer als anderes) hinaus einen (3.) dialektischen Sinn: Danach ist groß, was seinen Gegensatz einbeziehen und sich durch ihn steigern kann. So wird die „grosse Gesundheit“ robuster durch Krankheiten, die sie übersteht, gewinnt der „grosse Ernst“ des Philosophierens neue Orientierungsalternativen durch die Fröhlichkeit, die die Wissenschaft ausschließt (FW 382, KSA 3, S. 635f.), entscheidet die „grosse Entscheidung“ auch noch über die Maßstäbe der Entscheidung und macht dadurch „den Willen wieder frei“ (GM II 24, KSA 5, S. 336) usw. So steigert nach Nietzsche die Philosophie ihren Rang, indem sie die Wissenschaften, die ihren Vorrang bestreiten, zu ihrem ‚Werkzeug‘ macht, und wird groß.³⁵

Mit dem Begriff „Gesetzgeber“ in JGB 211 geht Nietzsche von der soldatischen zur Rechtssprache über: Wird ein Befehl Einzelnen von Einzelnen für einzelne Handlungen gegeben, so ein Gesetz einer Gesellschaft im Ganzen von

34 Vgl. NL 1885, 34[195], KSA 11, S. 486f. („Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen die Begriffe nicht mehr sich nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst machen, schaffen, hinstellen und zu ihnen überreden“), und NL 1887, 9[48], KSA 12, S. 359 („das Feststellen zwischen ‚wahr‘ und ‚unwahr‘, das Feststellen überhaupt von Thatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen Setzen, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen, wie es im Wesen der Philosophie liegt. **Einen Sinn hineinlegen** — diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt daß kein Sinn darinliegt“), aber auch M 552 („wir haben zu allem wesentlichen Vollbringen kein anderes Verhältniss, als das der Schwangerschaft und sollten das anmaassliche Reden von ‚Wollen‘ und ‚Schaffen‘ in den Wind blasen!“; M 552, KSA 3, S. 322f.)

35 In JGB 213 spricht Nietzsche in diesem Zusammenhang von „grossen Verantwortungen“ und „grosse[r] Gerechtigkeit“ (JGB 213, KSA 5, S. 149). In einer Vorstufe zu JGB 211 nennt Nietzsche als Beispiele für „Gesetzgeber der Zukunft“ (NL 1884, 26[407], KSA 11, S. 258). Platon und Mohammed – die jedoch noch ein An-sich voraussetzten, das nur zu entdecken sei, bzw. einen Gott, der sich offenbare. Die neuen „Gesetzgeber“ müssen dagegen auf eigene Verantwortung handeln – und dabei wiederum Gesetze für eine solche Verantwortung geben.

einer dazu berechtigten Instanz für allgemeine Handlungsweisen. Ein Befehl ordnet an, ein Gesetz legitimiert. Philosophie würde also dort Gesetz, wo sie als dazu berechnete Instanz allgemeine Handlungsweisen legitimiert, und darüber hinaus im Einzelnen befehlen. Welche „Gesetze“ könnte sie „geben“ oder „schaffen“? Ein juridisches Grundgesetz, als Verfassung der Gesellschaft? Eine Legitimation eines solchen Grundgesetzes oder bestimmter positiver Gesetze? Ein moralisches Gesetz im Sinn Kants oder eine moralische Legitimierung von Gesetzen? Oder, über Recht und Moral hinaus, eine Grundverfassung der menschlichen Orientierung überhaupt? Das Letzte schien Nietzsche am nächsten zu liegen: ein Halt in der Haltlosigkeit, so dass man, ohne sie zu verdecken, aus eigener Kraft mit ihr leben kann. Aber was würde die Philosophie dazu berechnen, zur Instanz der Legitimierung legitimieren? Zum Abschluss des sechsten Hauptstücks spricht Nietzsche vom „Recht auf Philosophie — das Wort im grossen Sinne genommen“. Er begründet dieses Recht dort mit der „Züchtung“ „des Philosophen“ durch „viele Geschlechter“ hindurch (JGB 213, KSA 5, S. 148). Wenn auch diese Züchtung nicht biologisch gemeint ist,³⁶ was für ein Recht ist das dann?³⁷

4 Das Recht der Philosophie in der Gegenwart

Nietzsche hat den höchsten Anspruch an die Philosophie seit den alten Griechen gestellt und ihn erneut mit dem höchsten Pathos verbunden. Der Anspruch gipfelt darin, dass Philosophie allem übrigen seinen Sinn gebe oder seine Funktion zuweise, ohne Funktion von etwas anderem zu sein.³⁸ Seit dem Tod Heideggers,

36 Vgl. JGB 213 („Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben; jede seiner Tugenden muss einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein“; JGB 213, KSA 5, S. 148) mit NL 1881, 15[17], KSA 9, S. 642 („In dem, was Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte.“). Danach geht es nicht um biologische oder anthropologische Vorgaben.

