



LIBRARIES

UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON

Karl Marx und Friedrich Nietzsche : 8 Beiträge. 9th Wisconsin Workshop 1978

Wisconsin Workshop (9th : 1977 : Madison, Wis.)

Königstein, Germany: Athenäum-Verlag, 1978

<https://digital.library.wisc.edu/1711.dl/T7HHB3U3LOFTS8D>

<http://rightsstatements.org/vocab/InC/1.0/>

The libraries provide public access to a wide range of material, including online exhibits, digitized collections, archival finding aids, our catalog, online articles, and a growing range of materials in many media.

When possible, we provide rights information in catalog records, finding aids, and other metadata that accompanies collections or items. However, it is always the user's obligation to evaluate copyright and rights issues in light of their own use.

B

3305

M74

W52

1977

c.2

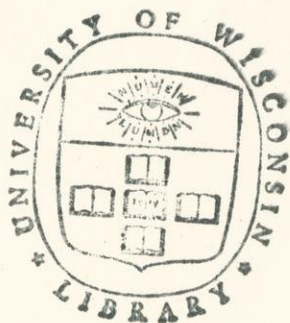
**Reinhold Grimm
Jost Hermand (Hrsg.)**

**Karl Marx
und Friedrich Nietzsche**

Acht Beiträge

Literaturwissenschaft

Memorial Library
University of Wisconsin - Madison
728 State Street
Madison, WI 53706-1494



Grimm / Hermand (Hrsg.)

Karl Marx und Friedrich Nietzsche



Athenäum Taschenbücher
Literaturwissenschaft

Reinhold Grimm · Jost Hermand
(Hrsg.)

Karl Marx
und
Friedrich Nietzsche

Acht Beiträge

Athenäum Verlag
1978

Memorial Library
of Wisconsin - Madison
State Street
Madison, WI 53706-1494

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Karl Marx und Friedrich Nietzsche : 8 Beitr. /
Reinhold Grimm ; Jost Hermand (Hrsg.). – König=
stein/Ts. : Athenäum-Verlag, 1978.

(Athenäum-Taschenbücher ; 2135 : Literaturwiss.)

ISBN 3-7610-2135-6

NE: Grimm, Reinhold [Hrsg.]

© 1978 Athenäum Verlag GmbH, Königstein/Ts.

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 3-7610-2135-6

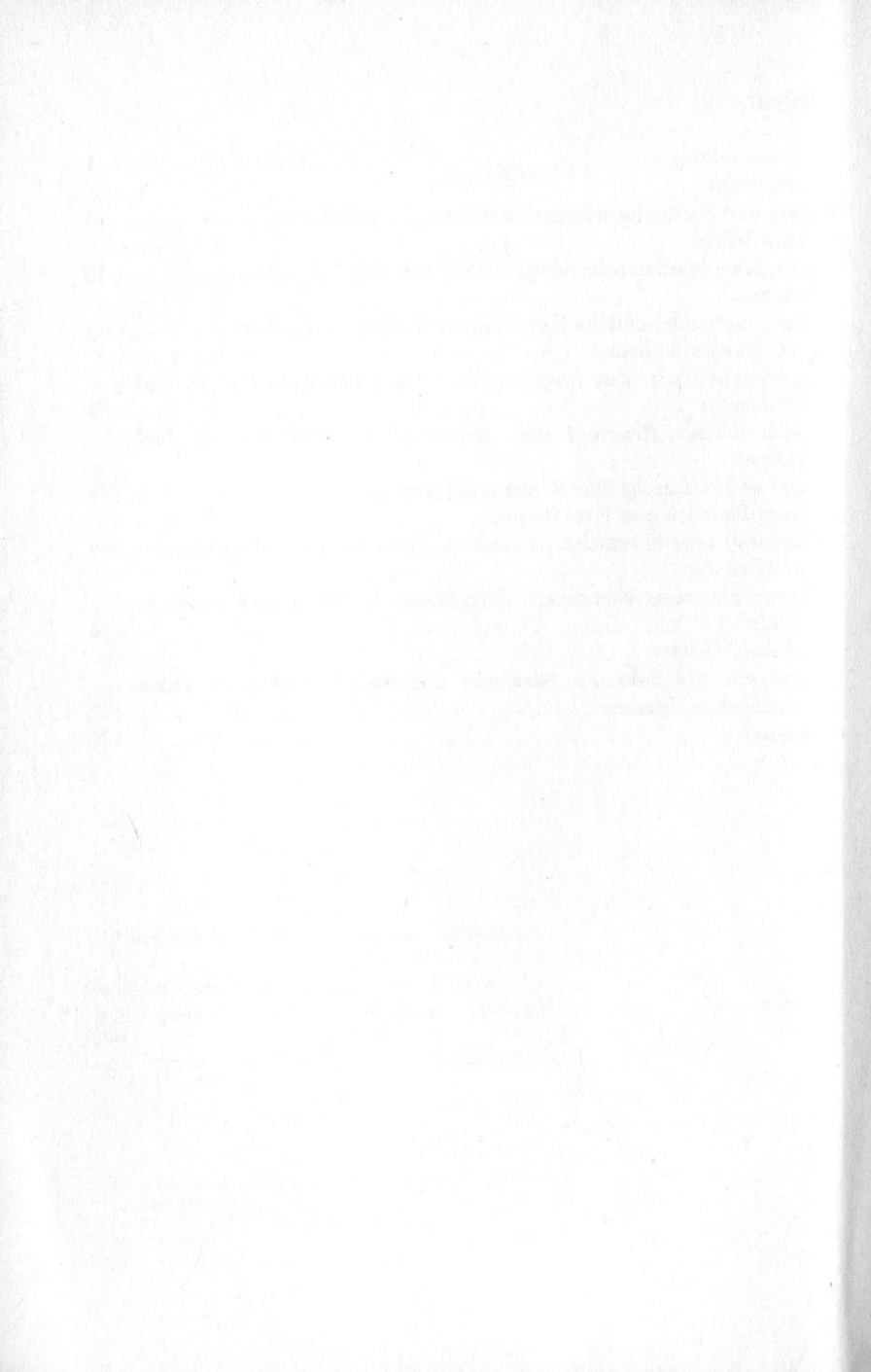
B
3/3/05
M
K
B
7

MEM
B
3305
M74
W52
1977

415331

Inhalt

Vorbemerkung	1
<i>Peter Heller</i>	
Marx und Nietzsche in ihrem Verhältnis zur Aufklärung	3
<i>Ernst Behler</i>	
Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik	38
<i>Ivan Soll</i>	
Marx, Nietzsche und die Kopernikanische Revolution Kants	63
<i>Kurt Mueller-Vollmer</i>	
Unzeitgemäßheit. Zur Struktur der Utopie bei Fichte, Marx und Nietzsche	78
<i>James Brewer, Renate Holub, Robert Holub, Fred Sommer, Joel Truman</i>	
Marx und Nietzsche über Kunst und Literatur	98
<i>David Bathrick und Paul Breines</i>	
Marx und/oder Nietzsche. Anmerkungen zur Krise des Marxismus . .	119
<i>Jost Hermand</i>	
Paroxysmen eines Neinsagers? Zum Nietzsche-Bild von Hans Heinz Holz	136
<i>Reinhold Grimm</i>	
Dionysos und Sokrates. Nietzsche und der Entwurf eines neuen politischen Theaters	152
Register	173



Vorbemerkung

Die hier vereinigten Aufsätze stellen, mit einer Ausnahme, die deutschen Fassungen der im Oktober 1977, anlässlich des 9th Wisconsin Workshop, in englischer Sprache gehaltenen Vorträge zum Titelthema *Karl Marx und Friedrich Nietzsche* dar. Vor etlichen Jahren, als dieser Workshop konzipiert wurde, hätte ein solches Thema noch einer ausführlichen Begründung und Einleitung bedurft; denn damals lagen außer der Schrift *Niče i marksizam* (Belgrad, 1969) kaum entsprechende Beiträge vor. Inzwischen aber hat sich die Situation so gründlich wie weitgreifend geändert. Und zwar keineswegs bloß im Zuge jener „neuen Philosophie“, die sich – übrigens gar nicht so gänzlich neu – aus Frankreich zu Wort meldet; auch aus Italien, ja seit kurzem sogar aus Westdeutschland stammen gewichtige Beiträge. Hier wie anderswo ist die Diskussion um Marx und Nietzsche entweder schon im vollen Gange oder im Begriff, sich allmählich zu entwickeln, sich jedenfalls ausdrücklich zu ihrem Gegenstand zu bekennen. Unter der Oberfläche nämlich war diese Auseinandersetzung, die bereits früh begonnen hatte, nie wirklich abgerissen: man denke nur an den Existentialismus, gleichviel ob Sartrescher oder Camus'scher Prägung, mit seinem unverkennbaren Nietzscheschen Erbe und seiner ständigen, bald werbenden und bald kritisch fragenden bis schlechthin verwerfenden Bemühung um den Marxismus – ein Phänomen, das allerdings eine Untersuchung für sich erfordern würde und daher in unserem Zusammenhang nicht behandelt werden konnte.

Was die acht Beiträge unseres Bandes bieten, darf höchstens in methodischer Hinsicht Anspruch auf einige Vollständigkeit erheben. Denn die drei entscheidenden Perspektiven, unter denen ein Thema wie ‚Marx und Nietzsche‘ (oder ‚Marxismus bzw. Sozialismus und Nietzscheanismus‘) in den Blick gefaßt und erörtert werden muß, kommen hier zweifellos alle zur Geltung, obschon nicht in gleichem Ausmaß und Umfang. Untersucht werden gemeinsame historische Wurzeln und geistesgeschichtliche Verflechtungen der beiden Denker (vgl. die Texte von Heller, Behler, Mueller-Vollmer, Soll); es finden sich – ausschließlich freilich nur in einem Beitrag – synchronische Untersuchungen ihrer Einsichten, Äußerungen und Lehren (vgl. die Gemeinschaftsarbeit *Marx und Nietzsche über Kunst und Literatur*); und ferner werden (vgl. die Texte von Bathrick/Breines, Hermand, Grimm) Auswirkungen und Folgen beider Denker untersucht, zumindest soweit sie sich berühren oder miteinander in Beziehung treten. Daß sich aus dieser Dreiteilung zwanglos auch die Anordnung der einzelnen Aufsätze ergab, dürfte einleuchten.

Inhaltlich ist das Thema natürlich in keiner Weise erschöpft. Dessen sind sich sämtliche Beiträger (die sich ohnehin vielfach mit sehr verschiedenen Ansichten und Wertungen ihrem Gegenstand nähern) vollauf bewußt. Und erst recht gilt derlei für die zwei Herausgeber. Sie wollen durchaus nicht verhehlen, daß sie auch selber bei der Einschätzung dieser Thematik vielfach geteilter Meinung sind, was ja ihre beiden Beiträge – der von J. Hermand wurde nachträglich als Ergänzung beige-steuert – zur Genüge beweisen. Darin jedoch, daß solche Probleme nicht bloß wahrgenommen, sondern ernst genommen und diskutiert werden müssen, sind und bleiben sich die Herausgeber einig.*

Madison, im Mai 1978

R. G./J. H.

* Zitarnachweise in den Texten beziehen sich auf Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED = MEW (Berlin, 1957ff.) bzw. Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Karl Schlechta = Werke (München, 1954ff.). Soweit irgend möglich, wird nach diesen beiden Ausgaben zitiert.

Peter Heller

Marx und Nietzsche in ihrem Verhältnis zur Aufklärung

1. In einer Zeit, die noch nicht allzu lang vergangen ist, hätten die meisten Germanisten und Antimarxisten, aber auch mancher Marxist, Marx und den Marxismus ohne Zögern auf der Seite der Aufklärung verbucht; wobei man damals von germanistischer Seite (ohne mit der Materie sonderlich vertraut zu sein) auch etwas über den westlichen, französischen, seichten Optimismus, Rationalismus, Empirismus oder Materialismus hinzugefügt hätte. In jenen Jahren schien es, als gehörten Rationalismus und Empirismus oder auch Rationalismus und Materialismus irgendwie zusammen, ebenso wie Idealismus und Irrationalismus; wohingegen heute manche Leute der Ansicht sind, daß Rationalismus und Idealismus ein wahlverwandteres Paar bilden und daß, da sich nichts als so resistent gegen eine konsequente Durchrationalisierung erweist wie die empirischen Daten, auch nichts sich mitunter als so irrational erweisen könne wie gerade das Empirische oder die materiellen Gegebenheiten. Werner Sombart, der Autor der Geschichte des modernen Kapitalismus, offenbar schon in einem protofaschistischen Zersetzungsprozeß begriffen, als er seine Wälzer gegen den proletarischen Sozialismus veröffentlichte, stellte eine Genealogie des Marxismus auf, in der er diesen über französische und englische (utopische) Sozialisten, ferner über Feuerbach, Jung-Hegelianer, Heine-Börne, Jungdeutsche, von den französischen *philosophes* der Aufklärung ableitete, die er wiederum genealogisch mit Einflüssen englischer Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (Locke, Hobbes u. a.), aber auch mit Jesuiten und Calvinisten in Verbindung brachte, um als letzten Hintergrund oder Ursprung die „griechische Verfallsphilosophie“ (wie die Epikureer) und den „jüdischen Geist“ zu postulieren.¹ An dieser Aufstellung dürfte manches nicht unrichtig sein, weshalb wir versuchen wollen, es auf Marx und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts näher zu beziehen. Denn was immer der „jüdische Geist“ *sub specie aeterni* sein mag, wir – deutsche und österreichische – Assimilanten sind charakteristischerweise die Erben einer Tradition der deutschen Aufklärung, genauer: der von Lessing, Mendelssohn, Nathan gestifteten Überlieferung und ihrer von jedem spezifischen Dogma, ja jeder spezifischen ethnischen Zugehörigkeit weitgehend gereinigten Botschaft reiner Menschlichkeit, welche den entschiedenen Sinn für ein übernationales Bürgerrecht in der – allerdings noch nicht existierenden – Bruderschaft der Menschheit mit einschließt. Ich bin ein Weltbürger, sagte Marx von sich selber im Exil. Man braucht von seiner Sympathie für Lessing nicht gehört haben, um zu erkennen, daß Marx dem soeben cha-

rakterisierten ideologischen Aufklärungsmilieu entstammt. (Es heißt, der Vater habe den jungen Marx mit Voltaire, Locke und Diderot – den auch der späte Marx als seinen Lieblingsautor bezeichnete² – aufgezogen.) Dies ist ein ideologisches Milieu, das eben infolge des Begriffs einer gereinigten Humanität die Transzendierung eines begrenzten „jüdischen“ Geistes durchaus mit einschloß, ja förderte und sich daher auch durchaus damit vertrug, daß Marx, trotz der väterlichen Konversion zum Protestantismus, der gute jüdische Antisemit wurde, der er war und blieb – eine Attitüde, die er übrigens mit repräsentativen Gestalten der Aufklärung, wie Voltaire, teilte . . . Was aber die griechischen Dekadenphilosophen betrifft, das heißt die Denker jener Periode, von der es heißt, daß die Philosophie sich in ihr von der Bemühung um allumfassende spekulative Systeme abgewendet habe, um sich der praktischen Sphäre des Ethos und der Lebensgestaltung sowie – in der für Marx in Frage kommenden Richtung – einem (moderner Ansicht nach) antireligiösen Impuls, nämlich dem Materialismus, zuzuwenden: so finden wir die Dissertation des jungen Marx über die Naturphilosophie Demokrits und – was hier wesentlicher ist – über Epikur, „den größten griechischen Aufklärer“; antike Autoren, die, zusammen mit Lukrez, in einer mit den französischen Materialisten und der Aufklärung überhaupt assoziierten Tradition stehen, mit der sich Marx immer weitgehend identifizierte. Moses Heß sagte von dem Dreiundzwanzigjährigen: „Denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in Einer Person vereinigt; ich sage *vereinigt* nicht zusammengeschmissen – so hast Du Dr. Marx.“³

Daß andere Ingredienzien – vor allem Hegelianismus, ferner deutsche Literatur des prometheischen Sturm und Drang, Weimar-Klassik, Goethe, deutsche Romantik im engeren Sinne – sich zugesellen, soll uns nicht beirren. Althusser unterscheidet zwei Stadien in der humanistischen Periode des jungen Marx: die eine (1840–1842), Kant und Fichte näher als Hegel, eingeschworen auf Freiheit und Vernunft („der Mensch ist nur Freiheit als Vernunft“), wird von Althusser im Sinne einer rigorosen „Aufklärungsphilosophie“ charakterisiert, die ihre Anwendung in theoretischer, öffentlich geübter Kritik (und journalistischer Publizistik) findet; die andere (1842–1845) kulminiert in der *Heiligen Familie* und den *Thesen über Feuerbach* (1845), schließt den Bruch mit den Jung-Hegelianern und der spekulativen Philosophie mit ein und umfaßt die Wendung zum materialistischen und sozialistischen Humanismus unter dem Einfluß von Feuerbach und über Feuerbach hinaus. Dieser Prozeß veranlaßt Althusser dazu, von einem Programm praktischer Reappropriation des entfremdeten menschlichen Wesens durch die proletarische Revolution zu sprechen, das er mit der Attitüde der radikalen Linksintellektuellen assoziiert, um warnend zu bemerken – denn Althusser tritt für eine anti-humanistische Position ein –, derlei beruhe immer noch auf einer etwas abstrakten Auffassung des

menschlichen Wesens, die etwas von Aufklärung, Bourgeoisie, ja von Idealismus und Metaphysik an sich habe.⁴ Ähnlich sagt Engels in seiner Retrospektive *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (wenn er auch betont, daß die *Heilige Familie* einen Schritt über Feuerbach hinaus bedeutete):

„Der Schritt, den Feuerbach nicht tat, mußte dennoch getan werden; der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der neuen Religion bildete, mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diese Fortentwicklung des Feuerbachschen Standpunkts über Feuerbach hinaus wurde eröffnet 1845 durch Marx in der ‚Heiligen Familie‘.“⁵

Die Heilige Familie enthält Marx' explizite positive Würdigung der französischen Materialisten. Sie kämpften, heißt es da ungefähr, gegen die bestehenden politischen Institutionen, gegen die Religion, die Theologie und insbesondere gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) und schlugen sie aus dem Feld. Dennoch erlebte die Metaphysik ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration, insbesondere in der spekulativen deutschen Philosophie und vor allem durch das Genie Hegels. Der Angriff auf die spekulative Metaphysik im 19. Jahrhundert entspricht nach Marx dem Angriff auf die Theologie im 18. Jahrhundert. Ebenso wie damals die Philosophie der *philosophes* sich gegen die Metaphysik richtete, so stellte Feuerbach bei seinem Auftreten wider Hegel der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüber. Jetzt aber wird die Metaphysik „für immer dem nun durch die Arbeit der [idealistischen] *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* erliegen“, wie ihn auf theoretischem Gebiet Feuerbach, auf praktischem Gebiet der französische und englische Sozialismus und Kommunismus darstellen. Die Parallele, die Marx zieht, deutet den Grad an, bis zu dem er sich mit der Tradition der französischen Materialisten der Aufklärung identifiziert, wobei er zwei Richtungen unterscheidet. Die eine leitet ihren Ursprung aus der mechanistischen Physik des Descartes ab: sie kulminiert in den Antimetaphysikern, Physikern, Ärzten Leroy, Cabanis, Lamettrie, welche die Seele für einen Modus des Körpers und die Ideen für mechanische Bewegungen erklären, existiert aber weiter, nachdem sie zu großen Erfolgen in der Naturwissenschaft geführt hat, um schließlich mit der Schule der französischen Anhänger Newtons und der französischen Naturwissenschaft überhaupt zu verschmelzen.⁶ Die andere Richtung stammt von Locke ab, der Bacons Grundprinzip, nämlich den Ursprung der Kenntnisse und Ideen aus der Sinnenwelt, bewies – oder jedenfalls „begründete“.⁷ In der Nachfolge Lockes wurden die letzten theologischen Schranken seines Sensualismus beseitigt.⁸ Condillac, der Schüler und französische Dolmetscher Lockes, richtete dessen Sensualismus zumal

gegen die französischen Metaphysiker und bewies, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Sinne, „nicht nur die Kunst, Ideen zu machen, sondern auch die Kunst der sinnlichen Empfindung Sache der *Erfahrung* und *Gewohnheit* sei“, daß mithin die ganze Entwicklung des Menschen von Erziehung und äußeren Umständen abhängt. Und Condillac wurde erst durch die eklektische Philosophie des 19. Jahrhunderts aus den französischen Schulen verdrängt. „Die Franzosen begaben den englischen Materialismus mit Esprit, mit Fleisch und Blut, mit Beredsamkeit. Sie verleihen ihm das noch fehlende Temperament und die Grazie. Sie *zivilisieren* ihn.“ Insbesondere in Helvetius, bei dem er sogleich in bezug auf das gesellschaftliche Leben gefaßt wird, wo ferner sinnliche Eigenschaften, Selbstliebe, Genuß, das wohlverstandene persönliche Interesse als Grundlagen aller Moral gelten, empfängt der Materialismus den eigentlich französischen Charakter.⁹ „Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems.“ Lamettrie und Holbach vereinigen den kartesischen und den englischen Materialismus. Marx übergeht andere Aufklärer, wie etwa Diderot und die Physiokraten. Nachdem er die doppelte Abstammung des französischen Materialismus von der Physik des Descartes und vom englischen Materialismus sowie den Gegensatz des französischen Materialismus zur Metaphysik zu seiner Befriedigung bewiesen hat, behauptet er nun, daß, ebenso wie der Materialismus kartesischer Abstammung in die eigentliche Naturwissenschaft führe, die andere, von Locke sich herleitende Richtung direkt in Sozialismus und Kommunismus münde. Die Lehren des Materialismus – ursprüngliche Güte und gleiche Intelligenz-Begabung der Menschen; Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung; Einfluß der äußeren Umstände auf den Menschen; hohe Bedeutung der Industrie; Berechtigung des Genusses – verbinden ihn nach Marx notwendig mit Kommunismus und Sozialismus:

„Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung, etc. sich bildet, so kommt es [. . .] darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt.“¹⁰

„Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.“¹¹

Die Sozialisten gehen von den französischen Materialisten aus. Die franzö-

sische Revolution hat Ideen hervorgetrieben, „welche über die *Ideen* des ganzen alten Weltzustandes hinausführen“:

„Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im *Cercle social* begann, in der Mitte ihrer Bahn *Leclerc* und *Roux* zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit *Babeufs* Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die *kommunistische* Idee hervorgetrieben, welche Babeufs Freund, Buonarotti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführt. Diese Idee, konsequent ausgearbeitet, ist die *Idee* des *neuen Weltzustandes*.“¹²

„Die Babouvisten waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert *direkt* von dem *französischen Materialismus*“, der nach England, seinem Mutterland, zurückwandert, und zwar in der Form, die Helvetius ihm gab; auf dem Bentham sein System des wohlverstandenen Interesses gründet, so wie Owen, von dem System Benthams ausgehend, den englischen Kommunismus begründet, der nun wiederum die französischen Kommunisten inspiriert, unter denen die wissenschaftlicheren, ebenso wie Owen, „die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die logische Basis des *Kommunismus*“ entwickeln.¹³

Diese Würdigung schließt selbstverständlich die von Engels später in seinem Buch über Feuerbach und den Ausgang der deutschen Philosophie zusammengefaßte Kritik an einem nur *mechanistischen* Materialismus nicht aus, der unfähig ist, die Welt als *Prozeß*, „als einen in einer geschichtlichen Fortbildung begriffenen Stoff“ zu begreifen (21, 278 f.): eine Unfähigkeit, die sich in einer ahistorischen Auffassung der Natur, ja selbst der Geschichte manifestiert. Der alte – mechanistische – Materialismus blieb *vis-à-vis* der Geschichte ohnmächtig; er wußte nichts von den historischen Ursachen, den treibenden Kräften, die hinter den Beweggründen stehen, den geschichtlichen Ursachen, die sich in den Köpfen der Handelnden zu solchen Beweggründen umformen. Hingegen erwies sich als Stärke der idealistischen „Geschichtsphilosophie (wie sie namentlich durch Hegel vertreten wird)“, daß sie sich in die Dynamik der zugrunde liegenden bewegenden Mächte zu versetzen vermochte, wenn auch nur, um diese zuletzt und fälschlich in ihre eigene abstrakte philosophische Ideologie zurückzuführen. Mit anderen Worten – um Marx' These über Feuerbach aus dem Jahr 1845 zu zitieren, die allerdings insofern weitergeht, als hier auch gesagt wird, daß weder idealistische noch materialistische *Kontemplation* oder Theorie je genügen kann, da Aktion, da Praxis erforderlich ist –:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mitgerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher sich die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“¹⁴

„Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher [. . .] nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit.“¹⁵

Hier finden sich alle Elemente vereint: die Billigung des älteren Materialismus als einer Art von Basis; die Kritik an seiner Unzulänglichkeit in Hinblick auf dynamische Prozesse und aktive Subjektivität – eine Unzulänglichkeit, die zum Teil kompensiert wird durch Entwicklung einer idealistischen Form des Denkens, der idealistischen Dialektik, die Prozeß und Subjektivität zu erfassen vermag; so daß endlich unter der – zusätzlichen – Ägide praktischer politischer Aktion – der Aktivität des Veränderns, anstelle der bloßen Betrachtung der Veränderungen – Dialektik und Materialismus zusammengebracht werden; wobei übrigens auch diese Entwicklung als eine in dem älteren Materialismus antizipierte aufgefaßt wird, da dieser ja, nach Marx, direkt zu den früheren Formen des sozialistischen und kommunistischen Aktivismus führte.