37 Nach Lampert liegt es in der Natur („nature“; Lampert 2001, S. 206). Acampora/Ansell-Pearson 2011, S. 145, haben das zu Recht bestritten, Nietzsche hat kein Naturrecht akzeptiert. Sie fragen jedoch ihrerseits nicht, woher dieses Recht kommen soll, was Philosophen zu diesem Recht berechnigt.

38 Vgl. Nietzsches Charakteristik einer „guten und gesunden Aristokratie“ in JGB 258: „Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich nicht als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, — dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an

der noch einmal auf den Vorrang der Philosophie vor den Wissenschaften pochte („Die Wissenschaft denkt nicht“; Heidegger 1954, S. 4), hat man ihren Anspruch und ihr Pathos von Generation zu Generation zurückgenommen, sich zugleich aber auch immer weniger vom Problem des Nihilismus beunruhigen lassen.³⁹

dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag“ (JGB 258, KSA 5, S. 206f.). Darin ist leicht das Verhältnis wiederzuerkennen, in das Nietzsche die Philosophie zu den Wissenschaften setzt.

39 Sloterdijk 2008 hat Heidegger auch noch in das traditionelle Projekt einer ‚Menschenzüchtung‘ in der europäischen Philosophie einbezogen – als letzten. – Rorty 2008, der sich wie kaum jemand sonst die Aufgabe der Philosophie als solche zum Lebensthema machte, plädierte im Kapitel „Größe, Tiefe und Endlichkeit“ (Rorty 2008, S. 133–159) ausdrücklich dafür, die Philosophie solle auf alle Größe in universalistischen Ansprüchen, die sie in eine unhaltbare „geistige Höhe“ treibe, und romantische „tiefste Tiefen der menschlichen Seele“ verzichten (Rorty 2008, S. 144), stattdessen auf pragmatistischem Boden bleiben – und die Demokratie fördern. Man müsse solche „Reklamesprüche und PR-Maschen“ (Rorty 2008, S. 157) und überhaupt die Idee fahren lassen, „es gebe eine besondere Tätigkeit namens ‚Philosophieren‘“, die in der Kultur eine spezifische Rolle spielt (Rorty 2008, S. 155). Soweit sie eine Rolle gespielt hätte, sei sie ein „Übergangsgenre“ zwischen Religion und Literatur gewesen, an der sich Intellektuelle inzwischen orientierten (Rorty 2008, S. 160–185). Und Nietzsche sei einer von denen gewesen, die gegen den Platonismus und sein Dogma einer universalen Vernunft und gegen die (nicht näher umschriebene) „romantische Revolte“ dagegen (Rorty 2008, S. 153) angetreten, freilich noch in einem Anti-Platonismus steckengeblieben sei. So kann ihn Rorty als Bundesgenossen seiner eigenen Vorbilder, der amerikanischen Pragmatisten und der pragmatistischen Revisionisten der Analytischen Philosophie in Anspruch nehmen. Er habe die weltentwerfende Dichtung der wahrheitsfixierten Philosophie vorgeordnet und damit gegenüber Platon immerhin „das bessere Gedicht geschrieben“ (Rorty 2008, S. 207). Aber Rorty übergeht nicht nur Nietzsches Pathos; Nietzsche seinerseits wäre der alle Höhen und Tiefen zurücklassende Boden des Pragmatismus, auf den Rorty das Philosophieren bringen wollte, nicht mehr gangbar erschienen. Wenn er in einem Notat von 1884 schrieb: „Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft“, mochte das Rortys Pragmatismus noch entgegenkommen. Aber er fuhr dann fort: „Es ist Alles glatt und gefährlich auf unsrer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen Alle den warmen unheimlichen Athem des Thauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald Niemand mehr gehen können.“ (NL 1884, 25[9], KSA 11, S. 12; zu Nietzsches Tauwind-Metapher vgl. Stegmaier 2012, S. 546–551) Der Nihilismus, von dem Rorty nicht spricht und der doch auch hinter seinem Relativismus und Polytheismus steht, schien Nietzsche *mehr* Philosophie mit höheren Höhen und tieferen Tiefen, nicht *weniger* zu erfordern, auch wenn er nicht mit ihr in einer „erlösenden Wahrheit“ zum Abschluss kommen wollte (Rorty 2008, S. 161). Und Rorty glaubte noch an erlösende Argumente, die jedem gleichermaßen plausibel zu machen seien (vgl. Rorty 2008, S. 182), Nietzsche nicht. Habermas, der Rorty gut kannte, beschrieb auch ihn als „von einem gewissen Pathos geprägt, denn die Deflationierung erhabener Begriffe und das Understatement können durchaus ihr eigenes Pathos haben“, und von einem Glauben oder einer Hoffnung, die er selbst mit ihm – und Nietzsche teilte: „Fundamentale Weltansichten strukturieren Lebensformen.“ (Habermas 2011, S. 28f.)