Endlich ergibt sich auch aus obigem die Kritik an der Aufklärung, inklusive des Materialismus, als Ideologie der Bourgeoisie. Bezeichnend ist etwa die Weise, in der Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* (1845) die in dem – als Spätprodukt der älteren Aufklärung aufgefaßten – Utilitarismus Benthams „bis zum Überdruß“ ausgeführte „Theorie der wechselseitigen Exploitation“ behandeln, welche „mit Hobbes und Locke“, gleichzeitig mit der ersten und zweiten englischen Revolution, den ersten Schlägen, „wodurch die Bourgeoisie sich politische Macht eroberte“, entsteht, um später in der Nationalökonomie, bei den Physiokraten etc. zu florieren. Die „scheinbare Albernheit, welche alle die mannigfachen Verhältnisse zueinander in das *eine* Verhältnis der Brauchbarkeit auflöst, diese scheinbare metaphysische Abstraktion“, das heißt Reduktion auf das Nützlichkeits- und Benutzungsverhalten, wird dadurch erklärt, daß tatsächlich „innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft alle Verhältnisse unter das eine abstrakte Geld- und Schacherverhältnis subsumiert sind“. Helvetius und Holbach idealisieren das Dogma der wechselseitigen Exploitation, etwa indem bei Helvetius „alle Betätigung der Individuen durch ihren gegenseitigen Verkehr“ – wie Sprechen, Lieben etc. – „als Nützlichkeits- und Benutzungsverhältnis dargestellt“ wird. Warum diese scheinbar sinnlose, willkürliche Umschreibung, diese sprachliche Maskerade? Weil die „Maskerade in der Sprache“ der „unbewußte oder bewußte Ausdruck einer wirklichen Maskerade“ ist, nämlich dessen, was „wirklich bei dem Bourgeois der Fall ist“, der „exploitation de l'homme par l'homme“, der Tatsache, „daß ich mir dadurch nütze, daß ich einem andern Abbruch tue“. Die utilitaristische Doktrin drückt die Ausbeutung des

Menschen durch den Menschen aus, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung besteht: für den Bourgeois „gilt nur *ein* Verhältnis um seiner selbst willen, das Exploitationsverhältnis; alle andern Verhältnisse gelten ihm nur soweit, als er sie unter das eine Verhältnis subsumieren kann“. Holbachs Theorie ist also die historisch berechtigte, philosophische

„Illusion über die eben in Frankreich aufkommende Bourgeoisie, deren Exploitationslust noch ausgelegt werden konnte als Lust an der vollen Entwicklung der Individuen in einem von den alten feudalen Banden befreiten Verkehr. Die Befreiung auf dem Standpunkte der Bourgeoisie, die Konkurrenz, war allerdings für das achtzehnte Jahrhundert die einzig mögliche Weise, den Individuen eine neue Laufbahn freierer Entwicklung zu eröffnen. Die theoretische Proklamation des dieser Bourgeoispraxis entsprechenden Bewußtseins, des Bewußtseins der wechselseitigen Exploitation als des allgemeinen Verhältnisses aller Individuen zueinander, war ebenfalls ein kühner und offener Fortschritt, eine profanierende *Aufklärung* über die politische, patriarchalische, religiöse und gemüthliche Verbrämung der Exploitation unter der Feudalität; eine Verbrämung, die der damaligen Form der Exploitation entsprach und namentlich von den Schriftstellern der absoluten Monarchie systematisiert worden war.“

Mittlerweile aber sei diese „Theorie obsolet und zum Anachronismus“ geworden . . .¹⁶

Soweit Marx und Engels. Ich gehe auf die weiteren Bezüge ihrer Kritik nicht ein, die hier ja nur zur Illustration einer Methode dienen soll. Ein ähnliches Verfahren dient in der *Heiligen Familie* der Analyse der Erklärung der Menschenrechte. Im Gegensatz zu deren Rationalisierung oder ideell-idealer Rechtfertigung hat „die *Anerkennung der Menschenrechte* durch den *modernen Staat*“ keinen andern Sinn

„als die *Anerkennung der Sklaverei* durch den *antiken Staat*. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der *moderne Staat* die bürgerliche Gesellschaft zur *Naturbasis*, sowie den *Menschen* der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der *bewußtlosen* Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den *Sklaven* der Erwerbsarbeit und seines eigenen, wie des fremden *eigennütigen* Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den *allgemeinen Menschenrechten*. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwicklung über die alten Bande hinausgetriebnen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die *Proklamation der Menschenrechte* an.“¹⁷

Aber die Ideologen, die Protagonisten des modernen Staates und der Menschenrechte – St. Just, Robespierre und ihre Partei, die „das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modern spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der bür-

gerlichen Gesellschaft, beruht, verwechselten“ –, sie verlangten von den Männern der französischen Revolution, sie sollten antike Römer sein:

„Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität – in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen!

Tragisch erscheint diese Täuschung, wenn Saint-Just am Tage seiner Hinrichtung auf die im Saale der Conciergerie hängende große Tabelle der *Menschenrechte* hinwies und mit stolzem Selbstgefühl äußerte: ‚C’est pourtant moi qui a fait cela.‘ Eben diese Tabelle proklamierte das *Recht* eines *Menschen*, der nicht der Mensch des antiken Gemeinwesens sein kann, so wenig als seine *nationalökonomischen* und *industriellen* Verhältnisse die *antiken* sind.“¹⁸

Man beachte die Härte dieser Kritik – wenn Marx auch hinzufügt: „Es ist hier nicht der Ort, die Täuschung der *Terroristen* geschichtlich zu rechtfertigen.“

Überhaupt scheint mir, daß von hier ab die negativen Urteile über die Aufklärung – in Hinblick auf ihre Tendenz zur Abstraktion und mechanistischen Pseudo-Erklärung, ihre Unfähigkeit, historische Prozesse sowie die Rolle der Praxis, der Aktion zu begreifen, die mit der Kritik an Aufklärung als Ideologie der im Aufstieg begriffenen Bourgeoisie verschmelzen – in den klassischen marxistischen Werken von Marx überwiegen. Das heißt: in jenen Werken, in denen er versucht, eine Sozialwissenschaft auf der ökonomischen Basis (den produktiven Kräften und den Relationen der Produktion) in ihrem Widerspiel mit den Überbaustrukturen (Staat, legalen, politischen, ideologischen Formen, inklusive Künsten) zu begründen; wengleich ebendieses Projekt – so weit Marx auch von dem Konzept des bloßen *homo oeconomicus* entfernt sein mag – deutlich den Initiatoren der sozio-ökonomischen Wissenschaft, inklusive Adam Smith, ihrem Begründer im Zeitalter und im Geist der Aufklärung, verpflichtet bleibt. Diesen Eindruck von dem Überwiegen der negativ getönten Hinweise auf die Aufklärung beim reifen Marx bestätigt auch der einzige mir bekannte Hinweis im ersten Band des *Kapital*, der sich auf die charakteristische Vorliebe der Aufklärung für rationalistische Pseudoerklärungen bezieht, welche Phänomenen, die ihr Wesen Prozessen und vitalen Bedürfnissen verdanken, die völlig außerhalb des Bereichs der Erklärung liegen, eine rationale Begründung unterstieben (23, 106).

Sollten wir mithin die Vorstellung, daß Marx auf der Seite der Aufklärung einzureihen ist, als irrig abtun? Wie ist es zu verstehen, wenn etwa M. H. Abrams von Marx sagt, „[his] ideal for mankind embodies the essential values of Romantic humanism“?¹⁹

2. Ich halte inne, um dem Einwand Rechnung zu tragen, daß unsere Verwirrung wohl nur dem Mangel an einer zureichenden Definition der Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘ zuzuschreiben sei. Aufklärung ist, Kant zufolge, der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, also aus Unreife und Abhängigkeit. Und die offenbare, manifeste Absicht von Marx deckt sich durchaus in positivem Sinne mit dieser Definition. Denn er trachtete nicht bloß danach, den Menschen *in abstracto* zu emanzipieren, sondern nach der konkreten, kollektiven, zukünftigen Emanzipation aller Menschen von selbstverschuldeter, selbstverhängter, kollektiver Abhängigkeit, Bevormundung, Unreife und Unmündigkeit im Hinblick sowohl auf ihre materielle, sozio-ökonomische wie auch auf ihre geistige oder ideologische Versklavung. Dagegen aber wird nun wieder mein imaginärer Gesprächspartner einwenden, daß von Aufklärung in so allgemeinem Sinne hier gar nicht die Rede sei, sondern bloß von der Aufklärung als einer im späteren 17., vor allem aber im 18. Jahrhundert florierenden Bewegung. Und es ist richtig, daß derartige Bezeichnungen historischer Phasen oder Perioden sich nicht leicht in befriedigender Weise definieren oder abgrenzen lassen. Viele von uns huldigen im Hinblick auf diese bloßen Etiketten einem – vielleicht im Doppelsinn des Wortes – verächtlichen Nominalismus: wir haben sowenig Sinn für gelehrte Disputationen darüber, wann die Antike oder das Mittelalter oder die Neuzeit anfang, wie für Versuche, mit den immer wechselnden Konfigurationen, die man nur zum Behelf mit einer festen Bezeichnung versieht, so umzugehen, als könnte man allen Ernstes Begriffe wie Aufklärung und Romantik im Sinn einer einfachen Sukzession oder eines bloßen Antagonismus oder auch im Sinne einer quasi autonomen Dialektik behandeln, mögen solche Unterscheidungen, Antithesen oder Dramatisierungen einer Inter-Aktion zwischen den vorgeblichen Entitäten sich auch zum pädagogischen Zweck vereinfachter Darstellung empfehlen. Und doch könnte man einwenden, daß wir anscheinend weder mit diesen Begriffen noch ohne sie auf befriedigende Weise auskommen und daß sich daraus beträchtliche Schwierigkeiten ergeben. Man pflegte zumindest drei Aufklärungen zu unterscheiden: die englische, vorwiegend empirisch, wissenschaftlich, sozio-ökonomisch gesinnte; die französische, sozio-politisch, gesellschaftlich, sensualistisch orientierte; die deutsche (insofern die Deutschen mehr als Nachahmer waren), tendierend zu einem rationalistischen Idealismus, zu Theologie und zu apolitischem Individualismus. Auch gab es Rousseau und den Rousseauismus, die man ungefähr halbieren könnte, um sie zwischen Aufklärung und Romantik aufzuteilen. Im Fall der Romantik aber wurde die Unklarheit des terminologischen Konzepts in so mancher bedeutenden Veröffentlichung – etwa über die Wesensbestimmungen der in Frage stehenden historischen Konfiguration – zur Genüge zelebriert. Die traditionellen Termini der Germanistik – Sturm und Drang (die deutschen

Rousseauisten), Klassik (der nostalgische Klassizismus der Weimaraner, eine Fusion von Pietismus, Rousseau, Winckelmann und neoklassizistischen Überlieferungen), die deutsche Romantik (im engeren Sinn die erste und zweite romantische Schule, ferner „Spätromantiker“, romantische Phänomene, die weit ins 19. Jahrhundert bis zu Wagner und über ihn hinaus führten) –: sie wurden samt und sonders in einer weitergespannten anglo-amerikanischen, westlichen Perspektive als Segmente der gesamteuropäischen Bewegung der Romantik aufgefaßt, welche die Aufklärung ablöst. Der umfassende Begriff hat Konsequenzen, die für deutsche Germanisten offenbar nicht leicht zu akzeptieren sind. Romantik umschlosse das Zeitalter Goethes und des deutschen Idealismus überhaupt, wie auch Hegel, obgleich man freilich sowohl Goethe wie Hegel als Summen auffassen könnte, die über Aufklärung und Romantik hinausgehen. Eine neue umfassende Bezeichnung, ‚Realismus‘ oder ‚Wendung zum Realismus‘, könnte für Jungdeutsche, Junghegelianer, für Marx, Engels und die Marxisten in Anspruch genommen werden.

Wir betonten Elemente der Aufklärung in der – vom Hegelianismus beherrschten – Frühphase von Marx; eine Rückkehr zu den französischen Materialisten in der Periode der unter dem Einfluß von Feuerbach stattfindenden Bekehrung zum Materialismus; sowie die vorwiegend kritische Einstellung zur Aufklärung in den klassischen marxistischen Phasen von Marx, die ein Bewußtsein neuer sozialer Realitäten und die Abwendung von Auffassungen vom Menschen *in abstracto* – welche sowohl für Aufklärung wie Romantik bezeichnend sind – erkennen lassen. Es mag mithin berechtigt sein, sowohl Marx (1818–1883) als auch den eine Generation später geborenen Nietzsche (geb. 1844; Ausbruch des Wahnsinns 1889; gest. 1900) unter die Rubrik ‚Realismus‘ einzureihen: und zwar in einem Kontext, in dem Auseinandersetzungen mit der Romantik – für Deutsche insbesondere mit dem idealistischen Erbe – ein Hauptanliegen bildeten, weshalb es übrigens durchaus nicht ungewöhnlich war, den Geist der Aufklärung als Alliierten zu beschwören, wie dies nicht bloß Marx bei seiner Wendung zum Materialismus tat, sondern auch Nietzsche in seiner zweiten, anti-romantischen, skeptischen Phase. Ich gebrauche den Terminus ‚Romantik‘ im Sinne des weiten – europäischen, westlichen – Konzepts, was auch der Auffassung des späteren Nietzsche entspricht; ich unterscheide aber Rousseau und Rousseauismus als gesondertes, obzwar verwandtes Phänomen: nicht nur, weil auch dieses Verfahren Nietzsches Auffassung entspricht, sondern hauptsächlich deshalb, weil der wichtigste Gegensatz zwischen Marx und Nietzsche sich auf den sozialen – mitunter plebejischen – *egalitarianism* Rousseaus, die Affirmation der Gleichheit, bezieht, zu der sich Marx und Marxismus positiv verhalten, während Nietzsches Antisozialismus, Antidemokratismus, Protofaschismus, Elitismus – ebenso wie sein positives Konzept von Aufklärung, von dem er

Rousseau ausschließt – allesamt in engstem Zusammenhang mit seiner Ablehnung des *egalitarianism* stehen.

Ich begann mit dem Hinweis darauf, daß man Marx vielfach mit der Aufklärung zu verknüpfen, ja auf diese zu reduzieren pflegte. In analoger Weise wird heute im anglo-amerikanischen Raum Nietzsche gerne ins Lager der Romantik verwiesen.²⁰ Sieht man vom individuellen Milieu ab, so könnte man sagen, daß Marx mit einer Reaktion gegen Romantik koinzidierte, nämlich mit Jungdeutschen und Junghegelianern; der junge Nietzsche hingegen mit einer Reaktion gegen ebendiese Reaktion. Nicht zufällig wurde ein Autor, der sich seines soliden Realismus rühmte und seine Rolle als deutscher Voltaire spielen wollte, nämlich der alte Junghegelianer David Friedrich Strauß, die Zielscheibe von Nietzsches erster gewichtiger Polemik, die sich gegen den Kulturphilister, die Inkarnation eines selbstgefälligen, imperialistischen, bourgeois Liberalismus, die Gesinnung der sich ankündigenden Gründerzeit, wandte. Das bedeutet durchaus nicht, daß Romantik im genauen Sinn im Haushalt des frühverstorbenen Pfarrers Nietzsche oder bei den Frauen, vor allem der Mutter, die Nietzsche aufzog, vorherrschte. Was vorherrschte, war eher kleinstädtische, deutsch-bürgerliche Tugend nebst kirchlicher Frömmigkeit (und im Fall des Knaben Nietzsche ein intensiver religiöser Glaube); dazu die Tradition deutscher Kultur des Goetheschen Zeitalters; und gewiß auch ein Mangel an voltairianischem Esprit, obschon Nietzsche Voltaire in der Schule las und Hettners *Geschichte der Literatur im 18. Jahrhundert* exzerpierte.²¹ Ferner sind zu erwähnen: antike Klassiker in der Schule zu Pforta; Nietzsches Vorliebe für Hölderlin; seine Leidenschaft für Dichtung, für Musik (Schumann, Beethoven); später die entschiedene Wendung zur klassischen Philologie, zu den Griechen, sowie – ich überspringe hier manches – die Wendung zu Schopenhauer und zu Wagner, dessen Apostel der junge Professor der klassischen Philologie in Basel, der Autor der *Geburt der Tragödie* und der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, wurde und blieb . . . bis zu jenem Bruch, den *Menschliches*, *Allzumenschliches* bezeichnet, ein Buch, das Nietzsche zum Erstaunen und Schrecken seiner wagnerianisch, idealistisch, schopenhauerianisch gesinnten Freunde (obschon er ja sich von der französisch erzogenen Cosima Wagner-Liszt in französischer Literatur, inklusive mancher Autoren der Aufklärung, hatte unterrichten lassen) dem Andenken Voltaires widmete, um eine lebendige Verbindung zu stiften – von einem Befreier des Geistes zum anderen.

In allen Phasen seines Werkes kämpft Nietzsche mit dem, was er Romantik nennt. Aber der frühe Nietzsche versteht diesen Begriff in einem engen, sozusagen ‚germanistischen‘ Sinn, um die Schlegel und ihre Genossen, denen er in Wahrheit viel verdankt, zu diskreditieren; und er schließt unter Romantik jene Gestalten nicht mit ein, die ihm später als Höhepunkte der europäischen Romantik gelten: nämlich Schopenhauer und Wagner.

Obschon der frühe Nietzsche sich selbstkritisch mit dem desillusionierten theoretischen Menschen, dem Intellektuellen Faust, identifiziert (auch wenn die *Geburt der Tragödie* auf eine ideale Synthese zwischen theoretischem und dionysischem Menschen im Bild des musiktreibenden Sokrates anspielt), richtet sich der dominante polemische Impuls dabei gegen die theoretische Zivilisation, gegen den Sokratismus und damit gegen rationalistische Ideale der Aufklärung. Nietzsche fürchtet die Vorherrschaft der Erkenntnis, die zur Annihilierung der Welt führt; hofft auf neues Schöpfungstum durch Stärkung des Unbewußten; und will lieber – wagnerianisch zu reden – für den „dummen“ Siegfried als für den „wissenden“ Wotan Partei ergreifen.²² Er schreibt:

„Die Aufklärung verachtet den Instinkt: sie glaubt an Gründe. Die Romantiker ermangeln des Instinktes: die Kunstwahngebilde reizen sie nicht zur Tat, sie verharren im Reizungszustande. – Man überwindet solche Zustände nicht eher theoretisch, als bis sie praktisch überwunden sind.“²³

Das klingt nun nicht nach Parteinahme für Romantik gegen Aufklärung. Vielmehr liegt der positive Akzent auf befreiender „realistischer“ Tat, wie so manches Mal beim frühen Nietzsche, der – was im Kontext späterer Polemik erstaunlich ist – auch Sympathie mit dem als „faustischer“ Mensch Rousseaus bezeichneten Typus des Rebellen bekundet, der, durch Unterdrückung provoziert, danach strebt, Natur zu erringen. Von diesem Idealtypus – den er dem Goetheschen Ideal und dem philosophisch gesinnten Menschen Schopenhauers gegenüberstellt – meint Nietzsche, er habe das „größte Feuer“ und die „populärste Wirkung“. Mit innerem Anteil charakterisiert er seinen „Heißhunger nach Leben“, seine „Unzufriedenheit und Sehnsucht“, seinen Umgang mit den „Dämonen des Herzens“, seine Entschlossenheit, sich nicht innerhalb der Zivilisation mit ihren Halbheiten, Konventionen, Einschränkungen, ihren „hochmütigen Kasten“ und ihrem „erbarmungslosen Reichtum“, ihren Priestern und ihrer schlechten Erziehung, die den Unterdrückten halb zerquetschen, zufriedenzugeben. Von diesem mythischen Menschen Rousseaus geht nach Nietzsche eine Kraft aus, „welche zu ungestümen Revolutionen drängte und noch drängt; denn bei allen sozialistischen Erschütterungen und Erdbeben ist es immer noch der Mensch Rousseaus, welcher sich, wie der alte Typhon unter dem Aetna, bewegt“ und im Namen seines Ideals einer befreiten Natur und des natürlichen Menschen die „Seele zu furchtbaren Entschlüssen bereitet“, „aber auch das Edelste und Seltenste aus ihren Tiefen heraufruft“ (I, 315). Und in der Nachbarschaft dieser Betrachtung über *Schopenhauer als Erzieher*, nämlich in dem festlichen Abschied von *Wagner in Bayreuth*, findet sich auch Nietzsches Ermahnung, „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen“ (I, 379), im Verein mit der Perspektive auf eine national-eth-

nisch bestimmte, quasi klassenlose Volksgemeinschaft etwa im Sinne eines nationalen Sozialismus . . .

Nietzsche verfolgt jedoch diese Gedankenlinie zunächst nicht weiter. Charakteristisch für die zweite Phase ist ab *Menschliches, Allzumenschliches* eine positive Auffassung von Aufklärung, die nun nicht nur von Rousseau unterschieden wird, sondern in strengem Gegensatz zu einer Vorstellung von Rousseau steht, die weniger von Nietzsches Lektüre dieses Autors als von seiner Konzeption des Rousseauismus als Vorstufe von Demokratismus, *egalitarianism*, Sozialismus bestimmt zu sein scheint. So kommen Voltaire und Rousseau in die Lage, einander einfach als aristokratisch gesinnter Freigeist („quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu“) und „maskierter Pöbel-Mann“ gegenüberzustehen.²⁴ Denn es gilt – so meint Nietzsche in der Phase von *Menschliches, Allzumenschliches* – den Geist der echten Aufklärung zu retten vor der Verwechslung mit seinem Gegensatz, dem egalitären, plebejischen, optimistischen, irrationalen Glauben an die – von der Zivilisation „gleichsam verschüttete“ – Güte der menschlichen Natur und an die Utopie als – quasi automatische, natürliche – Folge der Zerstörung der Zivilisation durch die Revolution:

„Leider weiß man aus historischen Erfahrungen, daß jeder solche Umsturz die wildesten Energien als die längst vergrabenen Furchtbarkeiten und Maßlosigkeiten fernster Zeitalter von neuem zur Auferstehung bringt: daß also ein Umsturz wohl eine Kraftquelle in einer mattgewordenen Menschheit sein kann, nimmermehr aber ein Ordner, Baumeister, Künstler, Vollender der menschlichen Natur. – Nicht *Voltaire's* maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern *Rousseaus* leidenschaftliche Torheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: 'Écrasez l'infâme'. Durch ihn ist der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung auf lange verscheucht worden: sehen wir zu – ein jeder bei sich selber – ob es möglich ist, ihn wieder zurückzurufen“ (I, 677).

Die Aufklärung wurde von und seit Rousseau durch Amalgamierung mit revolutionärer Substanz korrumpiert:

„Alles Halbverrückte, Schauspielerische, Tierisch-Grausame, Wollüstige, namentlich Sentimentale und Sich-selbst-Berauschende, was zusammen die eigentliche *revolutionäre Substanz* ausmacht und in Rousseau, vor der Revolution, Fleisch und Geist geworden war, – dieses ganze Wesen setzte sich mit perfider Begeisterung noch die *Aufklärung* auf das fanatische Haupt, welches durch diese selber wie in einer verklärenden Glorie zu leuchten begann: die Aufklärung, die im Grunde jenem Wesen so fremd ist und, für sich waltend, still wie ein Lichtglanz durch die Wolken gegangen sein würde, lange Zeit zu-frieden damit, nur die einzelnen umzubilden: so daß sie nur sehr langsam auch die Sitten und Einrichtungen der Völker umgebildet hätte. Jetzt aber, an ein gewaltsames und plötzliches Wesen gebunden, wurde die Aufklärung selber gewaltsam und plötzlich. Ihre Gefährlichkeit ist dadurch fast größer geworden als die befreiende und erhellende Nützlichkeit, welche durch sie in die große

Revolutions-Bewegung kam. Wer dies begreift, wird auch wissen, aus welcher Vermischung man sie herauszuziehen, von welcher Verunreinigung man sie zu läutern hat: um dann, an *sich selber*, das Werk der Aufklärung *fortzusetzen* und die Revolution nachträglich in der Geburt zu ersticken, ungeschehen zu machen“ (I, 966f.).

Im Gegensatz dazu steht in Nietzsches zweiter Phase das Bekenntnis zu Voltaire als dem Grandseigneur des Geistes, aristokratisch in seinen Vorlieben, Meister – wie so mancher Repräsentant der Aufklärung – in aristokratischen, neoklassisch-klassizistischen Genres der Wortkunst, einem äußerst disziplinierten, von strenger Regel beherrschten und rationalisierten, luziden Tanz in Ketten. In der für Nietzsche neuen Bemühung um einen auf Klarheit und Rationalität abzielenden Prosastil, in der nüchtern antimetaphysischen Skepsis seiner Argumente, ist Nietzsche, der „moraliste“, das heißt Analytiker der *mores* und *moralia*, die er – ähnlich wie Helvetius und Laroche Foucauld – auf egoistische Interessen zurückführt, dem Geist der Aufklärung verpflichtet. Dies gilt auch für das große Projekt, das er am Anfang des ersten Teils von *Menschliches, Allzumenschliches* entwirft: jene „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ – zumal der „moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben“ –, die in dem antizipierten Ergebnis kulminieren sollte, daß „auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen werden“, nämlich aus „Sublimierungen“ eines quasi animalischen, primitiven, kraß egoistischen Grundelements (I, 447). Auch hat Nietzsche keine Ursache, fortan der nun verkündeten Mission („die Fahne der Aufklärung – die Fahne mit den drei Namen: Petrarca, Erasmus, Voltaire – von neuem weiterzutragen“; I, 467) je wieder abzuschwören – wenn wir ihm nur einräumen, daß diese progressive Vorwärtsbewegung auch Aufklärung über die Aufklärung erfordert und einschließt, und somit eine Umkehr des simplistischen humanitären Pathos und rationalistischen Credos der älteren, naiven, über sich selbst noch unaufgeklärten Aufklärung. Was immer aber für die positiven Imperative und utopischen Postulate des späten Nietzsche gelten mag: er ist dem Geist der Aufklärung in jedem Fall in seinem Wesen zutiefst verpflichtet: nämlich kraft seiner Aktivität als Analytiker, als Symptomatologe, als Kritiker – und mithin in dem, was er am besten kann. Denn Nietzsches positive Größe liegt vor allem in seiner negativen Aktivität als Zerstörer, *déconstructeur*, zersetzender Geist.