Niemand, der heute ernstgenommen werden will, will die Menschheit höherzüchten, jedenfalls nicht durch Philosophie, und niemand scheint auf Philosophen als „Befehlende“ und „Gesetzgeber“ zu warten. Stattdessen will man die Philosophie möglichst verwissenschaftlichen, sie auf Funktionen der Analyse und Begründung beschränken. Die „Aufgabe“, die Nietzsche der Philosophie zuschrieb, scheint hoffnungslos überholt. Kann man, muss man Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie in der Gegenwart also abschreiben?

Vielleicht doch nicht. Zunächst hat Nietzsche seinen pathetischen Ernst in der Sache bewusst durch Leichtigkeit in der schriftstellerischen Form gebrochen. Der fröhliche Grundton, auf den er seine Aphorismen-Bücher einstimme, schlägt auf die Sache durch: in immer neuen Überraschungen seines Denkens, in seiner Bereitschaft, eigene Unterscheidungen wieder in Frage zu stellen, in seiner Kunst der Perspektivierung, in seiner Selbstdistanz und Selbstironie. So kann der Leser und vielleicht noch mehr die Leserin Nietzsches Pathos als solches beobachten, ohne es teilen zu müssen.⁴⁰ Nietzsche führt seine Ansprüche an die Philosophie als *seine* Ansprüche vor, und erhebt sie auch nicht für sich selbst, jedenfalls noch nicht in *Jenseits von Gut und Böse* und in der *Fröhlichen Wissenschaft*. Aber mit welchem Recht erhebt er sie dann – für die Philosophie?

Zum „Recht auf Philosophie“ (*Du droit à la philosophie*) hat Jacques Derrida einige interessante Hinweise gegeben, anlässlich der Frage, welchen Ort Institutionen philosophischer Forschung und Lehre im Staat haben oder haben sollten (vgl. Derrida 2003[1990]). Derrida hat bekanntlich eng an Nietzsche angeschlossen, ihn aber gerade in diesem Punkt auffällig gemieden. Stattdessen hat er sich hier vorrangig mit Kant und Hegel, zuweilen auch mit Heidegger auseinandergesetzt. Selbst ihm scheint Nietzsche mit seinen übergroßen Ansprüchen an die Philosophie nicht geheuer gewesen zu sein. Und doch kam er ihm auch hier sehr nahe. Er arbeitete heraus, wie Kant für die *Kritik der reinen Vernunft* einen letztinstanzlichen Gerichtshof (*tribunal de dernière instance*) einsetzte, an dem die Vernunft alleine Richterin, also auch Richterin ihrer selbst sein sollte, und zugleich die Leser des gleichnamigen Buchs zu Richtern dieser Einsetzung bestellte (vgl. Kant, KrV, Vorrede A XXI), zu Richtern also des Autors Kant, in dem de facto jenes Tribunal bestand.

Nietzsche blieb in genau diesem Rahmen. Philosophie, hatte er am Ende seines *Schopenhauer als Erzieher* geschrieben, müsse gänzlich unabhängig von staatlichen Institutionen sein, sie stelle selbst ein „höheres Tribunal“ dar, und dieses Tribunal bestehe nun aus einem Einzigem, Schopenhauer, „als dem Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur“ (SE 8, KSA 1, S. 425). Nietzsche legiti-

40 Ähnliches kennen wir von Heidegger nicht.

mierte Schopenhauer darin, Richter alles übrigen zu sein, und ein Philosoph wie Kant, der die Funktion der Philosophie so genau, so redlich und so bescheiden wie kein anderer beschränkt hat (auf Kritik), autorisiert sich selbst als höchsten Gerichtshof der Vernunft, nimmt oder gibt sich, so Derrida, das „Privileg“, allem übrigen seine Ordnung oder seinen Sinn oder seine Funktion zu geben, ein Privileg, das Derrida nun seinerseits nutzen will, um neue, vom Staat zu tragende Institutionen der Philosophie zu legitimieren. Philosophie ist danach nicht auf Wissenschaft zu beschränken. Philosophen müssen zu solchen Autorisierungen, Privilegierungen und Legitimierungen auch nicht das Fach Philosophie als Disziplin studiert haben, in ihrem Philosophieren nicht durch eine Universität diszipliniert worden sein, sie müssen nicht einmal ‚wissenschaftlich‘ philosophieren, sich jedenfalls nicht ihre Standards von einer Wissenschaft vorgeben lassen – Nietzsche war kein Philosoph vom Fach, Wittgenstein auch nicht usw. Auch ihre Aufgaben, Themen, Inhalte lassen sich Philosophen nicht vorgeben oder vorschreiben; sie legen sie selbst fest, auch wenn sie wissen, dass vieles andere (persönliche Interessen, Institutionen, Kulturen, Epochen usw.) dabei mitspielen kann.

Wenn nun im Wettbewerb der Philosophen und Philosophinnen jeder die Aufgaben, Themen, Inhalte der Philosophie auf seine Weise bestimmen kann, hat die Philosophie als solche nicht schon eine Aufgabe, ein Thema, einen Inhalt an sich, und in der Tat kann jede Philosophin, jeder Philosoph die Aufgabe, die andere der Philosophie, *ihrer* Philosophie, gestellt haben, in Frage stellen, so wie die Philosophie stets auch ihre eigenen Voraussetzungen in Frage stellen, sich selbst zum Problem machen konnte. Jede Philosophin, jeder Philosoph kann darin (mehr oder weniger) neu sein, dass sie, dass er die Philosophie neu versteht. Wenn aber die Philosophie auf einen essentialistischen, metaphysischen Begriff auch von sich selbst verzichtet, was bleibt dann anderes, um sie zu unterscheiden, als ihr Pathos, das Pathos ihrer Selbstprivilegierung? Denn bestritte man das Recht, das sie sich selbst gibt, bestritte man es wiederum aus diesem Recht.

Nietzsche hat das Pathos seines Philosophierens in eindringlichen Bildern beschrieben und beansprucht, dass diese Beschreibung schon seine Definition sei:

Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge; die grossen Probleme nahe zum Greifen; die Welt wie von einem Berge aus überblickt. — Ich definirte eben das philosophische Pathos. (WA 1, KSA 6, S. 14)

In der Formel vom „Pathos der Distanz“ (JGB 257, KSA 5, S. 205) hat er „Pathos“ auch als Begriff gebraucht, eben im Zusammenhang mit der „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“, die durch ein neues Bewusstsein der „Rangordnung“ unter den Menschen – und unter den Philosophen – denkbar werde. In dieser Rang-

ordnung hätten unterschiedliche Ränge auch unterschiedliche Begriffe von sich und der Rangordnung im Ganzen; die „Distanz“ liegt eben darin, dass sie keine gemeinsamen Begriffe für sich und füreinander und für ihre Rangordnung haben. „Pathos“ ist Nietzsches Begriff dafür, dass alle Begriffe, wenn man ihnen philosophisch nachgeht, im Unbegreiflichen enden müssen, für das zuletzt Unbegreifliche am Begriff, das ihn nicht zunichte macht, sondern ihn im Gegenteil auch dann noch hält, wenn seine Bedeutung fraglich wird. Zuletzt, in *Ecce homo*, hat Nietzsche sein Philosophieren die „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ genannt und sich ausdrücklich „das Recht“ genommen, es so „zu verstehn“ (EH GT 3, KSA 6, S. 312). Das ‚Dionysische‘ wiederum ist ein anderer Begriff für die Fraglichkeit und Entscheidbarkeit aller Wertunterscheidungen in der Unterscheidung von Begriffen oder kurz: für den Nihilismus. Dass die Philosophie von ihm weiß, dass sie ihn über Jahrtausende verdeckt und nun für die Zukunft aufgedeckt hat, dass sie mit Begriffen, die der Orientierung Halt geben, im Bewusstsein ihrer Fraglichkeit, Entscheidbarkeit und Unbegreiflichkeit dieser Entscheidbarkeit, also ihrer Haltlosigkeit, arbeitet, dass sie dennoch mit ihnen arbeiten *kann*, darin liegt ihr Privileg.