Charakteristisch ist der „Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung“ behandelnde Aporismus der *Morgenröte*:

„Man überschlage den Beitrag, den die Deutschen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mit ihrer geistigen Arbeit der allgemeinen Kultur gebracht haben, und nehme erstens die deutschen Philosophen: sie sind auf die erste und älteste

Stufe der Spekulation zurückgegangen, denn sie fanden in Begriffen ihr Genüge, anstatt in Erklärungen, gleich den Denkern träumerischer Zeitalter, – eine vorwissenschaftliche Art der Philosophie wurde durch sie wieder lebendig gemacht. Zweitens die deutschen Historiker und Romantiker: ihre allgemeine Bemühung ging dahin, ältere, primitive Empfindungen und namentlich das Christentum, die Volksseele, Volkssage, Volkssprache, die Mittelalterlichkeit, die orientalische Asketik, das Indertum zu Ehren zu bringen. Drittens die Naturforscher: sie kämpften gegen Newtons und Voltaires Geist und suchten, gleich Goethe und Schopenhauer, den Gedanken einer vergöttlichten oder ver-teufelten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder aufrecht zu stellen. Der ganze große Hang der Deutschen ging gegen die Aufklärung und gegen die Revolution der Gesellschaft, welche mit grobem Mißverständnis als deren Folge galt: die Pietät gegen alles noch Bestehende suchte sich in Pietät gegen alles, was bestanden hat, umzusetzen, nur damit Herz und Geist wieder einmal *voll* würden und keinen Raum mehr für zukünftige und neuende Ziele hätten. Der Kultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Kultus der Vernunft, und die deutschen Musiker, als die Künstler des Unsichtbaren, Schwärmerischen, Märchenhaften, Sehnsüchtigen, bauten an dem neuen Tempel erfolgreicher als alle Künstler des Wortes und der Gedanken. Bringen wir in Anrechnung, daß unzähliges Gute im einzelnen gesagt und erforscht worden ist und manches seitdem billiger beurteilt wird als jemals: so bleibt doch übrig, vom Ganzen zu sagen, daß es *keine geringe allgemeine Gefahr* war, unter dem Anscheine der voll- und endgültigsten Erkenntnis des Vergangnen die Erkenntnis überhaupt unter das Gefühl herabzudrücken und – um mit Kant zu reden, der so seine eigene Aufgabe bestimmte – ‚dem Glauben wieder Bahn zu machen, indem man dem Wissen seine Grenzen wies‘. Atmen wir wieder freie Luft: die Stunde dieser Gefahr ist vorübergegangen! Und seltsam: gerade die Geister, welche von den Deutschen so beredt beschworen wurden, sind auf die Dauer den Absichten ihrer Beschwörer am schädlichsten geworden, – die Historie, das Verständnis des Ursprungs und der Entwicklung, die Mitempfindung für das Vergangne, die neu erregte Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntnis, nachdem sie alle eine Zeitlang hilfreiche Gesellen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes schienen, haben eines Tages eine andere Natur angenommen und fliegen nun mit den breitesten Flügeln an ihren alten Beschwörern vorüber und hinauf, als neue und stärkere Genien *eben jener Aufklärung*, wider welche sie beschworen waren. Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen – unbekümmert darum, daß es eine ‚große Revolution‘ und wiederum eine ‚große Reaktion‘ gegen dieselbe gegeben hat, ja daß es beides noch gibt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleich mit der wahrhaft großen Flut, in welcher *wir* treiben und treiben wollen!“ (I, 1145)

Thomas Mann bediente sich dieses Aphorismus gegen die Intellektuellen der reaktionären Rechten. Er zeigt, wie der anti-aufklärerische Geist der Romantik von Aufklärung und Humanismus in Dienst genommen wird. Jedoch in der Bewegung, die man wohl auch als Dialektik der Aufklärung bezeichnen könnte, wie Nietzsche sie sieht, wird nicht nur die regressive, retrograde Bewegung – im vorliegenden Fall: der Romantik oder des Idea-

lismus – in ihr Gegenteil verkehrt oder verwandelt: auch die dominante Bewegungsrichtung der Aufklärung selbst unterliegt der Veränderung. Die oberflächliche Analyse des geoffenbarten Christentums, wie sie der deistischen Polemik der Aufklärung entspricht, wird kraft der historischen Einfühlung der Romantiker und ihrer Sympathie fürs Archaische in das profundere Verständnis für die Manifestationen des religiösen Lebens verwandelt. Der Deismus wird abgetan – nicht etwa um der reaktionären Wiederbelebung des Geistes des Christentums, sondern um einem gründlicheren Verständnis jenes archaischen Geistes Raum zu geben, das endlich sowohl die Archaismen wie auch ihre seichteren, rationalisierenden Derivate aufheben wird, um zu einem reinen Atheismus zu führen. Und ein ähnlicher Prozeß wird für die Domäne der Ethik vorgesehen. Die Aufklärer waren darauf bedacht gewesen, an christlicher Ethik ohne Christentum festzuhalten. „Je mehr man sich von den Dogmen loslöste, um so mehr suchte man gleichsam die *Rechtfertigung* dieser Loslösung in einem Kultus der Menschenliebe: hierin hinter dem christlichen Ideale nicht zurückzubleiben, sondern es womöglich zu *überbieten*, war ein geheimer Sporn bei allen französischen Freidenkern, von Voltaire bis auf Auguste Comte“ (I, 1103). Wiederum war das tiefere Bewußtsein der Verwurzelung dieser Ethik im Boden des Glaubens, wie ihn die romantische Wiederbelebung desselben mit sich brachte, dazu geeignet, den intimen Zusammenhang zu enthüllen; jedoch nicht mit dem Ergebnis einer permanenten Erneuerung dieses Glaubens, sondern vielmehr, um den Weg zur Überwindung ebenjener Ethik zu bereiten, die Nietzsche zufolge von einer Verneinung der Vitalität inspiriert ist. Die irrationalistische Reaktion gegen den Aufklärerkult der Ratio führt nicht zum triumphierenden Kult des romantischen Irrationalismus, der romantischen Metaphysik oder zur Wiederbelebung des mystischen Glaubens, sondern – *à la longue* – zu einer vertieften Selbsterkenntnis oder einer vertieften Selbstreflexion der Ratio, zu einer Selbstkritik des Intellekts, einer radikalen Aufklärung über die eigene Aufgeklärtheit, welche den früheren Glauben des Intellekts an den Intellekt, den Glauben auch an den absoluten Wert der Erkenntnis, „an die absolute Nützlichkeit der Erkenntnis [. . .], namentlich an den innersten Verband von Moral, Wissen und Glauben“ aufhebt. Ebendieser Glaube wird später, in *Jenseits von Gut und Böse*, als Subordinierung des Erkenntnisstrebens unter die Moral der Menschenliebe gründlich verhöhnt: „O Voltaire! O Humanität! O Blödsinn!“ Denn von dem Menschen Voltaire, der es bei dem Wahrheitsstreben „gar zu menschlich“ treibt – „il ne cherche le vrai que pour faire le bien“ –, meint Nietzsche nun: „ich wette, er findet nichts!“ (II, 600) Und was noch mehr ist: in einer weiteren Bewegung der Aufklärung wendet der aufgeklärte Geist sich gegen sich selbst, um – als letzter Abkömmling der christlichen Ethik der Wahrhaftigkeit – den Kult der Wahrheit selbst, das asketisch reine Streben nach Erkenntnis um der Er-

kenntnis willen, ins Nichts zu zersprengen – und damit die Unausweichlichkeit und das Spiel vitaler Illusion, mithin die lebensstiftende Macht der Täuschung, anzuerkennen.

Wie der antikirchliche und/oder antichristliche Deismus der Aufklärung zum Atheismus radikalisiert wird, so wird das undogmatisch humanitäre Ethos der Aufklärung zum transmoralischen Ethos gesunder und vornehmer Vitalität radikalisiert. Indem der Aufklärerkult der Ratio, der gemeinhin auf einem absoluten, ja metaphysischen Wahrheitsbegriff basierte, sich wandelt zur radikalen Kritik an den Illusionen der Rationalität, ja indem der Freigeist sich selber dazu zwingt oder zwingen will, den Begriff der Wahrheit in einem radikalen Perspektivismus aufzuheben, verfolgt er (wenn man ihm das Recht auf dieses ihm höchsteigene Paradoxon zuerkennt) nur immer konsequenter seine quasi religiöse, asketische Hingabe an das Erkenntnisstreben, obschon man mit einigem Recht einwenden wird, daß derlei radikale denkerische Prozeduren des über sich selber aufgeklärten, sich selber aufhebenden Aufklärertums dem alten Aufklärerglauben an „die Wahrheit“ stracks zuwiderlaufen. Dieser Selbstaufhebungsprozeß des Aufklärertums ist für Nietzsches dritte, späte Phase charakteristisch: was nun verherrlicht wird, ist der vitale Instinkt, der Erkenntnis vollendet, um sie zu transzendieren und hinter sich zu lassen, vergleichbar der Innervation oder der spontanen Reaktion, dem unbeirrbaren, unbewußten Reflex, der jedem umständlichen, von Reflexion mitbestimmten und begleiteten Handeln an Sicherheit und Präzision weit überlegen ist. Der frühe Antisokratismus lebt hier wieder auf. Der Prozeß der intellektuellen Aufklärung erscheint nun als dem höheren, vitalen Zweck subordiniert. „Die geistige Aufklärung“, heißt es jetzt, sei „ein unfehlbares Mittel, um die Menschen unsicher, willensschwächer, anschluss- und stützebedürftiger zu machen, kurz das *Herdentier* im Menschen zu entwickeln“ (III, 452): nämlich insofern sie nicht als „neue Aufklärung“ eben doch auch ein Mittel dazu ist, dem überlegenen Herrenmenschen seinen Willen klar zu machen und zu stärken: „Die alte [Aufklärung] war im Sinne der demokratischen Herdengleichmachung aller. Die neue will den herrschenden Naturen den Weg zeigen: – inwiefern ihnen *alles erlaubt ist*, was den Herdenwesen nicht freisteht“; wobei allerdings gilt, daß der Weg, der hier gezeigt wird, ein Weg der Überwindung aller Illusionen bezüglich „Wahrheit und Lüge“, „Gut und Böse“ ist und somit „Aufklärung in betreff der gestaltenden umbildenden Kräfte“, das heißt bezüglich der erforderlichen Fähigkeit zur autonomen Selbstgestaltung, zur „Selbstüberwindung des Menschen“, zur Bejahung eines illusionslosen Lebens, das sich der niederschmetternden Macht der Lehre von „der ewigen Wiederkunft“ als „*Hammer*“ zu bemächtigen vermag.²⁵

Hochgestimmte, wenngleich mehrdeutige Äußerungen dieser Art finden sich häufig in den Notizen des späteren Nietzsche und weisen auf eine In-

version oder Umkehrung der alten Aufklärung hin, wie ja auch Voltaires ehemalige Devise im Kampf gegen Kirche und Klerus, „Écrasez l'infâme“, die zum Slogan der Jakobiner, der Liberalen wurde, von Nietzsche in einem umgekehrten Sinne gebraucht wird: nämlich um die liberalen Moralismen anzuprangern, die, wie er meint, „im Begriffe des *guten* Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Mißrathenen, An-sich-selber-Leidenden genommen [haben], alles dessen, *was zugrunde gehen soll*“ und somit das „Gesetz der *Selektion*“ kreuzen. „Das alles wurde geglaubt *als Moral!* – Écrasez l'infâme!“ (II, 1159) Ich muß mein Vorurteil gegen diese forcierten Verkündigungen, Prophetien, Postulate eines Menschen eingestehen, der zwar die Notwendigkeit, aus dem Labyrinth des Nihilismus zu entkommen, einsah, dem aber selbst, so scheint mir, die klare Intuition von Gesundheit und Vitalität sowie die Fähigkeit zu jener erneuten oder neuen Bejahung fehlten, die er so leidenschaftlich begehrte. Und ebendarum halte ich mich lieber an den früheren, mittleren Nietzsche der weniger steilen Gesten, der die befreiende Aufklärung noch nicht ganz so weit vorgetrieben hatte, daß es nahezu unmöglich wurde, sie *nicht* mit ihrem Gegenteil zu verwechseln.

3. Meine Übersicht hat sich mancher Simplifikationen schuldig gemacht – bezüglich Nietzsche und Marx wie auch bezüglich des Zeitalters der Aufklärung, das wie alle Zeitalter die Ansätze zu einer Vielfalt von Entwicklungen aufweist. Um diese Vereinfachungen zu korrigieren, könnte man nun beide Protagonisten mit Gestalten in Verbindung bringen, zu denen ein Teil ihres Werkes Affinitäten hat: zum Beispiel Nietzsche mit Voltaire, de Sade, Leibniz; Marx mit Diderot, Rousseau, Lessing. Denn Nietzsche hat wirklich eine gewisse Affinität zu Voltaire als dem reichhaltigen, brillanten, luziden und widersprüchlichen „Grandseigneur des Geistes“; zu de Sades Intuition einer erbarmungslos harten, amoralischen Natur und Schule der Grausamkeit, die der rousseauistischen Intuition einer ursprünglichen Unschuld mit polemischer Schärfe entgegengesetzt ist und nicht durch Rückbesinnung auf einen anfänglichen oder präkulturellen Zustand, vielmehr durch eine exzessive, immoralistische Entwicklung, ja eine Art von lasterhafter Verfeinerung und Verschärfung einer erst durch die Zivilisation selbst ermöglichten bewußten Amoralität – gewissermaßen an dem amoralisch desillusionierten Ende der Geschichte – erreicht werden soll; oder auch zu der Leibnizschen Invention eines deterministischen Panperspektivismus, etwa in der Vorstellung eines Universums, das nur als Summe von Einheiten einer sich in dynamischen Perspektiven manifestierenden Kraft denkbar ist. Und Marx hat Affinitäten zu dem atheistischen, sensualistischen Materialismus Diderots; sowie zu dem Bild des halbverwaisten und verfremdeten, ausgesetzten, rebellischen und unterdrückten, sich nach sozialer Gemeinschaft sehnenden Menschen, der Rousseaus egalitärer Emphase, seinen plebejischen Sympathien, seiner aktivistischen An-

klage der Ausbeutung der Vielen durch die Wenigen zugrunde liegt; was nicht hindert, Marx dennoch auch mit Lessing zu verbinden, der im 18. Jahrhundert nicht nur die dem Zeitalter überhaupt gemäße Idee des Fortschritts, sondern eine progressive, prähegelianische Dialektik antizipiert, zum Beispiel in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* und in seiner Auffassung von der Entwicklung der Menschheit und den Phasen der Religionsgeschichte überhaupt. Am Ende haben jedoch solche Aperçus etwas Willkürliches an sich, und so ziehe ich es vor, eine Konfiguration von Themen zu behandeln, die Marx und Nietzsche teilen.

Man kontrastiert Moderne und Mittelalter gerne im Sinne von Dynamisierung (Zunahme an Dynamik; Mobilität) und Versachlichung (Überwiegen sachlich-impersonaler Bezüge) im Gegensatz zu relativ statischer und personaler Ordnung – oder Konzepten von Ordnung – im sozialen, physischen, geistigen Bereich; sowie durch eine Unterscheidung, die ihrerseits in einem interessanten Kontrastverhältnis zu der Entgegensetzung von Entpersönlichung (Versachlichung) und personalen Bezügen steht: nämlich durch einen zunehmenden Individualismus oder Subjektivismus im Gegensatz zur mittelalterlichen Vorherrschaft des Typus und der autoritativen Norm. Diese Unterscheidungen legen nahe, daß in der modernen Mentalität eine Spannung besteht zwischen individualistischer Mobilität oder dynamischer Subjektivität (der ‚atomisierten‘ Individualität, von der es oft heißt, sie sei *ineffabile*) und der unpersönlich-dynamischen Sphäre der Sachlichkeit; zwischen einem ‚objektiven‘ und einem ‚subjektiven‘ Bereich. Und es hat auch nicht an charakteristischen Versuchen zu Synthesen gefehlt, die diese Spaltungen zwischen ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘, zwischen dem Individuellen oder Einzigartigen und dem Allgemeinen oder Universalen, zwischen Individuum und Gesellschaft, aber auch zwischen Mobilität und Statik, zwischen Bewegungsfreiheit und überdauernder Ordnung, zwischen *différence* und Identität zu heilen bestimmt waren. Es wäre reizvoll, Konfigurationen von Ideen oder Ideologien in ein auf alle diese Faktoren bezogenes Koordinatensystem einzuzeichnen. Ich will mich hier aber mit einigen Aspekten begnügen, die sich auf Dynamik oder Dynamisierung und auf die Betonung des allumfassenden Flusses beziehen.

Denn ebendiese Betonung stellt einen gemeinsamen Nenner zwischen Marx und Nietzsche her. Zwar leuchtet es ein, wie das Beispiel Brechts andeutet,²⁶ daß Marxisten sowohl zu der frühen, metaphysischen Phase Nietzsches wie zu der späten, aristokratisch-elitären weniger Affinitäten verspüren als zu den „sokratischen“ Aspekten in den Werken der zweiten Phase, in der Nietzsche als Protagonist der Aufklärung auftritt und seine Stimme dem Freigeist leiht. Aber tiefere Affinitäten ergeben sich gerade zum dionysischen Aspekt Nietzsches, der sich übrigens ab *Menschliches, Allzumenschliches* von dem skeptischen nicht mehr trennen läßt. Der Autor der *Geburt der Tragödie* sprach vom Menschen als fleischgewordener

Dissonanz und entwickelte eine Artistenmetaphysik, die sich im Medium der Zeit durch Bewegungen dynamischer Kontradiktion entwickelt oder darstellt, was – wie Nietzsche selbst im Rückblick hervorhob (vgl. II, 1108f.) – an Hegel gemahnt. In früheren Veröffentlichungen meinte ich behaupten zu dürfen, daß die zunehmende Dynamisierung von Lessing bis Hegel und über Hegel hinaus zu dem Auftreten eines „Hegel ohne Hegels *absolutum*“ führe, das heißt zu einer mehr denn hegelianischen Hingabe an eine „reine“, jedes Glaubens an einen perennierenden, harmonischen Zustand des Seins entbehrende Dialektik. Dem Dionysos Nietzsches sei mithin Hegels Vorstellung verwandt, daß die Erscheinung „das Entstehen und Vergehen [ist], das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht“; und ähnliches gelte von seinem Diktum: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“ Indes, so meinte ich, hätte Nietzsche kaum hinzufügen können: „und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“²⁷ Jedoch legt Nietzsche selbst den Gedanken nahe, seine spätere Lehre von der ewigen Wiederkehr sei der Versuch, dem Fluß des Werdens die Ruhe des Seins aufzuprägen.²⁸ Bei dem späteren Nietzsche, aber auch bei dem anscheinend spätesten, der nun wiederum nicht so ohne weiteres als anti-metaphysisch zu bezeichnen ist, – bei ihm, so meinte ich, bedeute der Name Dionysos „vor allem eine Begriffs- und Gefühls-Gestalt vom allumfassenden, ewig irdischen, dynamisch dialektischen, autonomen Fluß, in dem sich Gegensätze bedingen und ineinander verwandeln – und eben weil in diesem Spiel keine Wiederkehr ist, mag in ihm auch alles wiederkehren“. Ich fügte hinzu: „Mit ‚Dionysos‘ bezeichnet Nietzsche sein Denk-Erlebnis einer allumfassenden ‚Realdialektik‘, welches folglich auch Denkerlebnis der ‚subjektiven‘ Dialektik, nämlich der des Denkens und Fühlens, kurz: dialektische Spiegelung des Erlebens ist. Gilt doch – um den späten Nietzsche zu zitieren –, daß er ‚die Philosophie [...] allein noch [...] als die allgemeinste Form der Historie [gelten lassen will, nämlich] als Versuch, das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen ([es] in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu *übersetzen* und zu mumisieren)‘.“²⁹ So ist auch Nietzsche auf seine Art einer, der – wie Brecht es verlangte – gelernt hat, „im Fluß“ „über den Fluß“ nachzudenken.³⁰

Daß derlei Formulierungen, die im Bestreben, den gemeinsamen Nenner hervorzuheben, allzu allgemein bleiben, die Problematik eher zu verhüllen geeignet sind, sei zugegeben. Wenn man meine Interpretation von Nietzsches Dionysos als legitimen Aspekt gelten läßt, wird die relative Nähe oder Distanz zu Aspekten von Marx oder des Marxismus davon abhängen, inwieweit man bereit ist, Marx entweder – etwa mit dem Lukács von *Geschichte und Klassenbewußtsein* (einem mir übrigens weitgehend unver-

ständlichen Werk) – zu hegelianisieren oder ihn im Gegenteil – etwa mit Althusser – zu enthegelianisieren. Zumindest wird man aber sagen dürfen, daß sowohl Marx als auch Nietzsche die Neigung dazu haben, ein jedes Ding als im Prozeß begriffen bzw. als Prozeß aufzufassen, ja Totalität zu begreifen als dynamische Einheit von einander immer ungleichen antithetisch kontradiktorischen Elementen (denn die in einem konträren Spannungsverhältnis stehenden Entitäten werden zugleich als „Kontradiktionen“ aufgefaßt) – von Elementen also, die sich in immer wechselnden Verhältnissen der *imbalance* (das heißt nie im Gleichgewicht befinden); mithin: im Sinne von Macht-Verhältnissen der Herrschaft und Subordination; und ferner: daß sowohl Nietzsche als auch Marx eine derartige Dialektik als Funktion vitaler Bestrebungen (Triebe, Begierden, Bedürfnisse) und ihrer Perspektiven auffassen, nicht etwa als dynamische Selbstrealisierung der „Idee“.

Läßt eine derartige Dialektik sich ihrerseits der Aufklärung zuordnen? In einem engeren Sinne läßt sich Dialektik auffassen als phänomenologische Beschreibung des Denkprozesses, der Weise, in der sich der Intellekt bewegt, Perspektiven und Sequenzen von Perspektiven bildet. Aber manche Autoren fassen Dialektik offenbar als Logik *sui generis* auf, und zwar als die höhere, ja höchste, der üblichen Logik übergeordnete. Als solche – die Einheit der Gegensätze behauptend, gewissermaßen auf der Vorstellung basierend, daß *a* gleich *non-a* sei – ist sie der von Aristoteles gegen Heraklit, von Brentano gegen Hegel³¹ erhobenen Anklage ausgesetzt, dem Satz vom Widerspruch zuwiderzulaufen und mithin unlogisch zu sein. „To put the matter crudely“, sagt Russell in bezug auf dialektisches Argumentieren, „a result is accepted as true because it can be inferred from premises admittedly false and inconsistent with each other.“³² Im großen und ganzen halten die Hauptvertreter der Aufklärung an *a = a* fest; sie hängen einer Logik an, die nicht Dialektik, die von Dialektik unterschieden ist. Auch scheint es zweifelhaft, ob Dialektik als solche der Aufklärung nähergebracht wird, wenn wir sie als Realdialektik auffassen; wenn wir behaupten, daß Dialektik – obschon die Weise, in welcher der Intellekt oder Geist verfährt, nicht ausschließend – sich auf Prozesse in unserer Umwelt beziehe, und zwar insbesondere auf die soziale, historische Sphäre. So leicht sich argumentieren läßt, der Geist oder Intellekt verfare dialektisch oder entfalte sich in einem dialektischen Prozeß, so wenig Evidenz läßt sich für den Glauben daran anführen, daß irgendeine *dialectical necessity* den historischen Veränderungen inhärent sei. Russell meint, Marx habe diesen Glauben von Hegel übernommen, aber ohne dessen einzige logische Basis, nämlich den Primat der Idee: „Marx believed that the next stage in human development *must* be in some sense a progress; I see no reason for this belief.“³³ Wenn das Universum im wesentlichen im Prozeß progressiver Selbsterhellung oder Selbstaufklärung begriffener, sich selbst verwirklichender Geist ist wie

bei Hegel, dann ist die dialektische Progression vom Teil zum Ganzen der anfänglichen Annahme oder These implizit. Nur Geist kann erkennen – sich selbst erkennen – und wird solche Selbsterkenntnis im Fortschritt der Selbsterkenntnis progressiv verwirklichen. Was berechtigt aber zur Annahme eines analogen Prozesses in der Natur oder selbst in der Geschichte? Sosehr indes der Glaube an eine dialektische Bewegung des Fortschritts im Lauf der Geschichte einer rationalen Basis ermangeln mag, so wird anderseits gerade der Glaube an objektiv gegebene (von der Vorsehung geleitete) Gesetze der Bewegung, ja an das Gesetz einer progressiven Entwicklung im Verlauf der Geschichte, von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts formuliert. Jedoch beim späten Lessing (siehe etwa *Antigöze*, *Duplik*, *Erziehung des Menschengeschlechts*), der ebenfalls die Intuition der Dialektik als Prozeß paradoxer Progression von Irrtum zu Irrtum, Widerspruch zu Widerspruch hat, nämlich als Prozeß des ewig strebenden menschlichen Geistes, von dem er meint, er sei dem Besitz der Wahrheit vorzuziehen – bei Lessing wird der Fortschritt im Verlauf der Geschichte durch Ursprung und Telos, nämlich durch eine wohlwollende göttliche Vorsehung gewährleistet. Und selbst ein rein weltliches Postulat eines Gesetzes, das den Fortschritt in der Geschichte gewährleistet, wäre dem Vorwurf, es sei bloß verschleierte Theologie, ausgesetzt, den Nietzsche, der auf einem radikaler offenen Dynamismus und auf dem perspektivistischen Charakter aller auf Prozesse bezogenen „Gesetze“ bestand, auch immer gegen alles, was ihm als Derivat des sich zersetzenden christlichen Glaubens galt, zu erheben bereit war. Je objektiver, je fester umschlossen von einem statischen Rahmenwerk antizipierter Zielpunkte auf dem Weg zu einem vorherbestimmten und unverrückbaren Endziel die Dialektik sich darstellt, desto mehr wird sie an den von Becker beschriebenen Traditionalismus, die *heavenly city* der *philosophes* des 18. Jahrhunderts gemahnen.³⁴ Je mehr wir uns hingegen auf die „subjektive“ Seite begeben, eine bloße *Möglichkeit* des Fortschritts postulieren, um aktivistische, hortatorische, offene Konzepte und Gesinnungen zu intensivieren, desto unbestimmter und ungesicherter wird auch der im Namen der Dialektik erhobene Anspruch, desto weniger Erbauung, Trost, Gewißheit gewährt die Aussicht auf die Zukunft, auf die man sich in der schlechten alten Zeit der deterministischen Marxismen stützen, in die man sich gleichsam beruhigt zurücklehnen konnte. Ebenso wenig läßt sich, scheint mir, das Dilemma lösen, indem man so etwas wie eine Einheit des Subjektiven und Objektiven oder die Geschichte als einheitlichen Prozeß postuliert. Denn sowie man diesem angeblich einheitlichen Prozeß ein ihm inhärentes Gesetz vindiziert, ist man sowohl belastet mit der intellektuellen Bürde einer säkularisierten Theologie (einer Allwissenheit bezüglich des Ziels und des immanenten Zwecks der vorgeblichen Totalität) als auch beschenkt mit deren Vorteilen, Annehmlichkeiten, Tröstungen. (Welche übrigens aktivistischer Praxis nicht im mindesten abträglich zu sein brauchen.