Rechtfertigt das die Rede von „Befehlenden“ und „Gesetzgebern“? In ihrem Pathos nimmt oder gibt sich Philosophie das Privileg, Fragen zu stellen, die sie nicht beantworten kann, sei es nur vorläufig nicht oder weil sie zeigen kann, dass sie gar nicht beantwortet werden können. Weil man aber jede Antwort wieder hinterfragen kann, endet nicht nur alle Philosophie, sondern auch alle Wissenschaft irgendwo in Fragen ohne Antwort, und wenn eine Wissenschaft an diesen Punkt kommt, sagt man, es werde ‚philosophisch‘. Die Philosophie hat generell darauf bestanden und die Wissenschaftsgeschichte hat detailliert gezeigt, dass auch Theorien und Methoden, Legitimierungsinstanzen und Legitimierungsstrategien entscheidbar sind. Ist hier einmal, so oder so, entschieden, wird die jeweilige Entscheidung, die jeweilige Entschiedenheit zum Gesetz, nach dem eine Wissenschaft bis auf weiteres arbeitet. Hat sie solche Entscheidungen fraglos von andern übernommen, wirken sie wie Befehle, hat sie sie selbst getroffen, wie Selbstverpflichtungen und als solche ebenfalls wie Befehle. Wenn, wie Nietzsche betont hat, der „Wille zum System“, zu einem Theorieaufbau, der vorgibt, auf ein vorgegebenes Prinzip begründet zu sein, einen „Mangel an Rechtschaffenheit“ beweist (GD Sprüche 26, KSA 6, S. 63), dann ist das Prinzip, das bleibt, der Wille zur Entscheidung über die Prinzipien aus eigener Verantwortung. Es ist das Pathos der eigenen Entscheidung, und die Wissenschaften, auch und gerade die Physik (mit Heisenberg) und die Mathematik (mit Gödel), sind sich im 20. Jahrhundert der Notwendigkeit solcher prinzipieller Entscheidungen deutlich bewusst geworden. Wird sie zum ‚Gesetz‘, ist sie zum Gesetz geworden, ist die Philosophie, die es erkannt oder geschaffen hat, zum „Gesetzgeber“ geworden,

ob das nun bemerkt und anerkannt wurde oder nicht.⁴¹ Den wie immer bekannten oder verborgenen „Gesetzgebern“ dieser Art bleibt zuletzt „das stolze Wissen um das Privilegium der Verantwortlichkeit“ (GM II 2, KSA 5, S. 293) – auch diese Formel aus *Zur Genealogie der Moral* kann man als Formulierung des philosophischen Pathos lesen. Nietzsche könnte mit seinem hohen Pathos, das er als solches erkennbar gemacht hat, tatsächlich erkennbar gemacht haben, was Philosophie eigentlich ist und immer noch ist.⁴²

41 So war nach Heidegger auch der „Satz vom Widerspruch“, der Grundsatz der zweiwertigen Logik, in Nietzsches Sinn ein „Befehl“ (Heidegger 1961, Bd. 1, S. 606–616) – der aber erst als solcher erkannt wurde, als alternative Logiken denkbar geworden waren. „Die Bestandsicherung des menschlichen Lebens vollzieht sich demnach in einer Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend gelten solle, was Sein heiße.“ (Heidegger 1961, Bd. 1, S. 609) Ihr „Grundakt“ sei eine „Perspektivengründung“ (Heidegger 1961, Bd. 1, S. 609). Darin spielten „Befehlen und Dichten“ zusammen, „Dichten“ so verstanden, dass im „grundlosen Gründen eines Grundes“ die „Freiheit“ „sich selbst das Gesetz ihres Wesens gibt“ (Heidegger 1961, Bd. 1, S. 610f.). Das entspricht, in pathetischerer Formulierung, dem oben Gesagten.