Denn die strengsten Deterministen – ob Mohammedaner, Calvinisten oder Stalinisten – ließen sich in ihrem Vorgehen durch den Glauben an ihre Vorherbestimmung oder ihre Hoffnung, zu den Erwählten bzw. zur Avantgarde der Geschichte zu gehören, durchaus nicht aufhalten oder in ihrer Aktivität beeinträchtigen; wie es auch keinen angenehmeren Tod geben mag, als den im Bewußtsein, der einzigen wahrhaft wichtigen Sache zu dienen, und zwar in der Gewißheit, daß sie siegreich sein wird.) Andererseits sind aber auch die Nachteile evident, die sich aus einer Dialektik ergeben, die bloß auf Anerkennung der Bedeutung der Kräfte und Relationen der Produktion in ihrem Widerspiel mit politischen, ideologischen Überbauten gründet sowie – da nun einmal die Welt als Ganzes von uns weder nur ‚gemacht‘ noch uns einfach ‚gegeben‘ ist – auf dem Ineinandewirken zwischen dem ‚aktiven‘ Subjekt und den sozio-historischen Kontexten, in denen es sich befindet. Denn eine derartige Konzeption von Dialektik mag in ihrer Neutralität wohl die einsinnige Orientierung, die Schärfe, die Spitze verlieren, die einer Bewegung, die revolutionärer Umwälzung dient, nötig sind.

Ich deute hier – flüchtig und daher oberflächlich – eine Reihe von Problemen an, und zwar zwecks Hinweis auf Aspekte der Dynamisierung: der Tendenz, ein jedes Ding als einem Prozeß dienend, in einem Prozeß begriffen bzw. selber als Prozeß aufzufassen. Zwar ist richtig, daß Nietzsche sich auf das Individuum konzentriert, fast immer vom Individuum ausgeht, zum Individuum zurückkehrt; daß er als sozialer Denker schwach ist, trotz seiner fein abgestimmten ästhetischen, literarischen, philologischen, psychologischen, epistemologischen, ja sogar ethischen Sensibilitäten. Die sozio-ökonomischen und politischen Domänen liegen im Grunde außerhalb des zentralen Bereichs von Nietzsches Bewußtsein, liegen jedenfalls außerhalb des Bereichs, in dem er sich vornehmlich als origineller Denker bewährt (was nicht heißt, daß sie keinen Einfluß auf ihn ausübten). Und zwar gilt dies vielleicht in noch höherem Grad, als sich etwa bei Marx die psychologischen, ästhetischen und – im Verlauf seiner Entwicklung in zunehmendem Maße – die epistemologischen Interessen als marginal, als außerhalb des zentralen Bereichs seiner Aktivität als Denker erweisen. Der Unterschied wird evident, gerade auch wenn man an die beiden Gestalten in ihren charakteristischen Jahren denkt. Marx – in der Familie, in seiner Freundschaft mit Engels, seinen allerdings dürftigen politischen Aktivitäten, mitunter im (bürgerlichen) Elend, in Armut, überfülltem Quartier lebend – ist nie isoliert, ist immer der als Individuum arrogante, anmaßende Protagonist des „Gattungs-Wesens“ Mensch; dabei partiell wie betäubt, mit abgeschalteter Sensibilität, mitunter bärenhaft. Nietzsche dagegen ist stets allein, ist immer isoliert, selbst im Verhältnis zu den sehr wenigen Jüngern (Lou, Gast); mit den angestauten Sensibilitäten der Super-Individualität immer in überwacher Bereitschaft, um auf die geringste Provokation hin zu reagieren, und zwar häufig genug in befremdlich exzessiver Weise; er-

scheint immer als der – dem Anschein nach scheue, sensible, verletzbare – Protagonist eines Super-Egoismus.

Marx ist auf soziale Dynamik konzentriert; Nietzsche löst Erfahrungssphären des Individuums in dynamische Prozesse auf. Dies ist seine Hauptaktivität als Zerstörer, als Auflöser fester Strukturen des Glaubens, der Annahme, der Meinung, der Konvention. Kanon oder Regeln der Kunst und der Ethik (*mores, moralia*), Wesenheiten oder „Wahrheiten“ der Religion und der Metaphysik, der Erkenntnis, des wissenschaftlichen Diskurses, der Sprache (inklusive der Sprachen der Mathematik und der Logik) werden – ich charakterisiere Nietzsches Intention, nicht notwendig das, was er wirklich leistete – ‚aufgehoben‘ und gerechtfertigt, analysiert, exploriert, explodiert, begriffen und annihiliert als Symptom, Strategie, Ausdruck der Dynamik vitaler Interessen, für die zuletzt die Formel ‚Wille zur Macht‘ als gemeinsamer Nenner dient. Diese Prozedur des Kritikers Nietzsche geht seiner Wendung zum explizit kritischen Skeptizismus voraus. Man bedenke etwa die Art und Weise, wie in der *Geburt der Tragödie* das apollinische und das dionysische Phänomen als Strategien des vitalen Interesses aufgefaßt werden: das eine dient dem defensiven Bedürfnis nach Trost und Eingrenzung, nach statischer Illusion ruhiger Harmonie, nach Schönheit; das andere dem Bedürfnis nach orgiastischer Enthemmung, dem Befreiten – obschon noch etwas apollinisierten – schöpferisch-destruktiven Elan, dem – immerhin ein wenig sublimierten – Eros-Thanatos. Man bedenke endlich die Behandlung des Sokratismus als Ausdruck des Bedürfnisses nach den beschwichtigenden Illusionen des Intellekts, des Optimismus der Logik, des *happy ending* der rationalen Erklärung, die den unerklärten, unaufklärbaren, unerklärlichen Abgrund verdeckt. Die Gewohnheit, alle Gegebenheiten des Bewußtseins, wenn man so will, als ‚Ideologie‘ anzusehen, das heißt als rationalisierten oder verkleideten, verschobenen oder verklärten Ausdruck eines vitalen Interesses, Triebs, Instinkts, Bedürfnisses, dynamischen Syndroms oder Ungleichgewichts: sie bewährt sich ebenso in Nietzsches zweiter Phase, in welcher ausdrücklich die Kritik des Bewußtseins – der scheinbaren Einheit des moralischen Gewissens, ja des Ego, des Selbst, das in dynamische Pluralitäten aufgelöst wird – vorherrscht. Aber sie leitet auch Nietzsches Denken in seiner letzten Phase, in der er alle Phänomene unter der Optik von Krankheit und Gesundheit betrachtet und beurteilt (wobei die Krankheit alles Unvornehme, Inferiore, Schlechte, Dekadente, Faule, die zum Tode absinkende Detumeszenz; Gesundheit das Vornehme, die im Aufstieg begriffene Vitalität mit einschließt).

Die fixierten Charaktere, statischen Wesenheiten, Identitäten und Postulate des 18. Jahrhunderts, das Schöne, das Wahre, das Gute – wohin sind sie verschwunden? Sie sind aufgelöst in ein passioniertes Kalkül der Dynamik vitaler Interessen und Verlangen. Gewiß sind Dynamisierung, Mobilisierung, Historisierung auch schon im 18. Jahrhundert am Werk: im

Abfall von statischer Eingrenzung und Einordnung in allumfassende systematische Summen, in Systeme, wie sie die Philosophen des 17. Jahrhunderts – allerdings schon in etwas verwirrender Vielfalt – anboten; in der Entwicklung der Historiographie (etwa in Werken Voltaires); in den dynamischen weltlichen Fortschrittsideologien; in der aktivistischen Wendung des Intellekts in industriell-ökonomische Bereiche, zu sozialen Experimenten usf. Doch das 19. Jahrhundert geht in all diesen Richtungen viel weiter. Und ebenso geht in mancher Hinsicht (*nicht* in jeder) Nietzsche nun wieder weiter als Marx, auch wenn beide im Sinne eines Minimums an statischen Postulaten und Annahmen interpretiert werden. Und zwar geht er um soviel weiter, daß man bei ihm und manchen seiner Nachfolger mitunter den Eindruck hat, sie seien förmlich von der Vorstellung der Veränderung, des Wechsels, des Flusses wie trunken oder schwindlig geworden, weshalb ihnen nur noch Veränderung, Differenzierung oder Differenzen als wirklich gelten, alle Annahmen von Identität oder Konstanten jedoch als Fiktionen – obschon es doch wohl den Anschein hat, daß, wenn alle Konstanten oder Identitäten Vorstellungen oder Erfahrungen von Veränderung, Differenzierung, Wechsel, Inkonstanz implizieren, ebenso umgekehrt gelten muß, daß Vorstellungen oder Erfahrungen von Veränderung, Differenzierung, Inkonstanz der Annahme oder Erfahrung von Konstanten oder Identitäten bedürfen, da sich ja die Veränderung, der Wechsel als solche nur in bezug auf diese Konstanten etablieren und manifestieren können; und daß, wenn sowohl Identität wie auch Differenz, sowohl Konstanz wie Wechsel als Fiktionen anzusehen sind, jedenfalls beiden der gleiche Status zuzuerkennen ist: also weder Identität noch Veränderung, weder Konstanz noch der „Fluß aller Dinge“ *per se* Priorität beanspruchen können.

Wie dem auch sein mag! Wir gingen von einer Betrachtung in Hinblick auf Fluß oder Dynamisierung, insbesondere *qua* Geschichte, aus und fanden, daß sowohl Marx als auch Nietzsche die Geschichte als Funktion einer Dynamik vitaler Interessen und Verlangen verstehen. Wir deuteten ferner an, daß derselbe Ansatz auch ihre charakteristische Auffassung von Denken und Bewußtsein bestimmt: um auf ihre Kritik des Bewußtseins bzw. der Ideologien hinzuweisen, die bei Marx in Begriffen eines kollektiven Interesses, bei Nietzsche vornehmlich in Begriffen individueller Interessen, Verlangen oder Triebe verläuft. Dieser Modus der Kritik stellt einen gemeinsamen Nenner zwischen den zwei voneinander so verschiedenen Autoren dar. In dem Marxschen Schema werden die Produktionskräfte und Verhältnisse der Produktion eng verbunden und direkt in Beziehung gesetzt zur Dynamik (dem Kampf) der dominierenden (herrschenden) und subordinierten (unterjochten) vitalen Interessen und ihrer Träger, wobei aber der ideologische Überbau, der diese Verhältnisse widerspiegelt, keineswegs deren einfaches, unverzerrtes Spiegelbild bietet noch auch bloß ih-

rer Verhüllung dient; er dient vielmehr ihrem Ausdruck, wenngleich auf dem Wege der Verschiebung, der Inversion etc. Die manifeste Ideologie ist zugleich Ausdruck *und* Maske, Ausdruck *und* Verhüllung der latenten sozialen Dynamik, ähnlich wie in Freuds Schema der manifeste Traum die zugrunde liegenden latenten Traumgedanken oder Regungen zwar ausdrückt und darstellt, zugleich aber entstellt und verhüllt. Und wie man vom Träumer meint, er sei sich der motivierenden, Impulse gebenden – aber auch hemmenden, entstellenden – Kräfte, die für die Herstellung des manifesten Traums verantwortlich sind, nicht bewußt, so meint man auch, es seien diejenigen, die einer Ideologie Ausdruck verleihen oder zustimmen, sich zumeist im unklaren über die sozio-ökonomische Dynamik, die ihren verklären, entstellten Ausdruck in dieser Ideologie findet; weshalb sie auch gerne mit rationalen Begründungen argumentierten, die ihnen als Fundament ihrer Konstruktionen erscheinen, obschon diese – vielfach unbewußte – Rationalisierungen des zugrunde liegenden, latenten, unbekannten dynamischen Kräftespiels sind, welches der eigentliche Ursprung und Schöpfer der Ideologie ist. Die Gründe und Begründungen, welche die Menschen für ihre Gedanken oder Meinungen, ihr Fürwahrhalten und ihren Glauben anführen, gelten als irrtümlich. Dabei wird der entscheidende Unterschied zwischen Gründen und Ursachen oft vernachlässigt – als wären Gründe deshalb nicht stichhaltig, weil sie nicht die Ursachen bezeichnen, die man für das Auftauchen der ideellen Symptome und für die Anhänger- oder Gegnerschaft, die positive und negative Reaktion, die sie hervorrufen, verantwortlich hält. Die angegebenen Gründe gelten jedenfalls nicht als die eigentlichen. Ein Beispiel für dieses Verfahren ist die Weise, in der Marx nicht nur die Erklärung der Menschenrechte, sondern sämtliche ideellen Strukturen der Aufklärung als symptomatisch für die aufsteigende Bourgeoisie und für die sozio-ökonomischen Konstellationen vitaler Interessen behandelt, die diesem Aufstieg zugrunde liegen.

Nietzsches Kritik des Bewußtseins folgt einem ähnlichen Modell. Denn wenn Nietzsche – um ein entscheidendes Beispiel anzuführen – Christentum und christliche Moral auf die Ressentiments der Schwachen und eine dekadente Vitalität reduziert, die sich in einem Jenseitsglauben und einer Ethik der Liebe und Brüderschaft der Menschen ihre Rationalisierung und Verklärung schaffe, so meint er damit nicht, daß die frühen oder die späteren Christen ihren Glauben und ihre Meinungen als bewußte Rationalisierungen des Ressentiments propagiert hätten, sondern er interpretiert ihren Glauben und ihre Ethik als Verhüllung *und* als Manifestation eines zugrunde liegenden, weitgehend unbewußten Syndroms und einer dynamischen Ökonomie von Interessen und Impulsen. Ähnlich argumentiert er in bezug auf Phänomene, die er für Abkömmlinge des Christentums hält und darum verurteilt, wie Rousseauismus, Romantik, Demokratie, Sozialismus; jedoch mitunter auch im Fall von ideellen oder imaginativen Kreatio-

nen, die er als Symptome einer starken bejahenden, vornehmen Vitalität gutheißt. Und sowohl Nietzsche als auch Marx beweisen mitunter bei derlei Analysen einen hohen Grad ingeniöser Subtilität, obschon beide dabei auch äußerst grob zu verfahren imstande sind. Mithin sind sowohl Marx wie Nietzsche von der dominanten Richtung und Methodik der Aufklärung weit entfernt, auch wenn jener Epoche der Begriff der unbewußten Rationalisierung (des *wishful thinking*) durchaus nicht unbekannt war und die Franzosen zum Beispiel auf die von ihnen (etwa seit Montaigne) gepflegte Tradition der *moralistes* zurückblicken konnten, welche die immer „ins Schwarze der menschlichen Natur“ treffende Kunst, die verdächtigende, antimetaphysische Psychologie und Analyse – ebenso wie die „Sentenzen-Schleiferei“ – von Nietzsches *Menschlichem*, *Allzumenschlichem* (vgl. I, 476 ff.) insbesondere durch das Kalkül der verborgenen, verklärten, verschobenen Manifestationen des Egoismus bei Larochefoucauld direkt beeinflusste. Aber bei aller Anerkennung dieser und anderer gewichtiger Ausnahmen bleibt doch, scheint mir, viel Wahres an der Kritik des üblichen Verfahrens der Aufklärung, die Marx ausspricht, wenn er von früheren Deutungsversuchen der Natur des Geldes wie der oft rätselhaften Formen, welche gesellschaftliche Relationen und soziale Produkte annehmen, meint, daß es mangels adäquater Erklärungen die beliebte Manier der Aufklärung gewesen sei, derartige Phänomene als „willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen“ aufzufassen (23, 106). Das heißt: so aufzufassen, als hätten die Menschen in bewußter Übereinstimmung Natur, Funktion, Verhalten, Umlauf des Geldes, der Waren, der gesellschaftlichen Formen des Lebens im Staat und dergleichen mehr einfach definiert oder etabliert. Und es dürfte generell für die Denker der Aufklärung gelten, daß sie geneigt waren, Ursprünge, Natur oder Wesen menschlicher Institutionen und Phänomene – namentlich auch ideeller Phänomene wie Glauben an die Gottheit und Religion – bewußtem Denken zuzuschreiben oder zumindest in Hinblick auf solche Phänomene eine Harmonie oder Konformität – sogar der Instinkte – mit dem rationalen Kalkül zu postulieren bzw. ihnen eine rationale Funktion zu vindizieren (wie sie Lessing den Offenbarungsreligionen in der *Erziehung des Menschengeschlechts* zuweist); wohingegen die historischen Forschungen der Romantiker, ihre historische Frömmigkeit gegenüber dem Archaischen, dem Unterbewußten, dem Organischen und ihre Sympathie mit instinktivem, a-rationalem, organischem Wachstum dieses (rationalistische) Vorurteil korrigierten und somit der hier in Rede stehenden Art der Kritik den Weg bereiteten.

Allerdings wendet sich bei Nietzsche – wie schon angedeutet – die Ratio gegen sich selbst, sprengt der Intellekt die Präntentionen des Intellekts. Und mit dieser Analyse des a-rationalen, alogischen, vitalen Impulses und des Bedürfnisses nach ersprießlicher Illusion, welche für die Illusionen der Logik (der Mathematik, der Sprache überhaupt), ja die Illusion der Erkennt-

nis, die Illusion des Begriffs der Wahrheit selbst wesentlich und konstitutiv sind, wird eine Schwierigkeit explizit, die auch der Ideologiekritik von Marx implizit ist. Wenn Erkenntnis, wenn der Begriff der Wahrheit selbst und ihre Kriterien durchaus *nur* Symptome eines vitalen Interesses sind, das heißt eines Bedürfnisses nach Identität oder Identischem oder nach einem Gefühl der Kontrolle, einem Machtgefühl, einer Art von befriedigender Illusion – in welchem Sinn kann es dann überhaupt ‚Wahrheit‘ geben? Und wenn es Wahrheit nicht geben kann, welche Folge hat dies für unsere Analyse der Erkenntnis und des Strebens nach Wahrheit – sowie für eine große Anzahl von anderen Dingen? Ist ‚Wahrheit‘ nur der Name für die am weitesten verbreitete oder vielmehr die umfassendste Perspektive von Illusionen, nur die unabweislichste Illusion oder Täuschung? Und was taugt eine derartige Aussage? Ist sie und nur sie wahr? Was berechtigt uns, die wir alle Gründe untergraben haben, gerade dies zu behaupten? Die Aufklärung der Aufklärung, die Selbstkritik des Intellekts scheint zum Suizid des Intellekts, zu einer totalen Zerspaltung der neuen Aufklärung durch die letzte aller Aufklärungen zu führen. Man muß zwar die Ideologiekritik von Marx nicht so weit vorantreiben. Dennoch erhebt sich auch angesichts des Universalitätsanspruchs der Ideologiekritik die Frage, aus welchen Gründen dem Marxismus und seiner Ideologiekritik eine Ausnahmestellung zuerkannt werden könne oder solle. Daß Marx und Engels und ihre Anhänger behaupten, im Interesse aller Menschen zu sprechen, genügt nicht: selbst wenn wir anzunehmen bereit wären, daß die Wahrheit genau das sei, was im Interesse aller ist. Denn andere haben ähnliche Behauptungen und Ansprüche vorgebracht. Und wenn all jene anderen nur Ideologen waren, die – sei es auch mit rational begründeten Argumenten – bloße Rationalisierungen einer darunterliegenden Ökonomie vitaler Interessen propagierten – welchen Grund haben wir dann zu der Annahme, daß dasselbe nicht ebenso bei den Marxisten der Fall sei? Und wenn es der Fall ist und sie uns dennoch die Wahrheit sagen, welches Gewicht hat dann ein Argument, das sich gegen den ‚ideologischen‘ Charakter einer Lehre wendet, das heißt ein Argument, das darauf abzielt, einen gegebenen Nexus von Aussagen als einem gegebenen Gefüge von vitalen Interessen dienend oder als dessen Ausdruck zu erweisen? Offenbar keinerlei Gewicht. Die Frage nach der Gültigkeit oder Hinfälligkeit einer Doktrin wird offenbar von der Frage nach den mutmaßlichen Ursprüngen, nach Genese, Geschichte, Funktion dieser Doktrin nicht tangiert . . . Jedoch ist hier nicht der Ort, diese Meinung weiter zu prüfen.

Wir wiesen auf die ‚Dynamisierung‘ hin: Geschichte wird aufgefaßt als Funktion der Dynamik vitaler Interessen (des Verlangens); ebenso das Denken (das Bewußtsein, die Ideologien); ebenso die gesamte soziale Domäne, in der wir leben und die verändert werden soll gemäß unseren vitalen Interessen und gemäß unserer Einsicht in deren Dynamik. Marx sagt in sei-

ner 11. These über Feuerbach: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ Ebendarin muß die Dynamisierung kulminieren (auch hier könnte man auf Antizipationen im 18. Jahrhundert hinweisen). Der Beweis für die dynamische Theorie des Marxismus soll in der revolutionären Praxis ihrer sozialen Ethik im Interesse aller, das heißt im Interesse der kollektiven Menschheit, der Gattung und des Menschen als Gattungs-Wesen liegen; wie auch die „Wahrheit“ von Nietzsches letzter, höchster Vision in einer Entwicklung liegen soll, welche ‚die Wenigen‘ auf den Weg zur individualistischen Utopie, zum Übermenschen führt. Die allesverschlingende Kritik kulminiert in ihrer Aufhebung oder Selbsttranszendenz in einem Programm unerbittlicher Aktion und einer alles Gegebene übersteigenden – wenn auch etwas undeutlichen oder vieldeutigen – Utopie vollendeter Erfüllung, die den Telos, das letzte Ziel stellt.

Ich will hier nicht versuchen, Nietzsches Vorstellung eines Universums zu diskutieren, das von jedem Zweck und providentiellern Gesetz, jeder leitenden Gottheit befreit ist, eines Universums, das zielloses, ‚sinnloses‘ Spiel ist, exemplifiziert durch die Lehre vom universalen Willen zur Macht oder im temporalen Modus: durch die Lehre von der invarianten ewigen Wiederkehr des Gleichen; oder im Modus der Humanität: durch das Postulat vom Übermenschen als dem Wesen, dessen maximales schöpferisches Potential durch völlige Abwesenheit aller ‚gegebenen‘ Bedeutungen, Stützen, Krücken entbunden wird und das daher in höchstem Grad dazu befähigt ist, das ‚sinnlose‘ Weltspiel zu akzeptieren bzw. sich selbst in aktiver *adaequatio* an das selbstschöpferische, selbstzerstörerische, sich selbst transzendierende, sich selbst genügende ziellose Spiel des Universums zu realisieren. Jeder Versuch, diese Vision in soziopolitische Termini zu übersetzen, führt den späteren Nietzsche zu protofaschistischen Perspektiven – mit mediokrer Langlebigkeit für die wissentlich oder unwissentlich versklavten Massen; einer Herrenmenschen-Elite; den Härten der Züchtung eines höheren Typus oder höherer Exemplare und der Eliminierung der inferioren Exemplare und Rassen durch die Wenigen und zugunsten der Wenigen auf Kosten der Vielen, der Viel-zu-Vielen usw. Als Metapher und Vision der Befreiung des menschlichen und übermenschlichen Potentials durch den Menschen, der zum Schöpfer seiner selbst wird; ja, auch und gerade als Versuch, die Wiedergewinnung, vielmehr Aneignung und Eroberung des dem Menschen ‚entfremdeten‘ eigenen Potentials zu konzipieren, enthält derlei gleichwohl manche Einsicht. Das transmoralische Ideal, die Vergottung des Menschen, auf die Nietzsche abzielen scheint: sie ließen sich vermutlich auch ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen, beispielsweise über Byron zu de Sade. Dieses Denkbild wird allmählich gereinigt; es erscheint sukzessive in weniger verzerrten, schuldbeladenen oder verkrampten, seiner selbst als monströs bewußten Gestalten. Irgendwann

mag ein solches Denkbild des menschlichen Potentials, mag der Versuch, den Menschen zu vergotten, sich dem (blassen, unausgeführten) Wunschbild des befreiten Menschen bei Marx amalgamieren, der gewissermaßen Hegels Vision der Selbstrealisierung des Absoluten in Form eines Postulats der Selbstverwirklichung des Menschen oder der Menschheit säkularisierte. Es gab Versuche in dieser Richtung. Und das 18. Jahrhundert war vielleicht das erste, das einigermaßen explizit mit säkularisierten Theologien oder Religionen der Erde experimentierte (wobei man wiederum an Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* gemahnt wird).

Inwieweit liefern nun Marx und Nietzsche solche Substitute für Religion, solche Ersatzreligionen? Immer wieder finden wir das theologische Modell vom anfänglichen Paradies: die ursprüngliche primitive Harmonie, auf die der Fall in den konfliktreichen Zustand der Sünde, Unterdrückung, Not und Mühsal folgt, aus dem – zumeist mit Hilfe der bewußten Arbeit, Anstrengung, Bemühung des Menschen – eine Wende und Rückkehr zustande kommen soll, die in der Wiedergewinnung des Paradieses kulminiert. In seiner (bedauerlicherweise von Ressentiment und Vorurteil beeinträchtigten) Weise hat in der Tat Sombart diesen Mythos vom verlorenen und wiederzugewinnenden Paradies und seine Säkularisierungsform behandelt, die er als ein Phänomen von zentraler Bedeutung für den proletarischen Sozialismus erachtete.³⁵ Mir scheint dieser Mythos, der mir übrigens am Herzen liegt, zentral für die meisten bedeutsamen (innerwestlichen) Kritiker der westlichen Zivilisation zu sein. Die Projektion der Trinität in die Dimension der Geschichte durch Joachim da Fiore ist hier in der Tat relevant. Die charakteristische Konfiguration wird in Lessings triadischer *Erziehung des Menschengeschlechts* antizipiert; vielleicht auch in Rousseaus Betrachtungen über einen postulierten Naturzustand und einen zweiten Stand der Unschuld, der nach dem Durchgang durch die dem Stand der Zivilisation inhärente schuldvolle Verderbnis wiederzugewinnen ist. Dieses Grundmuster ist eher kontinuierlich immanent als explizit in Schillers Essay *Über naive und sentimentalische Dichtung*; wird, wenn ich nicht irre, zum Schema einer Literaturgeschichte in Friedrich Schlegels Abhandlung über die griechische Poesie und anscheinend zum Gemeinplatz romantischen Philosophierens; wie es auch – zumindest als *eine* Möglichkeit – in Kleists philosophisch-ägnigmatischem Gespräch über das Marionettentheater elegant und konzis zusammengefaßt wird. Oft wird es in der deutschen Literatur – wie etwa in Thomas Manns Essay über *Goethe und Tolstoi* – aus einer dialektischen Bewegung zwischen den polaren Gegensätzen von Natur (dem Naiven) und Geist (dem reflexiven oder sentimentalischen Prinzip) abgeleitet, wobei es jedoch seine Herkunft als Säkularisationsprodukt einer theologischen Konzeption des Heilplans kaum verleugnet. Das Schema enthält, wie gesagt, eine ursprüngliche ‚naive‘ oder ‚natürliche‘ Harmonie; einen Sündenfall oder eine sündige Abwendung von diesem ur-

sprünglichen Stand der Natur oder natürlichen Paradies, der in einen Stand gefallener Natur und/oder korrumpierter, korrupter Zivilisation führt; sowie den Fluch der Erkenntnis (des Guten und Bösen), der Reflexion, der Disharmonie und der Mühsal (zumal auch der mühseligen Arbeit, der Fron). Jedoch Fluch und Sündenfall erweisen sich ihrerseits nicht bloß als die üble, verzweifelte Konsequenz der ursprünglichen Sünde des Menschen, sondern ebenso als Stimulantien, vielleicht sogar als Hervorbringer seiner auszeichnenden und edelsten Merkmale und Leistungen und mithin als symptomatisch für seine Verwandtschaft mit der Gottheit oder dem Göttlichen: also als *felix culpa*, als glückliches oder glückbringendes Unheil oder Dilemma, als Instrument, als Mittel, das den Gang, den Fortschritt des Menschen durch die Geschichte gewährleiste, der – einer utopischen Ansicht nach – in einer Wiederkehr ins Paradies, das heißt im Eingang in einen Zustand der Harmonie auf höherer Ebene als der der ursprünglichen naiven Eintracht kulminieren soll. Denn in dem ersehnten Endzustand wären natürliche Harmonie mit vollkommenem Bewußtsein (der perfekten Reflexion) versöhnt; wären Natur und Geist zur Synthese gebracht. Diese Projektion hat paradigmatischen Charakter als Grundmuster westlicher Kulturkritik. Ich finde sie bei Marx nicht voll entwickelt, jedoch um so deutlicher in Engels' Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, mit ihrer primitiven Harmonie einer kommunistischen Gemeinschaft in der Vorzeit; den historischen Stadien der Unterdrückung, des Klassenkampfes, der Ausbeutung, die ihren Gipfel im Kapitalismus erreichen, der zugleich den Wendepunkt markiert, ja die Wende ermöglicht; und endlich in dem verheißenen *Utopia* auf Erden. Und ich finde zumindest Spuren desselben Heilsschemas bei Freud. Zwar die Präsenz des Schemas manifestiert sich bei ihm vor allem *e contrario*: durch die Art und Weise, in der Freud immer wieder der Lockung des Mythos zu widerstehen sich bemüßigt fühlt, zum Beispiel in seiner Kulturkritik mit ihrer Annahme eines ungebändigten, ungehemmten Zustandes der Gratifikation, des wilden Auslebens der Triebe; in einem mühsamen, pathologischen oder zumindest von Pathologie geplagten, wenn auch ehrenvollen Zustand der Zivilisation, der auf Repression basiert; und endlich in der – allerdings skeptisch qualifizierten – Hoffnung auf Befreiung, zumal in einer zugleich beherrschten und entlasteten, enthemmteren Beziehung zwischen Ich und Es. Jedoch findet sich das Schema explizit, gewissermaßen ohne Zensur durch Skepsis, Selbstkritik, Puritanismus des intellektuellen Gewissens, welches dem genialen älteren Forscher eignete, in Marcuses Utopie über *Eros und Zivilisation*; und noch unverhohlener bei Reich.

Fehlt das Muster bei Nietzsche, diesem selbsterwählten Erzkritiker säkularisierter Theologien, der den Gerüchen der Theologie bis in entlegene, vom alten metaphysischen Glauben weit entfernte Regionen nachspürte? Nietzsche hätte sich wohl geweigert, das Vakuum zu füllen, das durch das

Verlassen jenes Glaubens entstanden war, den Max Weber als die zentrale Ideologie der Aufklärung bezeichnet: des Glaubens an weltlichen, im Sinn des bürgerlichen Individualismus konzipierten Fortschritt, basierend auf dem aufgeklärten *pursuit of self-interest* oder ‚wahren‘ eigenen Vorteil, der eine Harmonie aus dem Konflikt der Interessen ergeben sollte, die (auch in dem Trachten nach gemäßigtem, gesundem Lebensgenuß) mitsamt den irdischen Errungenschaften der Menschheit der Gottheit wohlgefällig sei. Marx, der einen solchen Glauben – auch den Glauben eines Condorcet, eines Adam Smith – ablehnte, substituierte einen anderen Glauben: er füllte in der Tat das Vakuum für seine Anhänger. Denn was immer seine eigenen Ansichten für ihn selbst bedeuteten, der Marxismus ist längst zum säkularisierten Glauben, zur Ersatzreligion oder zum Religionsersatz für viele (nicht für alle) Marxisten geworden. Und es ist offensichtlich, daß darin ein Gutteil seiner Faszination liegt. Aber Nietzsche? dessen zentrales Anliegen der Tod Gottes war? Gewiß gibt es religiöse oder quasi-religiöse Aspekte Nietzsches, wie die Verheißung eines weltlichen Zustands der Harmonie und Erfüllung – für die wenigen Erwählten. Die Antike – insbesondere die griechische – liefert gewissermaßen die primitive Approximation des weltlichen Paradieses oder dessen Verheißung; die christlichen Jahrtausende entsprechen – gemäß Nietzsches Denktechnik der ‚Umkehrung‘ des tradierten Musters – dem Sündenfall, der Verderbnis, der Korruption, der häßlichen, schuldbeladenen, sich selber folternden Mühsal, der Dekadenz, der wuchernden Krankheit, dem fruchtbaren Fluch, unter dessen Ägide Spannungen, Verfeinerungen, höhere Grade des Bewußtseins, endlich sogar die Emanzipation von metaphysischem Aberglauben entwickelt und errungen werden. Diese wieder resultieren in der Hervorbringung eines neuen Potentials, einer Möglichkeit, ein Über-Heidentum, Über-Griechentum von irdischer Schönheit, Kraft, Vornehmheit, Harmonie zu erreichen – und zwar ohne die metaphysischen Attrappen –, wie derlei in dem irdischen Utopismus konzipiert wird, der mit der Vorstellung vom Übermenschen assoziiert ist, oder mit der Religion der Erde, die Nietzsche-Zarathustra lehrt: dem Quell und Ursprung jener Religionen der Erde, die Rilke, George, sogar Thomas Mann und manch andere Autoren in der Nachfolge Nietzsches dann entwickelten und verkündeten.

Wenn ich allerdings sagen sollte, was ich für das Bedeutendste an Marx und Nietzsche halte, so würde ich sie nicht als Verkünder von Visionen des Glaubens feiern, die sich als durchaus unzulänglich erweisen, wenn man sie als Versuche auffaßt, allumfassende Perspektiven zu formulieren, geschweige denn als Substitute für ein religiöses Dogma, die man als solche in Bausch und Bogen anzunehmen hätte, um unkritisch an sie zu „glauben“. Vielmehr verdienen diese Autoren ein kritisches Studium und sind, scheint mir, vornehmlich als Kritiker zu betrachten, die stärker und positiver kraft ihrer Negationen und Analysen wirken als durch ihre etwas nebu-

losen „Positionen“; die völlig aufgehen in dem, was unsere dringendste Sorge sein muß: nämlich in der Beschäftigung mit der Problematik einer Zivilisation, die sich selbst längst problematisch geworden ist und immer näher an den Rand der Selbstzerstörung zu treiben scheint. Ich würde die beiden als Denker betrachten, die – wie Mann von Freud behauptete – „Bausteine“ zu einer „sich bildenden neuen Anthropologie“ oder einer neuen Erkenntnis des Menschen beigetragen haben und damit zum Fundament der Zukunft, „dem Hause einer klügeren und freieren Menschheit“³⁶ oder – was noch wichtiger sein mag – einer menschenfreundlicheren, lebensfreudigeren.

Anmerkungen

- 1 Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus* (Jena, 1924/25), I, 84.
- 2 S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (Oxford, 1976), S. 343.
- 3 Maximilien Rubel, *Marx-Chronik* (München, 1968), S. 12.
- 4 Louis Althusser, *For Marx* (New York, 1970), S. 224 u. 237.
- 5 Marx-Engels, *Die heilige Familie* (Berlin, 1953), Vorbemerkung S. 7. – Althusser, der Marx' Entwicklung nicht im Licht einer hegelianischen „Aufhebung“ Hegels sehen will, sondern statt dessen, wie es dem Strukturalisten geziemt, Diskontinuitäten postuliert, betont, es handle sich um „a real return to the pre-Hegelian“, um eine Suche nach Verbündeten im Kampf gegen den deutschen Idealismus, insbesondere „das System“, in der Bemühung, den Materialismus wiederherzustellen (vgl. S. 77f.). Dazu auch MEW 21, 272.
- 6 Für das oben Zusammengefaßte und das Folgende vgl. *Die heilige Familie*, VI. Kapitel, Abschnitte c (Kritische Schlacht gegen die Französische Revolution) und d (Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus).
- 7 Der Materialismus, meint Marx, sei der eingeborne Sohn Großbritanniens (siehe Duns Scotus). Locke zwang selbst die Theologie, den Materialismus zu predigen. Er war überdies Nominalist. Der Nominalismus gilt Marx als der erste Ausdruck des Materialismus. Den modernen englischen Materialismus leitet er von Bacon ab, bei dem er mit empirischem Experiment und rationaler Methode verbunden ist. Und obschon er bei Bacon die theologischen Inkonssequenzen rügt, lobt er ihn, indem er sagt, bei Bacon „lacht“ „die Materie“ „in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an“; wohingegen der Materialismus bei dem Systematiker Hobbes menschenfeindlich, fleischlos, mechanisch, geometrisch, asketisch, zum abstrakten Verstandeswesen wird, dafür aber auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes entwickelt (*Heilige Familie*, VI. Kapitel, Abschnitt d).
- 8 Marx meint, der Theismus (Deismus) sei für den Materialisten bloß eine bequeme Weise, die Religion loszuwerden. Locke habe die Philosophie des *bon sens*, des gesunden Menschenverstandes, begründet, das heißt auf einem Umweg gesagt, daß es keine von den gesunden menschlichen Sinnen und dem auf ihnen basierenden Verstand unterschiedene Philosophen gebe (ebd.).

- 9 Ebd.
- 10 „Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d.h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben“ (ebd.).
- 11 Solche Ideen, meint Marx, finde man selbst bei den ältesten französischen Materialisten. Bezeichnend für die sozialistische Tendenz des Materialismus ist Mandevilles, eines älteren englischen Schülers von Locke, *Apologie der Laster*. „Er beweist, daß die Laster in der *heutigen* Gesellschaft *unentbehrlich* und *nützlich* sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft“ (ebd.).
- 12 *Die heilige Familie* (Berlin, 1953), S. 246.
- 13 Ebd., S. 262. Es folgen Zitate aus Helvetius, Holbach, Bentham, welche insbesondere kommunistische Tendenzen im Zusammenhang mit dem Materialismus illustrieren.
- 14 Im Gegensatz zu Althusser legt Marx, wie auch die oben zitierte Bemerkung von Engels, den Gedanken nahe, daß die idealistische Dialektik, die sich als fähig dazu erwies, den Prozeß und die Rolle der Subjektivität zu erfassen, denn doch in dem neuen Materialismus „aufgehoben“ wird.
- 15 1. These über Feuerbach.
- 16 Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* (Berlin, 1953), S. 435.
- 17 Ebd., S. 238.
- 18 Ebd., S. 249f.
- 19 Praver, S. 411.
- 20 Vgl. auch den „Epilog“ in H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics* (Garden City, 1969) sowie S. 268, Anm. 5 bezüglich der Klassifizierung von Nietzsche als Romantiker bei K. Joel, Th. Mann und V. v. Seckendorff; dort auch zur Meinung von Walter Kaufmann.
- 21 Für eine Dokumentierung der Details siehe meinen Essay über *Nietzsche in his Relation to Voltaire and Rousseau*. In: *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Hrsg. von J. C. O'Flaherty u.a. (Chapel Hill, 1976), S. 109–133.
- 22 Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß*. Hrsg. von Alfred Bäumler (Stuttgart, o. J.), I, 32.
- 23 Ebd., 35. Vgl. I, 665 und *Gesammelte Briefe* (Leipzig, 1902ff.), IV, 341.
- 24 *Der Wille zur Macht*. Hrsg. von Peter Gast, Abschnitt 129.
- 25 *Die Unschuld des Werdens*, II, 299f.
- 26 Vgl. Reinhold Grimm, *Brecht und Nietzsche*. In: *Studi Tedeschi* 17 (1974), S. 5ff.
- 27 *Phänomenologie*, Vorrede (Hamburg, o. J.), S. 39. Zu den Selbstzitaten vgl. Peter Heller, *Dialectics and Nihilism* (Amherst, 1966), S. 80f.; ders., *Zum Thema Brecht und Nietzsche*. In: *Studi Tedeschi* 18 (1975), S. 147ff.
- 28 *Wille zur Macht*, Abschnitt 617.
- 29 *Unschuld des Werdens* I, 242.
- 30 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke* (London, 1938), I, 90.
- 31 Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Bern, 1952), S. 20.
- 32 Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London, 1971), S. 110.

- 33 Bertrand Russell, *Why I Am Not a Communist*. In: *The Meaning of Marx. A Symposium*, hrsg. von Sidney Hook (New York, 1934), S. 52.
- 34 Vgl. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).
- 35 Sombart I, 317–330.
- 36 Ich entnehme das Zitat von Mann dem Umschlag der Fischer-Ausgabe der *Gesammelten Werke* Sigmund Freuds.

Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik

Von welchem Ausgangspunkt man die Frage nach möglichen Verbindungslinien zwischen Nietzsche, Marx und der deutschen Frühromantik auch angeht – von der oszillierenden ironischen Subjektivität der Frühromantiker, dem revolutionären Kommunismus des von Marx entwickelten dialektischen Materialismus oder von Nietzsches aristokratischem Individualismus –, sofort tun sich tiefe Abgründe zwischen den hier zu behandelnden Autoren auf. Beim ersten Zusehen scheint wenig Aussicht zu bestehen, mehr als unüberbrückbare Gegensätze zwischen diesen Denkern aufzuweisen.

Fangen wir mit Nietzsche an.¹ Seine geistige Einstellung ist nicht nur durch eine grundsätzliche Ablehnung jeder Art von Sozialismus bestimmt, sondern kennzeichnet sich auch durch schrille Polemiken gegen die Romantik als Symptom niedergehenden Lebens, womit sich ein emphatischer Preis der Klassik als eines absoluten Wertes verband. Nachdem Nietzsche in seinen Frühschriften, wie er sagt, „mit einigen dicken Irrtümern und Überschätzungen“ auf die „moderne Welt losgegangen“ war, das heißt mit romantischen Hoffnungen und Vorurteilen (II, 244), verschrieb er sich eine geistige „Kur und Selbstwiederherstellung“ (I, 437), worunter er die „große Loslösung“ von der Romantik (I, 439), eine „grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehetuende der Erkenntnis“ (II, 10) verstand. Spätestens seit *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) sah er sich in einem Feldzug gegen die Romantik begriffen, den er als eine der entscheidendsten Aufgaben der Zeit betrachtete. Dieser „Kampf gegen die Romantik“ war sogar ein besonderer Programmpunkt in seinen „fünf Neins“, und Nietzsche sah in der Romantik den Gegensatz zu allem von ihm Bevorzugten, nämlich „die Feindschaft gegen die Renaissance [. . .], gegen das antike Wertideal; gegen die dominierende Geistigkeit; gegen den klassischen Geschmack, den einfachen, den strengen, den großen Stil“.² Nietzsche verstand die Romantik entschieden als eine moderne Metamorphose der christlich-platonischen Verlagerung des Schwergewichts aus dieser Welt in ein „Jenseits“, das heißt für ihn: „ins Nichts“ (II, 1205), und bezog konsequenterweise die Romantik in seinen lebenslangen Kampf gegen das Christentum mit ein. Allgemein läßt sich sagen, daß Nietzsche die Romantik aus dem europäischen Bewußtsein auslöschen und die Uhr der Geschichte zurückstellen wollte – zunächst auf das Zeitalter der Aufklärung, dann auf die Renaissance und schließlich auf die Epoche der dionysischen Klassik.

Natürlich ließe sich hier einwenden, daß Nietzsches Verhältnis zur Romantik vielschichtiger war und diese für ihn – ähnlich wie für Heine – etwas darstellte, von dem er sich wie von einem süßen Gift verzweifelt loszureißen suchte, ohne dies wirklich bewerkstelligen zu können. Auch scheint die schroffe Apodiktik in Nietzsches Äußerungen über die Romantik eine gewisse Vorsicht bei der Auslegung zu erfordern, die letztlich für jede Nietzsche-Interpretation geboten ist. Diese besteht darin, Nietzsche nicht mit einzelnen Aussagen aus der Stimmenvielfalt seines Werkes zu identifizieren, wie definitiv diese auch formuliert sein mögen. Ich beziehe mich hier auf die für Nietzsche charakteristische „Antinomie zwischen der Drastik apodiktischer Behauptungen [...] und der unendlichen Dialektik der alles wieder aufhebenden Möglichkeiten“.³ Von hier aus betrachtet ließe sich Nietzsches „Kampf gegen die Romantik“ und sein emphatisches Bekenntnis zur Klassik durchaus als eine gegen die eigenen Inklinationen vertretene Selbstbehauptung deuten, vor allem wenn man dabei seine eindrucksvollen Analysen von Krankheit und Dekadenz in Betracht zieht.

Diese komplexen hermeneutischen Probleme lösen sich aber in Luft auf, sobald wir Nietzsches Verhältnis zu den Vertretern der frühromantischen Schule in Betracht ziehen, das heißt den Autoren des *Athenäums*, vor allem den Brüdern Schlegel und Novalis. Meines Wissens hat Nietzsche den von ihm meist als Schmähwort benutzten Begriff Romantik auf diese Autoren überhaupt nicht angewandt. Diese frühe Sonderform der deutschen Romantik war in seinem Bild der Romantik gar nicht inbegriffen und paßte aus seiner Perspektive auch nicht in diesen Rahmen. Er sah die romantische Bewegung immer als ein breites europäisches Ereignis, das mit Rousseau begann, das heißt jener „Moral-Tarantel“, die noch Kant gebissen hat (I, 1013), und mit dem der Sieg des Gefühls über die Vernunft in dem großen Entscheidungskampf des 18. Jahrhunderts herbeigeführt wurde (III, 507). Diese „Romantik à la Rousseau“ (III, 509) erstreckte sich dann für Nietzsche in die Romantik der „dreißiger Jahre“ (I, 145; II, 1052–53) und von dort weiter bis zu George Sand und Delacroix. Schopenhauer, Richard Wagner und Victor Hugo sind die prominentesten Figuren in diesem geistigen Panorama des Pessimismus und der Zersetzung des Willens.⁴ Bei der deutschen Ausprägung der Romantik dachte Nietzsche aber ausschließlich an die sogenannte Spätromantik mit ihrer Vorliebe für die Vergangenheit, das Mittelalter und die Erneuerung des Christentums. Dies geht klar aus den bedeutendsten Aphorismen hervor, die Nietzsche der deutschen Literatur gewidmet hat.⁵ Wenn er die von uns als Frühromantiker bezeichneten Autoren gelegentlich erwähnt, scheint ihm deren Bezug zur Romantik gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Freilich ist hier zu berücksichtigen, daß die deutsche frühromantische Schule mit ihrem revolutionären Messianismus der Kunst und der Humanität eine Son-

derform der Romantik darstellt, die zudem nur während weniger Jahre, eigentlich nur von 1795 bis 1801, in Erscheinung trat.

Diese für die damalige Zeit ungewöhnlich positive Haltung gegenüber den Vertretern der Frühromantik zeigt sich zum Beispiel, wenn Nietzsche bei der psychologischen Zergliederung des Zusammenwirkens von Wollust und Selbstquälerei im religiösen Erlebnis Novalis als „eine der Autoritäten in Fragen der Heiligkeit“ zitiert und meint, daß dieser „das ganze Geheimnis einmal mit naiver Freude“ ausspreche, wenn er sagt: „Es ist wunderbar genug, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat“ (I, 543). Das für Friedrich Schlegels Auffassung der Ironie charakteristische „Schweben“ und die von diesem Autor hervorgehobene unendliche Selbstbespiegelung in der Reflexion ist ein zentrales Motiv in Nietzsches eigenem Denken gewesen und bestimmte sein „Verlangen nach immer neuer Distanzweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannter, umfänglicherer Zustände“ (II, 727). Diese Affinität zur romantischen Ironie bekundet sich auch in Nietzsches eigenem Kunstideal, wenn er dies bestimmt als „eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbelligte, göttlich künstliche Kunst, [. . .] eine Kunst für Künstler, nur für Künstler. [. . .] Eine übermütige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst“ (II, 14 und 113). August Wilhelm Schlegel war eine wichtige Quelle für Nietzsches Theorie der Tragödie und besonders für seine Bestimmung des tragischen Chors. In seiner Interpretation dieser Phänomene zeigte sich Nietzsche dem von diesem Kritiker wie auch von dessen Bruder entwickelten Deutungen der Tragödie mehr verpflichtet, als er später selbst zugestanden hat.

1. *Klassik und Moderne.* Konzentriert man sich auf bestimmte Themen, die Nietzsches Bezug zu den Repräsentanten dieser Schule illustrieren können, dann tritt zunächst die Philosophie der Tragödie in den Gesichtskreis. Bekanntlich beanspruchte Nietzsche, als erster „den Begriff ‚tragisch‘, die endgültige Erkenntnis darüber, was die Psychologie der Tragödie ist“ (II, 1110 und 1032), gefunden zu haben, wobei er diese Erkenntnis als eine Überwindung der seit Aristoteles über die Natur der Tragödie herrschenden Mißverständnisse auffaßte (I, 122 und 131). Der „metaphysische Trost“ der Tragödie bestand für Nietzsche eben nicht darin, „vom Schrecken und Mitleiden loszukommen“, nicht darin, „sich von einem gefährlichen Affekt durch eine vehemente Entladung zu reinigen“, sondern „über Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein“ (II, 1032 und 1110). In diesem Sinne hat er in der *Geburt der Tragödie* die tragische Erfahrung als „wonnevolle Entzückung“ beschrieben, als „das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“, das „aus dem innersten Grunde des Menschen“ beim tragi-

schen Zerschellen seiner Individualität emporsteigt und in dessen „Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet“ (I, 24 und 88). „Wir glauben an das ewige Leben“, ruft die Tragödie für Nietzsche; sie überzeuge uns, daß „unter dem Wirbel der Erscheinungen“, „bei dem fortwährenden Untergange der Erscheinungen“, das „ewige Leben unzerstörbar weiterfließt“ (I, 99).

Ähnlich hatten Friedrich Schlegel und im Anschluß an ihn August Wilhelm Schlegel die metaphysische Freude am Tragischen empfunden.⁶ Die Botschaft der Tragödie war für diese Kritiker keine Theodizee der göttlichen Weltordnung, sondern die Veranschaulichung eines tief menschlichen Vorgangs, der eben wegen des in diesen Gestaltungen zum Ausdruck kommenden Menschlichen schön ist (KA I, 246 und 215). Das hier dargestellte Leiden soll uns nicht moralisch verbessern oder durch Erregung von Mitleid und Schrecken die Leidenschaften reinigen (SL II, 319–20; SW V, 74–75). Die Brüder Schlegel waren der Meinung, daß man im Verständnis der Tragödie „seit dem Aristoteles noch nicht weitergekommen“ sei, und sahen sich als Vertreter eines völlig neuen Begriffs der Tragödie, der sich der von Aristoteles bis Lessing erstreckenden Tradition diametral entgegenstelle (KA I, 449 und 464). Meines Wissens waren sie die ersten Kritiker, die im Unterschied zu den Philosophien der Tragödie, wie sie von Schiller, Schelling und Hegel entwickelt wurden, den ästhetischen Aspekt, den Anblick des Schönen hervorhoben und damit bereits Nietzsches These von der ästhetischen Rechtfertigung des Lebens vorwegnahmen.⁷ Nach August Wilhelm Schlegel führt der tragische Konflikt zwischen Mensch und Schicksal zu der befreienden Erfahrung, daß im Verhältnis der Unendlichkeit des Lebens „das irdische Dasein für nichts zu achten sei“ (SW V, 75–76 und 87). Für Friedrich Schlegel transformiert sich der zerreißende, entsetzende Eindruck von der Macht des Schicksals in die Erfahrung „von der Einheit der in unendlich vielen Gestalten geheimnisvollen Urkraft, die alles erzeuge und ernähre“, wobei das Gefühl des Schreckens angesichts der allmächtigen Natur in Lust übergeht (KA I, 549, 298 und 301).