42 Danach sind es die philosophischen Begriffe als solche, die sich aufgrund vielfältigster Erfahrungen und Deutungen des Lebens in Jahrtausenden gesammelt, verbunden und erneuert haben und in denen nun, nach Robert Musil, „das Leben hängt wie der Adler in seinen Schwingen“ (Musil 1952, S. 458), jedenfalls für Philosophen. Nietzsche hat den Adler zu Zarathustras vornehmstem Tier erkoren, symbolisch für das Pathos, sich in erhabenen Abstraktionshöhen mit größtem Scharfblick über dem Alltag zu halten, immer auf Beute aus, von Zeit zu Zeit aber auch gezwungen zu landen, um das Erbeutete zu zerreißen, zu verzehren und zu verdauen (vgl. NL 1884, 28[14], KSA 11, S. 304). „Wer den Abgrund sieht, aber mit Adlers-Augen, wer mit Adlers-Krallen den Abgrund fasst: Der hat Muth.“ (Za IV Menschen 4, KSA 4, S. 358) Der Adler erhebt sich alleine in seine Höhen, aber nicht ohne Konkurrenten um sein Revier und seine Brut, als einer unter anderen Willen zur Macht. Der Adler wurde zum Wappentier von ‚Reichen‘ (Persisches, Ägyptisches, Heiliges Römisches, Deutsches, Österreichisches, Russisches, Napoleonisches Reich usw.), symbolisierte die machtvolle Herrschaft des Gesetzes, eines Gesetzes. Aber Nietzsche gab seinem Zarathustra auch die Schlange bei, die immer am Boden bleibt, es sei denn, der Adler trägt sie in die Höhe. Und zum Schluss ließ er ihn bei einem Löwen ankommen, der noch häufiger als der Adler zum Staatssymbol geworden war, aber bei einem lachenden Löwen. – Zum Erhabenen, das (oder der Selbsterhöhung, die) im philosophischen Pathos liegt, vgl. Ansell-Pearson 2008 zum frühen Nietzsche und Ansell-Pearson 2010, Abschnitt IV. („On the Sublimities of Philosophy“), S. 223–229, zum mittleren Nietzsche. – Siemens 2008b unterscheidet Typen von philosophischen Gesetzgebern bei Nietzsche (z. B. Schopenhauer, Wagner, Zarathustra) und verfolgt sie durch sein Werk hindurch. Gemeinsam sei ihnen, dass sie immer auch Selbstgesetzgeber sein müssten: „For Nietzsche, then, self-legislation is to be both the source of *orientation* and an *unifying* power in modernity.“ (Siemens 2008b, S. 197) – Djurić 1989 hat dargelegt, wie vom Pathos der Philosophie, das seit den Griechen bis zu Hegel ein Pathos des Staunens und ein Pathos für die Wahrheit war, bei Nietzsche, dessen Zeitalter die Überzeugung gewonnen hatte, „daß wir die Wahrheit nicht haben“ (NL 1880, 3[19], KSA 9, S. 52), das bloße Pathos zurückblieb. Wenn Nietzsche in einem späten Notat schließlich das „Wirken“ der Willen zur Macht aufeinander „ein Pathos“ nannte, das auch der Unterscheidung von Sein und Werden noch voraus-

Aber warum dann Hoffnungen auf sie? Sind Wissenschaftler auf Wahrheit fixiert, so wollen Philosophen, die es hier schwerer haben, auch wirken. Sie nutzen dazu, wie es wiederum Nietzsche vor- und ausgeführt hat, auch Maskenspiele, zuweilen schwer durchschaubare Kommunikationsstrategien. Sie wollen damit aber zu Einsichten bringen, z. B. über den Wert und Unwert der Wahrheit, und *durch diese Einsichten* wirken. Nietzsche hat sichtlich an die Wirkungskraft philosophischer Einsichten geglaubt, intensiv geglaubt (vgl. Conway 2008, S. 43). Sonst hätte er nicht von seiner Aufdeckung des Nihilismus eine die europäischen Gesellschaften über Jahrzehnte und Jahrhunderte aufwühlende Krise erwarten können und auch nicht, dass ein Gedanke wie der der ewigen Wiederkehr des Gleichen „züchtend“ wirken könnte.⁴³ Einsichten wirken aber nur durch ihre

gehe als „die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt ...“ (NL 1888, 14[79], KSA 13, S. 259), versuchte er das Pathos auch inhaltlich zur Grundbestimmung seiner Philosophie oder seines Philosophierens zu machen. Djurić hat offengelassen, was das für Nietzsche, die Philosophie überhaupt und für die gegenwärtige Philosophie bedeutet. – Simon, der es sich, wie Friedrich Kaulbach, zum erklärten Ziel machte, „mit Kants Hilfe der Schreibart Nietzsches den Eindruck des Schrollen und Irrationalen zu nehmen“ (Simon 1992, S. 203), hat dann gezeigt, dass schon für Kant nach dem Fragwürdigwerden der Gesetze einer Natur an sich der Philosoph, der das bedachte, selbst zum „Gesetzgeber“ werden musste (Simon 1992, S. 206). Während Kant jedoch noch eine allgemeingültige Gesetzlichkeit der Logik, des Rechts und der Natur vor Augen hatte, erweiterte Nietzsche zu seiner Zeit das philosophische Gesetzgeben zur „Setzung neuer Grundbegriffe um der weiteren Orientierung willen“ (Simon 1992, S. 216), das hieß für ihn: zur Kunst, Gedanken zu herrschenden Gedanken machen: „Philosophie wird so zur Kunst, aus dem eigenen beschränkten Horizont heraus Bestimmungen so zu formulieren, daß sie *als* wesentliche einleuchten. Im individuellen Stil, nicht mehr im ‚Sein‘, aber auch nicht mehr allein in allgemeinen Gesetzen der Logik liegt nun die Quelle von Notwendigkeit.“ (Simon 1992, S. 212)