In seiner Ausdeutung des ästhetischen Effekts der Tragödie suchte Nietzsche abstrakte „Begrifflichkeit“ zu vermeiden und statt dessen zu den tiefsten und ursprünglichsten Stufen der griechischen Religion vorzudringen, zu den „tiefsinnigen Geheimlehren“ der griechischen Kunst, wie sie – deutlicher als im Begriff – in den Gestalten ihrer Götterlehre zum Ausdruck kommen (I, 21 und 94). Dabei projizierte oder visionierte er das Symbol der schwellenden und zeugenden Naturkraft, Dionysos, in die Genesis der griechischen Tragödie hinein.⁸ Freilich gestand er später zu, daß der Name Dionysos von ihm aus „Mangel“ und nicht „ohne einige Freiheit“ gewählt worden war, sogar mit einem „Fragezeichen“ zu versehen sei (I, 15 und 12). Obwohl den Brüdern Schlegel bekannt war, daß Dionysos, als Gott der „höheren Begeisterung“, der „Schutzgott der tragischen

Dichter“ war (SW V, 92), und sich in bezug auf den Ursprung der Tragödie aus dithyrambischen und phallischen Gesängen erstaunliche Parallelen zu Nietzsche aufweisen lassen, waren sie zu vorsichtig und auch zu gute Philologen, um diesen Gott in dem später von Nietzsche verstandenen Sinne für die Bestimmung der Tragödie zu verwenden. Tatsächlich konnte Nietzsche auch nur wenige Gestalten der griechischen Bühne für seine dionysische Interpretation der Tragödie anführen. Die Brüder Schlegel waren sich darüber hinaus im klaren, daß ihre Deutung der Tragödie auf Vorstellungen über die Unendlichkeit der Natur und der Menschheit basierte, die der idealistischen Philosophie entstammten. In einer philosophischeren Bestimmung der dionysischen Urkraft des Lebens weist Nietzsche auch auf dieselben romantisch-idealistischen Impulse seiner Vision, wenn er das dionysische Ursein in Hegelschen Begriffen als einen Gott bezeichnet, „der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit innewerden will, der sich, Welten schaffend, von der Not und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst“ (I, 15).

Weitere wichtige Parallelen in der Auffassung des dionysischen Charakters der griechischen Welt durch Nietzsche und die Frühromantiker ließen sich mit der Deutung der lyrischen Dichtung und des tragischen Chors aufweisen. Die griechische Lyrik und besonders der tragische Chor wurde von den Brüdern Schlegel als Ausdruck der gemeinsamen Stimme des Volkes, sogar der Menschheit aufgefaßt. Friedrich Schlegel interpretierte den tragischen Chor als „eine Art Volk [...], Zuschauer, Richter, Beurteiler“ (KA XI, 206), womit der Öffentlichkeit ein direkterer Anteil an der Handlung gegeben war. Gleichzeitig erfolgte hiermit eine Verdoppelung der Perspektiven innerhalb der Tragödie, insofern einmal der Held sich selbst sah, dann aber auch vom Chor gesehen wurde, der Bürger, Volk und Beurteiler repräsentierte. August Wilhelm Schlegel sagte über den Chor: „Wir müssen ihn begreifen als den personifizierten Gedanken über die dargestellte Handlung, die verkörperte und mit in die Darstellung aufgenommene Teilnahme des Dichters, als des Sprechers der gesamten Menschheit“ (SW V, 76–77). In diesem tieferen Verständnis ist der Chor die Stimme der Menschheit, in die sich die Vision des Dichters inkarniert hat. Mit dieser Auffassung standen die Brüder Schlegel Nietzsches Bestimmung des Chors als „eigentliches Urdrama“ und „übermächtiges Einheitsgefühl“, in dem die „Klüfte zwischen Mensch und Mensch“ weichen und wir „an das Herz der Natur“ zurückgeführt werden, beträchtlich nahe (I, 47), obgleich von den romantischen Kritikern dem Dichter eine größere Funktion eingeräumt wurde, als dies Nietzsche zuließ. Die Brüder Schlegel und Nietzsche stimmten auch darin überein, daß die griechische Tragödie, nachdem sie ihren Gipfel mit Sophokles erreicht hatte, mit Euripides ihrem Niedergang entgegensteuerte, da Euripides durch eine rationalistische Zersetzung des

Mythos das angemessene Verhältnis von Chorgesang und dramatischer Handlung auflöste (KA XI, 298; SL II, 358; SW V, 139). Nachdem der Mythos vernichtet war, erschien die Poesie wie aus ihrem natürlichen Boden verdrängt und war „nunmehr heimatlos“ (I, 95).

Hierbei handelt es sich freilich um sehr spezielle Gegenstände, die auf befriedigende Weise nur in einzelnen Untersuchungen behandelt werden können. Doch ist in diesem Zusammenhang noch von Interesse, wie Friedrich Schlegel und Nietzsche das Verhältnis ihrer eigenen Zeit zur klassischen Antike gesehen haben. Beide haben über die griechische Bildungswelt in Begriffen absoluter Vorbildlichkeit gedacht. Schlegel sah die Griechen als „Menschen höhern Stils“ und betrachtete die „Griechheit“ als ein „Bild vollendeter Menschheit“ (KA I, 275, 278, 287 und 637). Auf ähnliche Weise betonte Nietzsche „die unsäglich einfache und Würde des Hellenischen“ und meinte, die griechische Antike sei für die Gegenwart der „Spiegel des Klassischen und Ewiggültigen“ (II, 157–59). Aus der Wiedererweckung und dem Wiederaufleben der Antike erwarteten Schlegel und Nietzsche auch entscheidende Impulse für ihre eigene Zeit. Freilich bedeutete dies keine bloße Nachahmung der von den Griechen erzielten Errungenschaften, sondern Wettstreit, Wettkampf mit dem Geist der „reinen Griechheit“, womit in die Wiedererweckung der Antike im modernen Zeitalter jener agonale Spannungsbezug tritt, der für Schlegel und Nietzsche gleicherweise charakteristisch ist.

Diese Konfrontierung von Antike und Moderne, Klassik und Romantik bildete auch die Grundlage für Schlegels eigentümliche Philosophiegeschichte, die für unsere Diskussion von Marx noch von Bedeutung sein wird. Schlegel war der Auffassung, daß in der Klassik „der ganze Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst“ abgeschlossen wurde (KA I, 307–308), während im modernen Zeitalter die Geschichte in eine unendliche Progression, eine „grenzenlos wachsende Klassizität“ (KA II, 183) eingetreten ist. Diese Position erlaubt in der modernen Zeit zwar immer neue Errungenschaften und ungeahnte Leistungen, läßt aber gleichzeitig die höchste Vollkommenheit unerreichbar und bestenfalls eine regulative Idee werden (KA XI, 198–99). Das Kainsmal der Moderne, das sich aus dem Verlust des Mythos und der Bindung an die Natur ergibt, ist ewiges Streben, Unvollendbarkeit.

Mögliche Einflüsse, die von Schlegel auf Nietzsches *Geburt der Tragödie* ausgegangen sind, können sich sehr wohl auf die Gesamtkonzeption des Werkes erstrecken. Bekanntlich wendet sich Nietzsche darin schon bald von seinem eigentlichen Gegenstand, dem Ursprung der Tragödie, ab und schildert den Niedergang der europäischen Kultur im Zeitalter des „theoretischen Optimismus“. Auf ähnliche Weise konfrontierte Schlegel in seinem frühen Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie* die „objektive Schönheit“ der Griechen mit der „höchsten ästhetischen

Erschlaffung“ des modernen Zeitalters, die sich unter dem Einfluß „dirigierender Begriffe“ des Verstandes eingestellt habe und Schlegels Ausruf veranlaßte: „Tiefer können wir nun nicht sinken“ (KA I, 236–37 und 263). Wie aber Nietzsche aus der Wiedergeburt des tragischen Bewußtseins der Griechen im deutschen Geist eine neue Daseinsweise erwachsen sah, so kündigte sich für Schlegel im kulturellen Tiefstand seiner Zeit ein dialektischer Umschlag, eine „ästhetische Revolution“ an, womit der objektive Gehalt der Griechen „in der ästhetischen Bildung der Modernen herrschend werden könnte“ (KA I, 269–71). Die These, daß eine echte Revolution nur von Deutschland erwartet werden könne, und zwar gerade wegen der tiefen Misere dieses Landes, ließe sich in diesem Zusammenhang sicherlich öfter als nur einmal zitieren.

2. *Gemeinsame Denkweisen.* In diesen Äußerungen der Frühromantiker zur griechischen Literatur konnte Nietzsche bereits das grundlegende Denkmodell erkennen, das der von dieser Schule erstrebten „ästhetischen Revolution“ zugrunde lag. Das eigentliche Ziel dieser Denker bestand ja nicht, wie vielfach angenommen wird, in einer einseitigen Propagierung des „romantischen“ Stils der Literatur. Ihnen ging es vielmehr darum, zwischen den sich antithetisch gegenüberstehenden Ästhetiken von Klassik und Romantik zu vermitteln, das Vorhandensein von zwei autonomen literarischen Traditionen zur Anerkennung zu bringen⁹ und ein Bewußtsein zu erzeugen, das sich über diese erhebt – ein Bewußtsein, wenn man will, das Nietzsches „Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten“, seiner „doppelten Reihe von Erfahrungen“ entsprach (I, 1073).

Das Bewußtsein, zwischen absoluten Gegensätzen zu stehen, zeigt sich auf intensivierte Weise in der Dichtung und im philosophischen Denken der Frühromantiker. Diese Haltung hat bekanntlich ihre prominenteste Form in der romantischen Ironie gefunden, die Friedrich Schlegel als „Form des Paradoxen“, als „klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos“ bezeichnete (KA II, 153, Nr. 48; 263, Nr. 69). Wir wissen, daß dieses sich selbst spiegelnde und widerspiegelnde Dichten und Denken der Frühromantiker artistische Umbildungen der Fichteschen Reflexionsmethode sind, die von Hegel beschrieben wurde als „eine fortgesetzte Abwechslung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation verfällt und daraus immer wieder hergestellt wird“.¹⁰ Schlegel definierte diesen Rhythmus als einen beständigen Wechsel von „Selbstschöpfung“ und „Selbstvernichtung“, wobei er unter der „Selbstvernichtung“ das kritische Infragestellen seiner selbst verstand.¹¹ Schlegel und Novalis waren ferner der Meinung, daß Fichte sich zu einseitig auf die Logik verlegt hatte. Sie beanspruchten eine größere Freiheit der Reflexion, die sie auch in anderen Reflexionsmedien wie Kunst, Bildung, Gesellschaft, Religion und vor allem in der Dichtung ausüben

wollten. Der grundlegendste Wandel in dieser artistischen Transformation der Fichteschen Reflexionsmethode bestand aber darin, daß Schlegel und Novalis sich bereitwillig in den grenzenlosen Gang des Denkens einließen und die Reflexion als unendlich anerkannten. Für Schlegel und Novalis konnte sich einem solchen Denken von Natur aus keine Grenze stellen, sondern es war wesensmäßig unendlich oder permanent wie die Revolution.¹² So entstand gegen Ende des 18. Jahrhunderts in dieser Schule erstmals das, was Walter Benjamin als „unendliche Reflexion“ bezeichnet hat – eine Reflexion, bei der das Denken im Selbstbewußtsein unaufhörlich über sich selbst reflektiert und in der Unendlichkeit seiner Potenzenreihen zu immer höherer Selbsterfassung zu gelangen strebt.¹³

In einem anderen Zusammenhang habe ich darzustellen versucht,¹⁴ daß Schlegel und Novalis mit dieser Kunst der Reflexion eine Vision gehabt haben, die Nietzsche gegen Ende des 19. Jahrhunderts in die Tat umsetzte. Freilich vollzog sich dies Wiederaufleben der Kunst der Reflexion wiederum mit beträchtlichen Modifikationen. Die Pole, zwischen denen Nietzsches Denken alternierte, waren nicht mehr der romantische Dualismus von Enthusiasmus und Skepsis, sondern der intensivierte Gegensatz von Vitalität und Dekadenz. Schlegels „Selbstvernichtung“ verdichtete sich bei Nietzsche zur „gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit“, sogar zum „Genuß am eigenen Leiden, am eigenen Sich-Leiden-Machen“ (II, 694). Die romantische Ironie kondensierte Nietzsche in den Begriff der Maske, mit der er seine „Hintergründe“ zu verbergen suchte (II, 603). Und die spielerische Haltung der romantischen Geistigkeit steigerte Nietzsche zum Bild der wahren „Artisten des Lebens“, die „zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief“ geworden sind und die deshalb gelernt haben, „etwas Kunst“ in ihre „Gefühle zu legen und lieber noch mit dem Künstlichen den Versuch zu wagen“ (II, 14 und 596). Diese Haltung wird deutlich, wenn man die oft rohen und unausgestalteten Fragmente der Frühromantiker mit den geschliffenen Aphorismen Nietzsches vergleicht, der angesichts der Sinnlosigkeit und des Nihilismus eine „ästhetische Rechtfertigung“ suchte.

Dies sind nicht die einzigen Unterschiede, die hier zutage treten. Die vielleicht grundlegendste Differenz besteht in der Tatsache, daß bei den Frühromantikern mit ihrer Idee einer unendlichen Approximation an das Ideal immer noch ein Schimmer von Hoffnung auf eine Wiedervereinigung mit dem Absoluten vorhanden ist. Nietzsche hat diese Technik dialektisch-historischer Versöhnung als den eigentlichen Trick des deutschen Idealismus angesehen, der für ihn darin bestand, „einen Pantheismus ausdenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden“ (III, 496). Hinter dem werdenden Gott der Humanitätsreligion witterte er einen schlimmen „Hintersinn“, mit dem die menschliche Entfremdung verdeckt werden sollte, nämlich die

These: „Gott ist nachweisbar, aber als etwas Werdendes, und wir gehören dazu, eben mit unsrem Drang zum Idealen“ (III, 484). Mit einem Argument, das der *Deutschen Ideologie* (1845–46) erstaunlich nahesteht, fügte Nietzsche hinzu: „Man sieht: es ist niemals die Kritik an das Ideal selbst gerückt, sondern nur an das Problem, woher der Widerspruch gegen dasselbe kommt, warum es noch nicht erreicht oder warum es nicht nachweisbar im kleinen und großen ist“ (ebd.).

Nietzsche faßte die meisten dieser Einwände in dem satirischen Aphorismus *Die ehemalige deutsche Bildung* aus der *Morgenröte* zusammen, in dem er den Humanismus des klassisch-romantischen Zeitalters als einen „weichen, gutartigen, silbern glitzernden Idealismus“ bezeichnete, „welcher vor allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will, ein Ding, ebenso anmaßlich als harmlos, beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte‘ oder ‚trockene‘ Wirklichkeit“ (I, 1138). Auch in den nachgelassenen Schriften verspottete er diese Periode der deutschen Philosophie als „Regenbogen der Begriffe“, als die „gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab“, als eine Epoche, in der man „nirgends mehr heimisch“ ist und zuletzt nach dem zurückverlangt, „wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt“ – nur daß gerade dorthin „alle Brücken abgebrochen“ sind (III, 464).

In letzter Analyse nahm Nietzsche aber grundlegende Ziele der Frühromantik in sein eigenes Programm auf, das er als „ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens“ bezeichnete (III, 465). Er sah in dem „Willen zur Geistigkeit“, zum Süden, zur Renaissance, das heißt zur Wiedergeburt durch die Antike, den eigentlichen Reiz dieser Philosophie. „Vielleicht“, so meditiert Nietzsche, „daß man einige Jahrhunderte später urteilen wird, daß alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf ‚Originalität‘ kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Ansprüche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus ‚Mensch‘“ (III, 465).

3. *Marx und die Romantik*. Auch Marx¹⁵ hatte eine frühe romantische Phase, der er ein plötzliches Ende setzte, als er in dem berühmten Brief an seinen Vater vom 10. November 1837 eine „Grenzmarke“ in seinem Leben aufstellte (Erg. Bd. I, 3–11). Von da an kennzeichnet sich die Richtung seines Denkens durch die Kritik Hegels und der Jung-Hegelianer, die Transformierung von Reflexion und ironischem Annihilieren in die Tat, den Versuch zur Errichtung eines Bündnisses mit dem Proletariat und die Bestimmung der Entfremdung in den ökonomischen Begriffen der entfremdeten Arbeit. Dieser Gang führte Marx mehr und mehr von seinen ro-

mantischen Anfängen fort, die durchaus nur eine vorübergehende Episode darstellen.

Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, daß Marx während seiner Frühzeit Balladen und Liebesgedichte im üblichen romantischen Stil, voll von Melancholie und ironischen Wendungen, verfaßte (vgl. etwa Erg. Bd. I, 602–615). Er belegte August Wilhelm Schlegels Vorlesungen an der Bonner Universität über die Mythologie der Griechen und Römer, plante Aufsätze ‚Über die Romantiker‘ oder über die Wiedervereinigung von Kunst und Wissen (Erg. Bd. I, 10) und verfiel schließlich in eine „wahre Ironiewut“ (Erg. Bd. I, 10), die er als ständiges Negieren auffaßte. Obwohl Marx der romantischen Periode zeitlich viel näher als Nietzsche stand, hat seine Loslösung von der Romantik nicht die bei Nietzsche bemerkbaren Zeichen von Selbstquälerei und Selbstüberwindung, sondern erfolgt beinahe natürlich und resultiert dann in einem gewissen Gleichmut gegenüber der Romantik. Wie die im Jahre 1932 zur Veröffentlichung gelangten Manuskripte *Nationalökonomie und Philosophie* von 1844 (Erg. Bd. I, 467–588) aber zeigen, ist diese Entwicklung keineswegs als Abwendung von der Dichtung und Philosophie und als Entdeckung der Nationalökonomie als dem eigentlichen Gebiet dieses Denkers zu verstehen. In einem rückblickenden Brief vom 21. September 1890 sagte Engels: „Daß von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen“ (XXXVII, 465).

In diesem Zusammenhang muß die Beziehung, ja Affinität von Marx zur Romantik gesehen werden. Wie Nietzsche beschränkte er diese Bewegung nie auf die Literatur, noch sah er in ihr ein ausschließlich deutsches Phänomen. Dies zeigt sich in seiner intensiven Beschäftigung mit den ökonomischen Lehren der Romantiker und besonders mit den sozialistischen Tendenzen der französischen Romantik. Die Erforschung des Themas ‚Marx und die Romantik‘ auf breiter komparatistischer Basis könnte meiner Ansicht nach zu überraschenden Ergebnissen für ein historisch korrektes Marxbild führen. Kritiker, die Deutschland von außerhalb sehen und von den sorgfältigen Unterscheidungen der deutschen Historiographie zwischen Sturm und Drang und Romantik, Romantik und Klassik, Romantik und Idealismus, Hegelianismus und Junghegelianismus usw. unberührt sind, haben keine Schwierigkeit, Zusammenhänge zwischen Marx und der Romantik zu bemerken. A. Cornu sieht diese Beziehung in dem Versuch, den mechanistischen und statischen Weltbegriff durch eine aktive, dynamische Wechselbeziehung zwischen Welt und Mensch zu überwinden. Während die Romantiker das Problem der Einheit von Mensch und Welt

auf der geistigen Ebene beschäftigte, suchte Marx die Lösung auf dem entgegengesetzten Gebiet der materiellen Verhältnisse.¹⁶ Jules Monnerot sagte: „Marx löste einige der von den Romantikern aufgeworfenen Probleme, wie Alexander den gordischen Knoten löste.“¹⁷ Meyer H. Abrams glaubt, daß das von Marx vertretene Menschheitsideal wesentliche Werte des romantischen Humanismus verkörpere. „Der Unterschied besteht darin“, fügt er hinzu, „daß die versöhnende und einigende Funktion, die auf je verschiedene Weise von Schiller, Schelling, Hegel, Coleridge, Wordsworth und Blake der imaginativen Arbeit des Künstlers zugewiesen war, von Marx so ausgeweitet wird, daß sie alle von menschlichen Händen ausgeführte Arbeiten umfaßt.“¹⁸

Freilich gibt es nur wenige direkte Äußerungen von Marx oder Engels über die Romantik, und die meisten dieser Stellungnahmen beziehen sich auf die späte, politische Romantik. Man kann dies als „benign neglect“ ansehen oder mit der Tatsache erklären, daß Marx und Engels sich in ihren kritischen Arbeiten auf jüngere und zeitgenössischere Entwicklungen der deutschen Philosophie konzentrierten.¹⁹ Es läßt sich aber ebenfalls die Auffassung vertreten, daß vieles in der Kritik von Marx und Engels am „junghegelianischen subjektiven Tatidealismus auch die deutsche Frühromantik“ betrifft, insofern beide Strömungen „ein ähnliches philosophisches Modell“ entwarfen.²⁰ Wenn wir diese wenigen direkten Äußerungen genauer ins Auge fassen, dann tritt eine interessante Konzeption der Romantik in Erscheinung, obwohl diese Bewegung von Marx und Engels letztlich fahrgelassen oder im Verlauf der dialektischen Entwicklung als aufgehoben angesehen wird. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß Marx „die geistigen und politischen Ansätze der Romantik aus ihrer zeitlichen Befangenheit in monarchistischer Staatsordnung und feudaler Agrarverfassung herauslöste und sie konsequent auf die neuen Gegebenheiten der sich entwickelnden modernen Industriegesellschaft anwandte“.²¹

Eine dieser Äußerungen findet sich in einem Brief von Marx an Engels vom 25. März 1868 und bezieht sich auf die romantische Vorliebe für das Mittelalter. Marx interpretiert diese Tendenz aber nicht, wie damals üblich, als reaktionär, sondern als eine Maßnahme für die soziale Kritik der Gegenwart. „Die erste Reaktion gegen die französische Revolution und das damit verbundene Aufklärertum“, sagt Marx in diesem Brief, „war natürlich alles mittelalttrig, romantisch zu sehn, und selbst Leute wie Grimm sind nicht frei davon. Die zweite Reaktion ist – und sie entspricht der sozialistischen Richtung, obgleich jene Gelehrten keine Ahnung haben, daß sie damit zusammenhängen – über das Mittelalter hinaus in die Urzeit jeden Volks zu sehn. Da sind sie dann überrascht, im Ältesten das Neueste zu finden“ (XXXII, 51). Diese Stelle scheint typisch für das Verhältnis von Marx zur Romantik zu sein. In der utopischen Projektion des Mittelalters findet er eine gewisse Ähnlichkeit mit seiner eigenen sozialistischen Kritik, aber er

intensiviert diese Projektion und hebt sie letztlich durch eine radikalere Sehweise auf.

Eine andere interessante Stellungnahme findet sich in der dritten Sektion des *Kommunistischen Manifests*, genauer in dem Abschnitt über ‚Feudalen Sozialismus‘. Hierbei handelt es sich um die politische Romantik von Baader, von Adam Müller, den Marx als den „deutschen Romanticus“ bezeichnete (XXIX, 6), und von Friedrich Schlegels Zeitschrift *Concordia*. Der feudale oder romantische Sozialismus wird hier ironisch gewürdigt als „halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückfall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bittres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen“ (IV, 483).

Um diese Stelle voll würdigen zu können, muß man den Begriff „komisch“ genauer in Betracht ziehen, der ein grundlegender Terminus im kritischen Vokabular von Marx ist und hier bestimmt nicht beiläufig verwandt wurde. Komisch ist für Marx das, was in einem anachronistischen Verhältnis zur historischen Gegenwart steht, was an überlebten Formen festhält, wie relevant und zeitgemäß diese auch in ihrer Epoche gewesen sein mögen. Nach Marx ereignen sich alle großen weltgeschichtlichen Begebenheiten zweimal, zuerst als Tragödie, dann als Komödie. „Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt“, sagt Marx in der Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: „Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie“ (I, 382). Das Komische ist damit nicht nur lächerlich, sondern auch eine Stufe auf dem Weg zu einer radikaleren Lösung. Wenn man diese Ideen auf die Romantik bezieht, dann läßt sich sagen, daß die Spätromantiker für Marx zu spät, zu anachronistisch, zu überholt in ihrer Zeitkritik waren und deshalb komisch wirken mußten. Die Frühromantiker erscheinen aber in dieser Betrachtungsweise als zu früh gekommen, weil sie mit ihrer Kritik etwas antizipierten, zu dessen Lösung sie noch nicht die richtigen Mittel besaßen. Allgemein sah Marx die Romantik als den ewigen Gegensatz zur bürgerlichen Welt, die eine bloß historisch entstandene Beschränkung als naturgegeben auffaßt.²²

4. *Marxismus und Romantik*. Diese positiven Verbindungspunkte zwischen Marx und der Romantik wurden in der deutschen Tradition des Marxismus aber lange Zeit hindurch absichtlich unterdrückt und durch eine scharf antiromantische Haltung ersetzt. Dies ist der Grund, warum jede kritische Bewertung des Verhältnisses von Marx zur Romantik sich zunächst mit der Entstellung dieser Beziehung durch den Marxismus auseinanderzusetzen hat. Bekanntlich sind die beiläufigsten Bemerkungen, die Marx und Engels hie und da über die Literatur gemacht haben, in massiven

Ausgaben zusammengestellt, und sie werden von marxistischen Kritikern, wie René Wellek treffend bemerkt, „genauso interpretiert und bearbeitet, wie kanonische Texte von Theologen“ behandelt werden.²³ Eigentümlicherweise sind ihre Äußerungen über die Romantik dabei außer acht gelassen worden. Dies Übergehen der Romantik, ja diese Annihilierung der Romantik, die in der deutschen Tradition des Marxismus bemerkbar ist, hat keine Grundlage in Marx selbst, wohl aber in Heines *Romantischer Schule* und mehr noch in Ruges und Echtermeyers sogenanntem „Antiromantischen Manifest“ von 1838–40.²⁴ Dies Manifest hinwiederum ist wenig mehr als eine Rekapitulierung von Hegels Polemiken gegen die Romantik. Wie Hegel sieht Ruge Ironie und extravagante Subjektivität als den Kern der Romantik. Dieser Rückgang auf vormarxische Quellen in der marxistischen Romantikkritik scheint die Tatsache zu ignorieren, daß Marx seine eigene Position durch eine Kritik von Autoren wie Ruge und besonders Hegel gewann. Obwohl Marx wahrscheinlich Ruges Manifest kannte, äußerte er sich zur Zeit der Veröffentlichung höchst anerkennend über die romantische Ironie. Später nannte er Ruge herablassend den „Portier der deutschen Philosophie“, der in den *Hallischen Jahrbüchern* dieselbe Rolle spielte wie „der selige Buchhändler Nicolai“ in der alten *Berliner Monatschrift* (VIII, 273). „Wie Nicolai kämpfte er [Ruge] tapfer gegen die *Romantik*“, sagte Marx im Jahre 1852, „eben weil Hegel sie in seiner ‚Ästhetik‘ kritisch und Heine in der ‚Romantischen Schule‘ längst beseitigt hatte. Im Unterschiede aber zu Hegel traf er mit Nicolai darin zusammen, daß er als Antiromantiker das Recht zu haben glaubte, die ordinäre Philisterhaftigkeit, und vor allem seine eigne Philisterfigur, als vollendetes Ideal hinzustellen“ (ebd.).

Die eigentliche Quelle für diese antiromantische Haltung im deutschen Marxismus war Hegel. Dies läßt sich am deutlichsten bei Georg Lukács nachweisen, der zweifellos der einflußreichste und eloquenteste Repräsentant für die Verurteilung der Romantik gewesen ist. Von Hegel stammt das Zerrbild der romantischen Subjektivität, der es „Ernst mit Nichts“ ist, für die „alles und jedes nur ein wesenloses Geschöpf“ ist, und die er in apokalyptischen Visionen als das absolut Böse gezeichnet hat.²⁵ Indem Lukács Hegels apokalyptischer Sehweise der romantischen Subjektivität als dem „deklarierten Bösen“,²⁶ dem Tier aus dem Abgrund, folgt oder – um einen von ihm für seine Gegner gern gebrauchten Ausdruck gegen ihn selbst zu wenden – als dem „bisher erreichten tiefsten Niveau der Geschichtsklitterung“ im Dienste einer Ideologie,²⁷ stellte er Schlegel und Novalis an den Anfang eines Prozesses der Zerstörung der Vernunft, der seine intensivste Form in Nietzsche fand und dann direkt in den Sumpf des Faschismus führte.²⁸ In einer bislang nicht dagewesenen Schwarz-Weiß-Malerei gliederte Lukács die Geistesgeschichte in zwei oppositionelle intellektuelle Strömungen auf, von denen die eine rational und konstruktiv, die andere

irrational und zerstörerisch sei. Jene Historiker, die Verbindungslinien zwischen diesen beiden Lagern herstellen wollen – zum Beispiel zwischen Marx und Nietzsche oder, schlimmer noch, zwischen Nietzsche, Marx und der Romantik –, werden von Lukács angeklagt, „qualitative Gegensätze“ eliminiert und bedeutende ideologische Richtungskämpfe aus der Welt getrieben zu haben. Lukács sagt: „Die marxistische Geschichtsschreibung kann mit solchen Vorarbeiten in der Bewältigung des Stoffs nichts anfangen.“²⁹ Der marxistische Kritiker müsse in der Lage sein, die Feinde der Menschheit auszusondern. „Die Literatur- und Kunstgeschichte“, meint Lukács, „ist ein großer Massenfriedhof, wo viele künstlerisch Begabte in verdienter Vergessenheit ruhen, weil ihr Talent keinen Anschluß an die vorwärts weisenden Probleme der Menschheit suchte und fand, weil sie im Lebenskampf der Menschheit zwischen Gesundheit und Verwesung sich nicht auf die richtige Seite gestellt haben.“³⁰

Dieser Rückgang auf Hegels Entstellung der romantischen Ironie als bloße subjektive Willkür und Hegels Fehldeutung der Romantik als „Extravaganz der Subjektivität“³¹ führte in der Kritik an der Romantik natürlicherweise zu Lufthieben,³² zu einem Manipulieren mit Etiketten wie „normal“ und „pervers“, „gesund“ und „verwesend“, „progressiv“ und „reaktionär“. Dieser Rückgang zu vormarxischen Quellen führte zu der ironischen Situation, daß Autoren wie Kierkegaard, Nietzsche oder Croce, die von Lukács als Irrationalisten gebrandmarkt wurden, oder Kritiker von der äußersten Rechten wie Alfred Baeumler und Carl Schmitt dieselbe antiromantische Pose einnehmen, dieselben Argumente gegen die Romantik formulieren und dabei aus derselben Quelle schöpfen: nämlich Hegel.³³ In bezug auf dies Kapitel der marxistischen Historiographie möchte man Marx zitieren, der humorvoll gesagt haben soll: „Was mich angeht, so bin ich kein Marxist.“ Man könnte auch S. S. Praver anführen, der Churchills bekanntes Diktum „War is far too serious a matter to be left to soldiers“ umformulierte und meinte: „Marx ist zu bedeutend, um Marxisten überlassen zu werden.“³⁴

Freilich kann Lukács nicht mit der marxistischen Philosophie- und Literaturkritik identifiziert werden, wie sie heute in den beiden Deutschland praktiziert wird. Selbst in der stark traditionsgebundenen marxistischen Kritik Ostdeutschlands hat man seit langem von den von Lukács vertretenen Anschauungen Abschied genommen. Seine Verurteilung der Romantik auf der Basis eines „abstrakten Gegensatzes von Irrationalismus und Rationalismus“ wird heutzutage von vielen ostdeutschen Kritikern als ein undifferenziertes Verurteilen *en bloc*, eine Verzerrung im Sinne der Geistesgeschichte, als „ein grob antithetisches Verfahren, eine Schwarz-Weißmalerei“ oder sogar als ein bequemer „Begriffsfetischismus“ angesehen, der „nicht in eine marxistische Untersuchung, es sei denn als Objekt der Kritik“, gehört.³⁵ Bestenfalls betrachtet man Lukács als symptomatisch für die

„antifaschistische Publizistik seit den dreißiger Jahren“, welche die „Romantik fast ausschließlich im Zusammenhang mit den Zeitereignissen sah und sich dabei bewußt oder unbewußt von der Absicht leiten ließ, geistige Wurzeln des Faschismus aufzufinden“. Dies verbindet sich nun mit dem Bewußtsein von der Notwendigkeit, „die ältere und neuere bürgerliche Forschung aufzuarbeiten“.³⁶

Für das Thema ‚Marx und die Romantik‘ ist dabei von Bedeutung, daß sich dies Bemühen um eine „wissenschaftlich begründete Integration des ‚Erbes‘ ins Bewußtsein der sozialistischen Gesellschaft“ fast ausschließlich auf die deutsche Frühromantik konzentriert und bei diesem Versuch der Aufwertung hauptsächlich zwei Vertreter in den Mittelpunkt des Interesses rücken: Friedrich Schlegel und Novalis.³⁷ Diese Denker spürten angeblich die Widersprüche ihrer Epoche im Übergang vom Manufaktur- zum Industriekapitalismus und zur politischen Herrschaft der Großbourgeoisie. Aber sie reflektierten diese Widersprüche auf unklare, nicht begriffene Weise im Sinne eines impotenten Protestes oder als Rückzug in die Utopie, das heißt als idealistische Gegenbewegung zur bürgerlichen Misere. Der marxistischen Literaturkritik geht es demnach darum, „die geschichtliche Adäquatheit derjenigen humanistischen Momente zu erkennen, die von den Frühromantikern mit ihrer Kritik an den Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt wurden; es gilt aber auch zu zeigen, wo ihre Anklage in der bloßen Klage endet“.³⁸ Denn wenn diese Autoren rechts liegengelassen, das heißt von der Linken ignoriert werden, würden sie der Rechten „zur freibeuterischen Nutzung überlassen“.³⁹ Diese Art, das „Erbe zu bewahren“, gibt sogar Nietzsche und dem Expressionismus eine Chance zur Wiederentdeckung oder, wie es heißt, zur Befreiung vom „besetzten Gebiet“.⁴⁰

Eins der Themen, das bei dieser „sozialistischen“ Wiederentdeckung der Romantik besonderes Interesse erweckt hat, ist der Glaube des Novalis an eine „schöne Zukunft“, in der nur die vollkommenen Kunstwerke gelesen werden (Schr. II, 595, Nr. 318). Diese romantische Hoffnung schließt eine Verurteilung der fragmentarischen Gegenwart ein, etwa in dem Sinne, den Adorno andeutete, als er sagte: „Das geschlossene Kunstwerk ist das bürgerliche, [. . .] das fragmentarische meint im Stande der vollkommenen Negativität die Utopie.“⁴¹ Auf ähnliche Weise zeigt Friedrich Schlegels Reflexion auf das absolute Ideal den bruchstückhaften Zustand der Gegenwart und die durch den Tod Gottes leergewordene Stelle in der Welt auf. „Im goldnen Zeitalter und im Reich Gottes ist kein Streit“, sagte Schlegel: „Der ganzen historischen Menschheit muß aber ein Minus entgegengesetzt werden können, oder es muß sich doch in Plus und Minus trennen“ (XVIII, 77, Nr. 588). In direkterer Sprache heißt dies: „Denken wir uns die Welt als vollendet, so ist alles unser Tun nichts. Wissen wir aber, daß die Welt unvollendet ist, so ist unsre Bestimmung wohl, an der Vollendung dersel-

ben mitzuarbeiten“ (KA XII, 42). August Wilhelm Schlegel empörte sich gegen den merkantilistischen Geist der Zeit,⁴² und vor ihm hatte Novalis die Scheinwelt des „habsüchtigen Menschen“ mit der wahren Welt konfrontiert, ähnlich wie Friedrich Schlegel in der *Lucinde* sagte: „Fleiß und Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen Schwert, welche den Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren“ (KA V, 27). Schlegels *Lucinde* mit ihrem berüchtigten „Preis des Müßiggangs“ erinnert unwillkürlich daran, daß der Schwiegersohn von Marx, Paul Lafargue, in *Le Droit à la paresse* über Faulheit geschrieben hat.

Derartige Äußerungen sind angeblich der Ansatz zu einer radikalen Opposition zur feudalistischen Gesellschaftsordnung und zu den sich entwickelnden Formen kapitalistischer Produktionsverhältnisse. Und in diesem Rahmen erscheint das „Nachholen“ im kritischen Studium der Romantik im heutigen Ostdeutschland ideologisch gerechtfertigt. Dies ist offenbar ein sehr enger und zudem recht komischer Zugangsweg zur Romantik, aber vielleicht ein unvermeidliches Verfahren in dieser Welt, um die durch selbstgemachte Vorurteile entstandenen kritischen Mauern zu überwinden. Lenin sagte: „Wir müssen jene Elemente unter den Schwankenden ausnützen, die durch die Bestialität des Imperialismus zu uns getrieben werden.“⁴³ Dementsprechend werden einige der „progressiven“ Interpreten der Frühromantiker in Westdeutschland, insbesondere aus der Frankfurter Schule, als „potentielle politische Bündnispartner“ für eine sozialistische Rekonstruktion der Romantik angesehen. Natürlich soll diese politische Allianz in der Romantikkritik nur zeitweilig sein und keineswegs die Herablassung zu einem „allgemeindemokratischen“ Standpunkt zum Ausdruck bringen⁴⁴ – ähnlich wie auch Marx nur eine gelegentliche pragmatische *liaison* mit den „progressiven“ Elementen der Bourgeoisie erlaubte.

In seinem Aufsatz *Deutsche Romantik und europäische Literatur* stellte der russische Kritiker A. S. Dmitriew die Kleinlichkeit des gegenwärtigen ostdeutschen Romantikbegriffs heraus und hob dagegen die Sehweise der deutschen Romantik in der sowjetischen Literaturkritik hervor, wo von dieser Bewegung immer eine viel differenziertere und komplexere Vorstellung herrschte.⁴⁵ Nach dieser „produktiven marxistischen Auffassung über die deutsche Romantik“ ist diese Strömung ein entscheidendes Glied in der progressiven Entwicklung der Literatur und Kritik. Ihre Vertreter strebten auch auf politischem Gebiet immer vorwärts. Freilich wußten sie oft nicht genau „wohin“ und projizierten deshalb ein illusionäres ästhetisches Ideal, eine antibürgerliche Utopie oder einen utopischen Sozialismus. Auch Dmitriew sieht die frühromantische Schule von Jena als die faszinierendste Periode dieser Bewegung an. „Das waren die besten Jahrzehnte der deutschen Literatur“, sagt er⁴⁶ und bezieht sich auf die enormen internationalen Auswirkungen der ästhetischen Doktrinen der Romantik auf Coleridge und die englische Literatur, auf die amerikanischen Transzendentalisten

und Madame de Staël. Diese künstlerischen und kritischen Errungenschaften stehen ebenfalls in einem engen Bezug zu den ästhetischen Auffassungen Hegels, Heines sowie zu Schopenhauer und Nietzsche. Indem er bewußt eine marxistische Auffassung über die Aneignung des kulturellen Erbes aufrechterhält, wie sie Lenin in dem bekannten Artikel *Auf welches Erbe verzichten wir* dargelegt hatte, bezieht sich Dmitriew auf die häufig zitierte Bemerkung von Engels in dem Brief an Margaret Harkness vom April 1888 über das Widerspiegeln typischer Charaktere unter typischen Umständen (XXXVII, 42–44). Und ohne Zögern kommt er zu der Schlußfolgerung, „daß die deutsche Romantik sowohl in ihrer Theorie als auch in ihrer Lyrik und Prosa eine der glänzendsten Erscheinungen der Weltliteratur darstellt“. ⁴⁷ Dmitriews herausforderndes Manifest kann möglicherweise das grüne Lichtsignal für ein unvoreingenommenes Studium dieser Bewegung in Ostdeutschland sein.

5. *Marx und die deutsche Frühromantik.* In bezug auf spezifische Themen, die Marx mit der Frühromantik verbinden, können wir wie in der Darstellung Nietzsches bei der Tragödie ansetzen. Trotz der breiten Debatte um dies Thema ⁴⁸ erscheint mir die von Marx entwickelte Auffassung der Tragödie für eine ästhetische Erörterung dieser Gattung unbedeutend zu sein und sich, wie sein Begriff der Komödie, hauptsächlich auf politische Argumentationen zu beziehen. Tragische Konflikte sind für Marx und Engels, wie für Hegel, überpersönliche Konflikte, „Kollision zwischen dem historisch notwendigen Postulat und der praktisch unmöglichen Durchführung“ (XXIX, 604). Es gibt jedoch einen Punkt in Marx' Sehweise der griechischen Tragödie, der sich beinahe wie ein Leitmotiv durch sein ganzes Werk zieht und eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Auffassungen der Brüder Schlegel und auch Nietzsches hat. Dies ist das Bild des Prometheus, den Marx den „vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender“ nannte, vor allem in der äschyleischen Ausprägung dieser Gestalt: „Den Göttern allen schlechthin heg' ich Haß.“ ⁴⁹ Prometheus ist für Marx die mythische Inkarnation der Revolte und diesem Sinne im ersten Teil von *Das Kapital* mit dem Proletariat identifiziert.

Das Prometheus-Thema zählt zu den Gegenständen, die im Zeitalter Goethes besonders häufig behandelt wurden. Meines Wissens ist dies Thema aber nirgendwo so deutlich mit der sich erhebenden Menschheit und der Revolte gegen die Götter verknüpft wie in den Schriften der Brüder Schlegel über die griechische Tragödie. Freiheit und Notwendigkeit waren für diese Kritiker die Pole der tragischen Welt, und sie verstanden diesen Konflikt als „unaufhörlichen Streit des Schicksals mit der Menschheit“ (SL II, 318; KA I, 301). Schicksal war nichts Transzendentes für sie, sondern Teil der Welt, eine notwendige, unvermeidliche Begleiterscheinung der *condition humaine*, ein Joch. Das Schicksal war, wie August Wilhelm

Schlegel es formulierte, „nicht selbst sittlich“, sondern gewissermaßen ein Test für die Autonomie des Menschen, ein Stachel für das Bemühen, den Stand der Notwendigkeit durch den Stand der Freiheit zu überwinden. Schicksal ist „der unerweichliche Stahl, der aus dem Innersten des harten menschlichen Gemütes die schönen Funken“ schlägt (SL I, 347). Dies Schauspiel ist um so schöner, je intensiver dieser Kampf ist, das heißt je kräftiger und mächtiger der Mensch in diesem Konflikt engagiert ist (SW V, 75–76). Damit war „Empörung gegen die Götter der höchste Triumph der heidnischen Religion“ (SL I, 347). Prometheus stellt für August Wilhelm Schlegel die „große erhabne Menschheit des Altertums“ dar – eine Menschheit, „wie sie mit unseliger Voraussicht an ihr enges Dasein festgeschmiedet, ohne irgendeinen Bundesgenossen, den gegen sie verschworenen Naturkräften nichts als ein unerschütterliches Wollen, und das Bewußtsein ihrer hohen Ansprüche entgegenzusetzen hat“ (SW V, 108–109). Ähnlich hat Nietzsche später den Prometheusmythos als ein Bild dafür gedeutet, daß das „Beste und Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann“, durch einen Frevel errungen wird, für den sie seine Folgen hinnehmen muß, „nämlich die ganze Flut von Leiden und Kümernissen, mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen“ (I, 59).

Dieser Antagonismus von Mensch und Schicksal beschränkt sich aber keineswegs auf die griechische Tragödie. Friedrich Schlegels frühe Geschichtsphilosophie beruht auf demselben Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit und stellt den Sinn der Geschichte dar als einen beständigen Kampf, die Entfremdung des Menschen im Bereich der Notwendigkeit durch das Reich der Freiheit zu überwinden. Das ist kein automatischer Prozeß, sondern Werk des Menschen, „steter Kampf auf Leben und Tod mit der furchtbaren Macht, deren Armen er nie entfliehen kann“. „So wie der Mensch ins Dasein tritt, wird er mit dem Schicksal gleichsam handgemein“, sagte Schlegel und fügte hinzu: „Man könnte die Geschichte der Menschheit, welche die notwendige Genesis und Progression der menschlichen Bildung charakterisiert, mit militärischen Annalen vergleichen. Sie ist der treue Bericht vom Kriege der Menschheit und des Schicksals“ (KA I, 229–230). Löwith hat mit Recht bemerkt, daß die fremde Macht, die nach Marx die Menschheit zunehmend versklavt hat, eine Version des klassischen Schicksals in der modernen Welt ist.⁵⁰ Wie aber Marx annahm, daß die bewußte und vereinte Bemühung, dies Joch abzuwerfen, die Geschichte auf eine qualitativ neue Stufe führen werde, so glaubte Schlegel, daß der Versuch der gesamten Menschheit, „Freiheit in Masse“ zu erringen und den entfremdenden, beschränkenden Einfluß historisch bedingter Umstände zu überwinden, einen echten Wendepunkt in der Geschichte darstelle (KA VII, S. XCII–XCIII). In diesem Sinne konnte er sagen: „Freiheit und Notwendigkeit – die Faktoren, deren Dualismus die ewige Revolution

gibt“ (KA XVIII, 383, Nr. 746). Oder genauer: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache“ (KA II, 201, Nr. 222). Hier zeigt sich gleichzeitig der große Unterschied zwischen der Selbstsicherheit in der prophetischen Gebärde von Marx und dem skeptischen Utopismus der Frühromantiker, der in letzter Analyse ironisch aufgehoben ist. Denn für diese Denker ist der Zustand der Vollkommenheit dadurch gekennzeichnet, daß er „ewig nur werden, nie vollendet sein kann“ (KA II, 183, Nr. 116).

Der romantische Beitrag zur Verwirklichung des „Reichs Gottes“ auf Erden manifestierte sich hauptsächlich als „ästhetische Revolution“. Praxer⁵¹ hat darauf hingewiesen, daß Schlegels Bild des „freien und gebildeten Menschen“ große Ähnlichkeit mit dem von Marx entworfenen Ideal des abgerundeten Menschen der Zukunft hat, dem es möglich ist, „morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer oder Hirt oder Kritiker zu werden“ (III, 33). Jedoch ist Schlegels Vision wieder in Bildern des ästhetischen Lebens gezeichnet, wenn er sagt: „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit, und in jedem Grade“ (KA II, 154, Nr. 55).

Friedrich Schlegel und Novalis haben den Zustand der Vollkommenheit aber auch in politischen Vorstellungen bestimmt. Ich beziehe mich hier auf die Vision eines „großen Liebesmahls, als Friedenfest, auf den rauchenden Walstätten“ in *Die Christenheit oder Europa* von Novalis (Schr. III, 523)⁵² oder auf sein Bild eines Staates, der durch Glaube, Liebe und Geist zusammengehalten wird und den Novalis in einer „Tropen- und Rätselsprache“ in den Fragmenten *Glauben und Liebe oder der König und die Königin* von 1798 darstellte (Schr. II, 485–498). Das eindrucksvollste Dokument in diesem Zusammenhang ist aber gewiß Friedrich Schlegels Hymne auf den Weltrepublikanismus, seine republikanische Internationale von 1796 (KA VII, 11–25). In ihrer allumfassenden internationalen Tendenz und dem totalen politischen Gemeinschaftscharakter hat dieser Republikanismus deutlich mystische Beiklänge und beschwört den messianischen Humanismus einer vergöttlichten Menschheit. Ich halte an meiner These fest, daß Schlegels Ideal eines totalen politischen oder gemeinschaftlichen Lebens aus seinen Studien der Griechen und nicht aus seinen Erfahrungen mit der Französischen Revolution erwuchs. Das scheint auch aus seiner Feststellung hervorzugehen, daß sich „die politische Kultur der Modernen noch im Stande der Kindheit gegen die Alten“ befinde (KA VII, S. XXXI). Dies war das goldene Zeitalter des politischen Lebens für Schlegel, jene

utopische „sorgenlose Zeit“, nach welcher „der ackerbauende und städtebewohnende Mensch, der sooft er nur den Pflug der Bildung mit Schweiß und Pein treibt, ohne sich an ihren Früchten zu laben, immer sehnsuchtsvoll zurückseufzt – und ihr alle Glückseligkeit leiht, die er vergebens wünschte, und alle Sittlichkeit, die er verloren zu haben glaubt“ (KA I, 415). Was Schlegel am politischen Leben der Alten bewunderte, war die Idee des „Volks“, genuine „Öffentlichkeit“, die „Allheit der gesetzlich frei vereinigten Menschen“ (KA I, 162) in einer wahren politischen Gemeinschaft. Schlegel nahm den Begriff „politisch“, wie er sagt, „in dem antiken Sinne des Worts, wo dasselbe nicht bloß den Staat und das bürgerliche Gemeinwesen und dessen Einrichtung, sondern zugleich auch die Sitten, und das ganze Leben, nebst der Kunst und der Göttersage, ja auch die gottesdienstlichen Gebräuche umfaßt“ (KA I, 352³). Und er sah es als „die Bestimmung des politischen Vermögens, die einzelnen Kräfte des ganzen Gemüts, und die Individuen der ganzen Gattung zur Einheit zu ordnen“. „Die politische Kunst darf zu diesem Zweck die Freiheit des Einzelnen beschränken“, so fährt er fort, „aber nur unter der Bedingung, daß sie die fortschreitende Entwicklung nicht hemmt, und eine künftige vollendete Freiheit nicht unmöglich macht. Sie muß gleichsam streben, sich selbst überflüssig zu machen“ (KA I, 325). In diesem Sinne nannte er die politischen Welten von Sparta, Athen und Rom, jede für sich, ein „politisches Maximum“ und als solches die „Grundlage eines Staates, der sich dann dem unerreichbaren Ziele vielleicht langsam, aber unwandelbar sicher nähern würde“ (KA I, 639).

Diese Äußerungen weisen unmittelbar auf die von Marx entwickelten Thesen über die wahre Demokratie und die klassenlose Gesellschaft. Der vielleicht wichtigste Verbindungspunkt zwischen dem frühen Schlegel und Marx steht aber noch aus. Dabei handelt es sich um die Idee der Ironie im Sinne einer permanenten Revolution. Hiermit berühren wir die von Marx vertretene revolutionäre Dialektik im Sinne einer beständigen Negation und Aufhebung des Bestehenden. Viele Kritiker sind sich über den nicht-hegelianischen Ursprung dieser dialektischen Methode einig. Tatsächlich hat die vermittelnde Dialektik Hegels auch den deutlichen Zweck, Revolutionen zu vermeiden. Dieser Umstand kann unter anderem auch Hegels Animosität gegen die romantische Ironie mit ihrem „vernichtenden“ Charakter erklären. In diesem Zusammenhang erscheint es von großer Bedeutung, daß Marx in der frühen Periode seines Denkens, während der Jahre seiner Doktordissertation, einen Begriff der romantischen Ironie formulierte, der in seiner logischen Struktur bereits das darstellt, was später zur revolutionären Dialektik wurde. Bereits in früheren Äußerungen hatte Marx seine Vertrautheit mit dem Rhythmus der Schlegelschen Ironie im Sinne eines ständigen Alternierens von Schaffen und Vernichten bezeugt.⁵³ Ebenso war er mit der romantischen Vorstellung einer emanzipierten, gott-

ähnlichen Freiheit vertraut, die aber nicht Willkür, sondern Notwendigkeit, oder in Schlegels Begriffen: ein gesetzmäßiger Akt, gesetzliche Willkür ist. Es liegt auf der Hand, daß die romantische Ironie mit ihrem aktiven Impuls gegen die Endlichkeit einer abgeschlossenen Welt und ihrer Auffassung des Lebens als ständiges Werden und Vernichten der Denkweise von Marx nähersteht als das Streben nach einem geschlossenen System im Hegelschen Sinne. Tatsächlich bestimmte Schlegel die Ironie auch als permanente Revolution, als er in idealistischen Begriffen sagte: „Das Leben des universellen Geistes ist eine ununterbrochene Kette innerer Revolutionen [eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen]“ (KA II, 255, Nr. 451; KA XVIII, 83, Nr. 637). Schlegel war sich auch darüber im klaren, daß sein Begriff der Ironie eine politische Dimension enthielt. Das kommt zum Ausdruck, wenn er den skeptischen Pol der Ironie mit politischer „Insurrektion“ in Beziehung setzt oder die Skepsis als „logische Insurrektion“ bezeichnet und die skeptische Methode mit „insurgenter Regierung“ gleichsetzt (KA II, 179, Nr. 97).