43 In der Verkündigung der „Lehre der Wiederkunft“ hat Nietzsche einen Akt der „Gesetzgebung“ gesehen, zugleich aber gefragt: „Welchen Sinn hat es Gesetze zu geben?“ (NL 1883, 15 [10], KSA 10, S. 481f.). Wie komplex er sich die „Züchtung“ oder „Erziehung“ dachte, zeigen weitere Notate in demselben und dem folgenden Notizheft, auf die Siemens 2008b hingewiesen hat. Vgl. v.a. NL 1883, 15[19], KSA 10, S. 483f. („Gesetze als Rückgrat – an ihnen arbeitend und fortschaffend“), NL 1883, 15[21], KSA 10, S. 485 („Herrschen? gräßlich! Ich will nicht meinen Typus aufnötigen. Mein Glück ist die Vielheit! / Problem! / Zum agon aufrufen!“), NL 1883, 15[58], KSA 10, S. 494 („Gesetz für Gesetzgeber“), NL 1883, 16[86], KSA 10, S. 530 („Forderung: das neue Gesetz muß erfüllbar sein – und aus der Erfüllung muß die Überwindung und das höhere Gesetz wachsen. Zarathustra giebt die Stellung zum Gesetz, indem er das ‚Gesetz der Gesetze‘, die Moral aufhebt. / Gesetze als Rückgrat. / an ihnen arbeiten und schaffen, indem man sie vollzieht. Bisheriger Sklavensinn vor dem Gesetze!“), NL 1883, 16[88], KSA 10, S. 531 („Die Rechte, die ich mir erobert habe, werde ich dem Anderen nicht geben: sondern er soll sie sich rauben! gleich mir – und mag sie nehmen und mir abzwingen! Insofern muß ein Gesetz da sein, welches von mir ausgeht, als ob es Alle zu meinem Ebenbilde machen wolle: damit der Einzelne sich im Widerspruch mit ihm entdecke und stärke.“ – „Wer ein Recht sich nimmt, wird dies Recht dem Anderen

Kommunikation. Ob und wie sie wirken, hängt dann von den andern ab. Da Nietzsche seine Einsichten nicht für lehrbar, nicht für jedermann gleich nachvollziehbar hielt, musste er auch offen lassen, *wie* sie wirken, und wir wissen inzwischen, wie vielfältig sie gewirkt haben.

Heißt das auch, dass Nietzsche mit der Abgründigkeit seiner Einsicht in den Nihilismus gewirkt hat, außer dass darüber viele Bücher geschrieben und Vorträge gehalten wurden, dass er mit ihr „Gesetzgeber“ wurde? Woran sollte man das festmachen? Und wenn die Weltkriege und Völkermorde des 20. Jahrhunderts Wirkungen dieser Einsicht waren, wie könnte man *das* ermessen? Nietzsche hat das V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* damit eingeleitet, dass „das grösste neuere Ereigniss, – dass ‚Gott todt ist‘, [...] viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler [ist], als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat“ (FW 343, KSA 3, S. 573), und er hat den Aphorismus überschrieben „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“. Seine Antwort ist dann: es ist die Heiterkeit einer Zwischenzeit, bis die Einsicht durchgedrungen ist, und diese Zwischenzeit lässt sich nicht terminieren. Nietzsche konnte nicht wissen, ob seine Einsicht durchdringen würde, und wenn ja, wie, in welcher gedämpften oder verzerrten oder entstellten Gestalt auch immer. Dies unterlag wiederum, das wusste er, der „schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls“ (JGB 203, KSA 5, S. 126). Und so wusste er, dass man auf die Philosophie, die Wirkung eines Philosophierens, immer nur hoffen kann.

Literaturverzeichnis

Acampora, Christa Davis/Ansell Pearson, Keith (2011): *Nietzsche's „Beyond Good and Evil“*. *A Reader's Guide*. London, New York: continuum.

Ansell Pearson, Keith (2008): „Holding on to the Sublime: Nietzsche on Philosophy's Perception and Search for Greatness“. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 767–799.

Ansell Pearson, Keith (2010): „Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy: An Interpretation of *Dawn*“. In: *Nietzsche-Studien* 39, S. 201–232.

nicht geben – sondern ihm Gegner sein, indem er es sich nimmt: die Liebe des Vaters, der dem Sohn widerstrebt. / Der große Erzieher wie die Natur: er muß Hindernisse thürmen, damit sie überwunden werden.“). Nach Siemens bleibt diese Art von Gesetzgebung rätselhaft, besonders im Hinblick auf Demokratien, und die Rätselhaftigkeit sei der Grund, sie in eine unbestimmte Zukunft zu verlegen.

- Bobbio, Paolo Diego (2008): „The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy“. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 269–296.
- Burckhardt, Jacob (1982): *Über das Studium der Geschichte*. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“. Auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hrsg. v. Peter Ganz. München: C.H. Beck.
- Burnham, Douglas (2007): *Reading Nietzsche. An Analysis of „Beyond Good and Evil“*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Conway, Daniel (2008): „The Birth of State“. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 38–67.
- Derrida, Jacques (2003): *Du droit à la philosophie* [1990]. Paris: Galilée, S. 9–108. Deutsch: *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I*. Aus dem Frz. v. Markus Sedlaczek. Wien.
- Djurić, Mihailo (1989): „Das philosophische Pathos“. In: *Nietzsche-Studien* 18, S. 221–241.
- Dries, Manuel (2008): „Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Thinking“. In: Manuel Dries (Hrsg.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 113–145.
- Gerhardt, Volker (1996): *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Habermas, Jürgen (2011): „... And to define America, her athletic democracy“. Im Andenken an Richard Rorty“. In: Alexander Gröschner/Mike Sandbothe (Hrsg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25–37.
- Heidegger, Martin (1954): *Was heißt Denken?*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen: Neske.
- Jaspers, Karl (1932): *Philosophie. Bd. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Lampert, Laurence (2001): *Nietzsche's Task. An Interpretation of „Beyond Good and Evil“*. New Haven, London: Yale University Press.
- Metzger, Jeffrey (Hrsg.) (2009): *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*. London, New York: continuum.
- Müller Farguell, Roger W. (1998): „Vorreden der Zukunft. Nietzsches Rhetorik einer kommenden Philosophie“. In: *Nietzsche-Studien* 27, S. 283–299.
- Musil, Robert (1952): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hrsg. v. Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt.
- Nehamas, Alexander (1988): „Who Are „The Philosophers of the Future“? A Reading of *Beyond Good and Evil*“. In: Robert C. Solomon/Kathleen M. Higgins (Hrsg.): *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, S. 46–67.
- Ottmann, Henning (1999): *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin, New York: De Gruyter.
- Rorty, Richard (2008): *Philosophie als Kulturpolitik*. Aus dem Amerik. übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schärf, Christian (2008): „Das Gesetz der Philosophie, Nietzsches ‚Geschichte‘ und wir“. In: *Nietzscheforschung* 15, S. 67–77.
- Siemens, Herman/Roodt, Vasti (Hrsg.) (2008): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Siemens, Herman (2008): „Yes, No, Maybe So ... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and ‚Große Politik““. In: Herman Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietz-*

- sche, *Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 231–268.
- Siemens, Herman W. (2008b): „Nietzsche and the Temporality of (Self-)Legislation“. In: Manuel Dries (Hrsg.): *Nietzsche on Time and History*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 191–210.
- Simon, Josef (1992): „Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche“. In: Volker Gerhardt/Norbert Herold (Hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 203–218.
- Skowron, Michael (2009): „Das Spiel der Gegensätze. Zu Nietzsches Begriff der Philosophie“. In: *Nietzscherforschung* 16, S. 261–281.
- Sloterdijk, Peter (2008): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sommer, Andreas Urs (2007): „Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: Wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismen 204–213)“. In: *Nietzscherforschung* 14, S. 67–78.
- Southwell, Gareth (2009): *A Beginner's Guide to Nietzsche's „Beyond Good and Evil“*. Malden (USA), Oxford (UK): Wiley-Blackwell.
- Stegmaier, Werner (2008): *Philosophie der Orientierung*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2011): *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2013): „Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien* 42, in Vorbereitung.
- Steilberg, Hays Alan (1996): *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*. Berlin, New York: De Gruyter.
- van Tongeren, Paul J. M. (1999): *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- van Tongeren, Paul (2012): *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Uitgeverij Vanilt.
- Ulmer, Karl (1962): *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Bern, München: Francke.
- Ulmer, Karl (1983): „Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft. Der Ausbruch aus der Universitätsphilosophie II.“. In: *Nietzsche-Studien* 12, S. 51–79.
- Wotling, Patrick (2008): „La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique“. In: *Nietzsche-Studien* 37, S. 1–50.
- Wotling, Patrick (2010): „Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 39, S. 39–54.