In den Manuskripten für seine Doktorarbeit von 1841 wirft Marx die Frage auf, wie die Philosophie weiterhin möglich sei, nachdem sie mit Hegel „zu einer vollendeten totalen Welt sich abgeschlossen“ habe. Nur durch ein radikales „Umschlagen“, einen radikalen „Sturm“ ist die zukünftige Existenz der Philosophie überhaupt denkbar. In diesem Zusammenhang verweist Marx auf die sokratische Ironie als „dialektische Falle“ für den gemeinen Menschenverstand und dann auf Friedrich Schlegel, der die Ironie „als allgemeine immanente Formel, gleichsam als Philosophie“ gelehrt habe (Erg. Bd. I, 221).⁵⁴ Ich bin mir selbstverständlich darüber im klaren, daß die Transformierung der romantischen Ironie zur Idee der „permanenten Revolution“ bei Marx ein Mittel zur allgemeinen Befreiung des Menschen wurde. Bald danach verkündete Marx das Bündnis der Philosophie mit dem Proletariat, und seit der Abfassung der Pariser Manuskripte *Nationalökonomie und Philosophie* von 1843–44 bedeutete der Begriff Revolution für ihn mehr und mehr Sturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und Abschaffung des Privateigentums. In seinen Londoner Arbeiten nach dem Scheitern der Revolution von 1848 gelangte Marx zu der Annahme, daß ökonomische Krisen die notwendige Vorbedingung für Revolutionen seien. Und durch seine journalistische Beschäftigung mit unmittelbaren Tagesereignissen kam Marx zu einem Revolutionsbegriff, der beträchtlich von den ursprünglichen Impulsen verschieden war, die aber immer noch in seiner Schaffung des Mythos der Pariser Kommune von 1871 spürbar sind.⁵⁵

Insgesamt scheint die deutsche Frühromantik für Marx nicht nur von Bedeutung gewesen zu sein, sondern er empfing von den Vertretern dieser Schule auch Impulse für sein eigenes Denken. Die Verbindungslinien, die ich aufzeigen wollte, sind in erster Linie für unser Bild von den deutschen

Frühromantikern von Wichtigkeit. Als Editor und Interpret dieser Autoren ist es für mich von Interesse, ihre Gedanken in der intensivierten und einigermaßen bizarren Ausprägung durch Marx und Nietzsche zu sehen, und diese Spiegelung verdeutlicht meiner Ansicht nach den intellektuellen Reichtum dieser Schule. Vielleicht ist jetzt die Zeit für eine neue Würdigung dieser Autoren und ihrer mannigfaltigen Beiträge zu unserer Geistesgeschichte gekommen. Aber ich möchte damit keineswegs die Leistungen dieser Schule minimalisieren oder sie als Vorläufer für spätere Entwicklungen, gleichsam als Fußnoten zu Marx und Nietzsche, herabsetzen. Ich glaube vielmehr, daß ich ausreichende Evidenz für die Eigenständigkeit der frühromantischen Schule in Hinblick auf Marx und Nietzsche gegeben habe.

Die Erforschung der jeweiligen Beziehungen, die Marx und Nietzsche mit der deutschen Frühromantik unterhielten, ist gleichzeitig für unser Verständnis von Marx und Nietzsche von Bedeutung. Diese Beziehung zeigt Aspekte in ihren denkerischen Gestalten, die oft übersehen werden, und hebt bestimmte artistische und raffinierte Nuancen in ihrem geistigen Profil hervor, die für beide gleicherweise von Wichtigkeit sind. Die entscheidendste und zentralste Eigenschaft, welche den ganzen Umkreis von Denkern verbindet, die von mir hier behandelt wurden, ist das Streben nach immer höheren Weisen menschlicher Selbsterkenntnis und menschlicher Selbstverwirklichung.

Ein beträchtlicher Gewinn unseres Bandes könnte darin bestehen, daß der Historismus solcher Untersuchungen und die zahlreichen historischen Verbindungen und Analogien, die dabei erforscht wurden, als ein zwar notwendiger, aber doch nur vorläufiger erster Schritt auf eine wirkliche Konfrontierung von Marx und Nietzsche hin verstanden würde – eine Konfrontierung, die sich nicht nur auf historische Bezüge, sondern auf die wirklichen Probleme ihres gemeinsamen Interesses konzentrierte: die Kritik des Staates, der Deutschen, des Christentums, der Bourgeoisie, die Dialektik des Fortschritts, den Utopismus, die Hochschätzung der Griechen, die Entfremdung des Menschen und seine Transzendierung. Es scheint eine lohnende Aufgabe zu sein, diese zwei Riesen des 19. Jahrhunderts, die anscheinend so antagonistisch und gegensätzlich sind, in ein dialektisches Verhältnis miteinander zu bringen, um dadurch zu einem besseren Verständnis unserer selbst zu gelangen.

Anmerkungen

- 1 Eine ausführliche Darstellung dieses Verhältnisses findet sich in meinem Aufsatz *Nietzsche und die Frühromantische Schule*. In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), S. 60–87.
- 2 *Sämtliche Werke in zwölf Bänden* (Stuttgart, 1964), IX, S. 670–671; XI, S. 392.
- 3 Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (Hameln, 1938), S. 81.
- 4 Vgl. hierzu Elrud Kunne-Ibsch, *Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft* (Assen, 1972), S. 166–192.
- 5 Zum Beispiel I, 577–581, 1137–1138 u. 1144–1145.
- 6 Friedrich Schlegel wird nach der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean Jacques Anstett und Hans Eichner (München-Paderborn, 1958ff.) zitiert (= KA); für August Wilhelm Schlegel wurden die Ausgaben *Sämtliche Werke*, hrsg. von Eduard Böcking (Leipzig, 1846) und *Vorlesungen über schöne Kunst und Literatur*, 3 Bde, hrsg. von Jakob Minor (Heilbronn, 1884) benutzt (= SW bzw. SL). Stellennachweise werden mit Angabe von Band- und Seitenzahlen direkt im Text gebracht.
- 7 Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Die Theorie der Tragödie in der deutschen Frühromantik*. In: *Interdisziplinäres Romantikolloquium 1977*. Sonderband der DVjs (im Druck).
- 8 Gerald F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy* (Cambridge, Mass., 1965), S. 10.
- 9 Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Kritische Gedanken zum Begriff der europäischen Romantik*. In: *Die europäische Romantik* (Frankfurt, 1972), S. 8–21.
- 10 Hegel, *Jubiläumsausgabe* XIX, S. 629–30.
- 11 Zum Beispiel KA II, 149, Nr. 28; 151, Nr. 37; 172, Nr. 51; KA XIX, S. 767–68 (Registernachweise).
- 12 KA XVIII, 468, Nr. 356. – Novalis wird zitiert nach Novalis, *Schriften*, 2. Aufl., hrsg. von Richard Samuel (Stuttgart, 1958ff.). Hier II, 525–26, Nr. 13 (fortan zit. Schr.).
- 13 Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (Berlin, 1920).
- 14 *Die Kunst der Reflexion. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche*. In: *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte. Festschrift für Benno von Wiese* (Berlin, 1973), S. 219–248.
- 15 Marx wird zitiert nach Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, 39 Bände (Berlin, 1957–1968) mit Angabe der Band- und Seitenzahlen im Text.
- 16 A. Cornu, *Karl Marx et la pensée romantique allemande*. In: *Europe* 39 (1935), S. 119–216.
- 17 Jules Monnerot, *Marx et le romantisme*. In: *Cahiers du Sud* 24 (1937), S. 164.
- 18 M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1973), S. 314, 316.
- 19 Dies kommt vor allem in der Dissertation von Maria Verena Leister über die Romantikkritik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Leipzig, 1972) zum Ausdruck; vgl. bes. S. 134ff. (*Römantikkritik von Karl Marx und Friedrich Engels als Bestandteil ihrer Ideologiekritik und Gesellschaftskonzeption*).
- 20 Gerda Heinrich, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühroman-*

- tik (Berlin, 1976 = Ausgabe des Akademie-Verlags; Kronberg, 1977 [hier zitiert nach dieser Ausgabe]), S. 33.
- 21 Ernst Kux, *Karl Marx. Die revolutionäre Konfession* (Zürich, 1967), S. 14.
 - 22 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Moskau, 1939), S. 79–80.
 - 23 *A History of Modern Criticism*, Bd. 3 (New Haven, 1965), S. 233.
 - 24 Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze*, hrsg. von Norbert Oellers (Hildesheim, 1972); Nachdruck aus *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst*, 1839–40.
 - 25 Jubiläumsausgabe II, S. 511 ff.; VII, 218 ff.; XIX, 644–45.
 - 26 Jubiläumsausgabe II, 511.
 - 27 Georg Lukács, *Werke* IX, 301, 279 u. 680.
 - 28 Vor allem in *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1954) und in *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (Neuwied, 1963). Vgl. dort das Kapitel „Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur“.
 - 29 *Werke* IX, 18–20. Lukács bezieht sich hier hauptsächlich auf das Werk von Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1953; Zürich, 1941).
 - 30 *Werke* IX, 10; „Gesunde oder kranke Kunst“. In: *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag* (Berlin, 1955), S. 252.
 - 31 Jubiläumsausgabe XIX, S. 644–45.
 - 32 Vgl. z. B. Lukács' Interpretation der Schrift des Novalis *Die Christenheit oder Europa* als „geschichtsphilosophische Programmschrift der romantischen Reaktion“ (in dem Kapitel „Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur“, s. o.). Ähnlich bei Hans Mayer, *Von Lessing bis Thomas Mann. Wandlungen der bürgerlichen Literatur in Deutschland* (1959), S. 25.
 - 33 Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik*. In: *Essays on European Literature. In Honor of Liselotte Dieckmann* (St. Louis, 1972), S. 210–212.
 - 34 S. S. Praver, *Karl Marx and World Literature* (London, 1976).
 - 35 Werner Krauss, *Französische Aufklärung und deutsche Romantik*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 12 (1963), S. 501; Günter Hartung, *Zum Bild der deutschen Romantik in der Literaturwissenschaft der DDR*. In: *Weimarer Beiträge* 22 (1976), S. 173.
 - 36 Hartung, S. 168.
 - 37 Hartung, S. 167. – Vgl. hierzu das in Anm. 20 genannte Werk von Gerda Heinrich.
 - 38 Heinrich, S. 13.
 - 39 Ebd., S. 35.
 - 40 Ebd., S. 36; Hartung, S. 169; A. S. Dmitriew: *Deutsche Romantik und europäische Literatur*. In: *Weimarer Beiträge* 23 (1977), S. 109.
 - 41 *Philosophie der neuen Musik* (Tübingen, 1949), S. 80 u. 83.
 - 42 Vor allem in dem Vorabdruck seiner Berliner Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst in Friedrich Schlegels Zeitschrift *Europa* (Frankfurt, 1803; photostat. Nachdruck 1963), II, S. 82.
 - 43 *Werke*, Bd. 28 (Berlin, 1968), S. 231–232.
 - 44 Heinrich, S. 35.

- 45 *Weimarer Beiträge* 23 (1977), 100–120.
- 46 Ebd., S. 106.
- 47 Ebd., S. 118.
- 48 Vgl. die Dokumentation *Sickingen-Debatte. Ein Beitrag zur materialistischen Literaturtheorie*, hrsg. von Walter Hinderer (Darmstadt-Neuwied, 1974).
- 49 Vgl. hierzu Prawer, S. 1–32.
- 50 Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1970), S. 35.
- 51 *Karl Marx and World Literature*, S. 411.
- 52 Vgl. hierzu Wilfried Malsch, *Europa. Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte* (Stuttgart, 1965).
- 53 Ernst Kux, *Karl Marx. Die revolutionäre Konfession* (Zürich, 1967), S. 26.
- 54 Vgl. hierzu Ernst Behler, *Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie* (Darmstadt, 1972), S. 125–127.
- 55 Robert Heiss, *Die Idee der Revolution bei Marx und im Marxismus*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 38 (1949–50), S. 1–24, ders., *Marx und die Revolution* (Frankfurt, 1972).

Marx, Nietzsche und die Kopernikanische Revolution Kants

1. Karl Marx bringt man gewöhnlich mit mehreren Revolutionen in Verbindung: mit der industriellen, der Französischen von 1789 und der Acht- undvierziger Revolution, die in seinen Schriften analysiert werden. Selbstverständlich soll auch der Russischen Revolution gedacht werden, der sein Werk ideologische Unterstützung und Inspiration gab. In diesem Beitrag werde ich allerdings Marx in einer weniger vertrauten Perspektive zeigen, die ihn sogar mit Friedrich Nietzsche verbindet und ihn mit einer anderen großen Revolution in Beziehung bringt, der „Kopernikanischen Revolution“ Immanuel Kants im Jahre 1781, dem Erscheinungsjahr der *Kritik der reinen Vernunft*.¹

In dieser revolutionären Schrift versuchte Kant, indem er die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik und Naturwissenschaften untersuchte, jene Besonderheiten der menschlichen Erfahrung zu bestimmen, welche „allgemein und notwendig“ sind, also jene Eigenschaften, die notwendig auf alle menschlichen Erfahrungen zutreffen und die darüber hinaus nicht nur wirkliche Erfahrungen betreffen, sondern auch alle solchen, die wir uns als möglich vorstellen können. Kant wollte Eigenschaften finden, die mit absoluter Sicherheit für jedwede Erfahrung, die wirklich ist oder möglich sein kann, gelten.

Diese kantische Nachforschung wurde zu einem nicht geringen Teil durch den Skeptizismus des klassischen britischen Empirismus provoziert, besonders durch David Hume, der Kant – wie er selbst einmal sagte – „aus seinem dogmatischen Schlummer aufweckte“. Humes Argumente schienen zu beweisen, daß es keine Merkmale geben könne, über welche wir wissen können, daß sie mit Notwendigkeit für alle wirklichen und möglichen Erfahrungen gelten. Nach Meinung der Empiristen ist alles, was wir über die Welt wissen, von Erfahrungen abgeleitet, und wir können auf diese Weise höchstens beweisen, daß etwas ohne Ausnahme wahr ist, soweit es unseren bisherigen Erfahrungen entspricht. Daraus können wir höchstens schließen, daß es mit hoher Wahrscheinlichkeit auch zukünftig so sein wird. Aber wir können niemals mit absoluter Sicherheit behaupten, daß irgendein Merkmal, selbst wenn es bisher allen menschlichen Erfahrungen entsprach, für alle künftigen oder irgendwelche möglichen Erfahrungen zutreffen wird.²

Trotz dieser empiristischen Ermahnung suchte Kant nach allgemeinen und notwendigen Merkmalen menschlicher Erfahrung – und behauptete, sie gefunden zu haben. Es gibt, wie er meint, einige Dinge, die man mit ab-

soluter Sicherheit über alle Erfahrungen, die irgend jemand tatsächlich haben wird oder möglicherweise haben könnte, wissen kann. So behauptet er zum Beispiel, daß alle Ereignisse oder Vorfälle notwendig in Raum und Zeit stattfinden und der Kausalität unterworfen sind.

Diese Behauptung kann natürlich nicht so ausgelegt werden, als könne man notwendig auch die besonderen Örtlichkeiten und Ursachen aller Ereignisse angeben. Mit Sicherheit kann man nur wissen, daß, was immer passiert, in Raum und Zeit stattfindet, ohne das Wann und Wo zu kennen. Analog dazu weiß man, daß jedes Ereignis einen Grund hat, ohne doch in jedem Fall die Ursache zu kennen. Was immer geschieht, oder was ein Mensch im Laufe seines Lebens erfährt, muß – nach Kant – eine Stelle in Raum und Zeit und eine Ursache haben. Doch die spezifischen räumlichen und zeitlichen Stellen und besonderen Ursachen der einzelnen Ereignisse lassen sich nicht immer bestimmen. Darüber hinaus läßt sich nicht mit Sicherheit vorausbestimmen, welche Ereignisse tatsächlich eintreten werden, das heißt was der genaue Inhalt bestimmter Erfahrungen sein wird.

Kants Standpunkt ist demzufolge, daß es bestimmte allgemeine Strukturen oder formale Eigentümlichkeiten der menschlichen Erfahrung gibt, welche allgemein und notwendig sind und daher mit absoluter Sicherheit für alle Erfahrung gelten. Der besondere Erfahrungsinhalt hingegen ist ungewiß und kann daher weder gewußt noch mit Bestimmtheit vorausgesagt werden.

Kants Behauptungen stützen sich auf das, was man sich nach eigenen Erfahrungen als wirklich vorstellen oder als denkmöglich begreifen kann. Man kann sich allen möglichen phantastischen, unwahrscheinlichen, aber gleichwohl denkbaren Vorstellungen hingeben, wie zum Beispiel der Unsterblichkeit des menschlichen Körpers, der Umkehrung der Planetenbahnen oder sogar der Veränderung grundlegender naturwissenschaftlicher Gesetze. Die Vorstellung jedoch, daß sich etwas ereignet, was weder räumlich noch zeitlich oder kausal bestimmt wäre, ist nach Kant ebenso wenig kohärent denkbar wie wirklich vorstellbar.

Kant löst seine Revolution aus, indem er die grundsätzliche Frage stellt: Was könnte die Erklärung für die Allgemeinheit und, was noch wichtiger ist, für die Notwendigkeit dieser allgemeinen strukturellen Eigentümlichkeiten der Erfahrung sein? Oder noch genauer: Woran liegt es, daß wir uns irgendwelche Erfahrungen, denen diese Bestimmbarkeit fehlt, nicht einmal vorstellen können? Ihre Allgemeinheit ließe sich damit erklären, daß sie einfach allgemeine Eigentümlichkeiten des Universums sind, also zum Objekt unserer Erfahrung gehören. All unsere Erfahrungen bezögen sich dann auf Gegenstände, die durch Raum, Zeit und Kausalität gekennzeichnet sind, wenn dies tatsächlich die allgemeinen Merkmale der äußeren Welt wären. Ihre Notwendigkeit kann jedoch nach Kant durch diese einfache Hypothese nicht erklärt werden. Auch wenn diese strukturellen Eigen-

schaften allgemeingültig wären für die Welt, den Gegenstand unserer Erfahrung, könnten wir höchstens wissen, daß sie bisher in unseren sämtlichen vorliegenden Erfahrungen anwesend waren und daher höchstwahrscheinlich auch in unseren zukünftigen Erfahrungen anzutreffen sein werden. Wir könnten jedoch keineswegs sicher sein, daß sie sich auch notwendig auf alle zukünftigen oder gar möglichen Erfahrungen anwenden lassen. Die Sicherheit, die wir haben, daß sie sich doch so anwenden lassen, kann nach Kant nur erklärt werden, wenn wir leugnen, daß diese notwendigen strukturellen Merkmale Qualitäten des Erkenntnisobjektes sind, und sie statt dessen dem erkennenden Subjekt als Beschaffenheit, Form oder Struktur zuschreiben, in welcher dieses Subjekt alle äußeren Daten, die ihm vorgelegt werden, notwendig erfährt. Wir können nicht wissen, ob irgendeine mögliche Welterkenntnis räumlich, zeitlich und kausal sein muß, wenn wir von der Hypothese ausgehen, daß sie Eigenschaften der Welt sind, sondern nur wenn wir annehmen, daß sie mit der Erkenntnisweise zusammenhängen, in der das Subjekt notwendig seine Erfahrungen organisiert. Es gibt keinerlei Erfahrung eines Vorganges, die nicht raum-zeitlich ist oder keine Ursache hat, weil das Subjekt unvermeidlich den räumlichen, zeitlichen oder kausalen Zusammenhang, worin alle Erfahrung stattfindet, liefert. Diese revolutionäre Umkehrung der notwendigen Strukturen des Erkenntnisvorganges wurde von Kant mit der verblüffenden Entdeckung des Kopernikus verglichen: Die scheinbare Bewegung der Sonne (als Erkenntnisobjekt) ist, nach Kopernikus, eigentlich nur die Wirkung der Bewegung der Erde; sie ist also tatsächlich nur die Bewegung des Subjekts auf der Erde, das diese scheinbare Bewegung wahrnimmt. Analog Kants „Kopernikanische Revolution“ in der Philosophie: er kehrte im Subjekt Strukturen um, die allgemein als Merkmale der äußeren Welt gedacht worden waren, und gab dadurch dem Subjekt eine aktivere und bildendere Rolle im Erkenntnisprozeß und der Gestaltung der Welt, als ihm früher eingeräumt wurde.

Eine der wichtigsten Folgen dieser Revolution war für Kant der Grundsatz von der Unerkennbarkeit der Dinge, wie sie „an sich“ sind, also unabhängig von den Erkenntnisweisen und Strukturen, die der menschliche Verstand allen Erfahrungen beständig beigibt. Selbst philosophische Revolutionen bringen Verluste mit sich. Kants Kopernikanische Revolution scheint uns zwar erkenntnistheoretische Sicherheit gegeben zu haben, soweit sie einige strukturelle Eigentümlichkeiten aller möglichen Erfahrung betrifft, aber um den leidigen Preis der endgültigen Aufgabe einer althergebrachten Hoffnung, daß wir die Dinge erkennen, wie sie wirklich sind, also unabhängig von irgendwelchen Verzerrungen, die mit dem Wahrnehmungsprozeß selbst zusammenhängen. Wir können mit Gewißheit nur feststellen, daß Erfahrungen eine gewisse Struktur haben müssen, wenn das erkennende Subjekt sie unvermeidlich bereitgestellt hat. Weil jedoch diese

Struktur vom Subjekt vorgegeben ist, gehört sie nicht zum Objekt, wie es unabhängig von der subjektiven Erfahrung existiert; und da diese Struktur zwangsläufig zu jeder Erkenntnis gehört, gibt es auch keine Möglichkeit, ihre Verzerrungen zu vermeiden. Man kann daher unmöglich kennen, was Kant mit dem „Ding an sich“ meint.

Kants Kopernikanische Revolution und seine Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, die nach seiner Meinung aus ihr folgt, bilden den Rahmen für viele zentrale philosophische Entwicklungen und Kontroversen, die das geistige Leben des 19. Jahrhunderts in Deutschland bestimmten. Sie bildeten die Grundlage für den deutschen Idealismus, der in Hegels Werk kulminierte. Es ist gerade die Reaktion auf diesen Idealismus, die man berücksichtigen muß, wenn man die verschiedenen materialistischen Richtungen, also auch Marx, verstehen will. Die Lehre von der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich wurde zum wichtigsten erkenntnistheoretischen Problem und zur Herausforderung für die nachfolgende Philosophengeneration. Sie sah ihre Aufgabe darin, jenen Lehrsatz und die mit ihm verbundene Beschränkung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu widerlegen, um so das überlieferte Vertrauen des Menschen, die Welt zu erkennen, wie sie wirklich ist, wiederherzustellen. Diese Rückkehr zu vertrauten Vorstellungen hatte zwei miteinander verwandte Aspekte: sie richtete sich einerseits direkt gegen die Lehre von der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich, indem man auf verschiedenste Weise argumentierte, daß eine Annahme solcher Wesenheiten unnötig oder inkonsequent sei;³ andererseits beschäftigte man sich mit der positiven Entwicklung des Idealismus, was voraussetzt, daß man sich auf die zentrale Position der Kopernikanischen Revolution Kants stützte. Die Reduktion dessen, was gemeinhin als Strukturen der äußeren objektiven Welt verstanden wurde, auf das Subjekt ist das Zentrum des idealistischen Standpunktes. Denn er deutet alle Aspekte der Realität als Perzeptionsformen des Verstandes. Wie weit sich der Idealismus ausdehnen läßt, hängt davon ab, in welchem Ausmaß Kants Auffassung von Raum, Zeit und Kausalität auf andere Wirklichkeitsaspekte und -gebiete angewendet werden kann. Man kann die Entwicklung des deutschen Idealismus nach Kant gewissermaßen als Ausdehnung der Kopernikanischen Revolution deuten. Die erkenntnistheoretische Begründung dieser Expansion beruht auf der Überzeugung, daß das Subjekt alles kennen sollte, was es produziert; oder anders ausgedrückt: der Verstand sollte seine eigene Tätigkeit kennen. Wir sollten die Welt wenigstens soweit kennen, als wir selbst sie bilden und produzieren. Es ist eine Haupttendenz des Idealismus nach Kant, die ihren Höhepunkt in Hegel erreicht, alle Beschränkungen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit aufzuheben, indem man sich dem Standpunkt nähert, daß das Subjekt selbst irgendwie alle – oder doch wenigstens alle erkenntnismäßig relevanten – Aspekte der Welt schafft, die das Objekt seiner Wahrnehmung und Erkenntnis ist.

Diese idealistische Erkenntnistheorie führt also nicht nur zur Ablehnung des kantischen Grundsatzes von der Nichterkennbarkeit des Dinges an sich, sondern ironischerweise auch zu einer Bestätigung, ja sogar zur Erweiterung der „Kopernikanischen Revolution“, aus der Kant jene Lehre abgeleitet hatte.

2. Die Frage nach dem Vorhandensein kantischer Elemente in Marx' materialistischer Kritik des Idealismus taucht während der ersten Phase der Auseinandersetzung und Deutung nicht einmal auf. Es ist daher nötig, zunächst einmal Marx' eigenen Begriff des Materialismus von demjenigen der späteren Werke Engels' zu unterscheiden. Diese Aufgabe ist ebenso notwendig wie schwierig; nicht nur wegen ihrer engen Zusammenarbeit, sondern auch wegen des Mangels an ausdrücklichen und ausführlichen Erörterungen des Themas in Marx' eigenen Schriften. Oder wie Shlomo Avineri es so schön ausgedrückt hat: „Obwohl Marx' Weltanschauung häufig materialistisch genannt wird, hat Marx selbst den Materialismus nie systematisch behandelt. Dieses Versäumnis verursachte einige Mutmaßungen über den genauen Inhalt seiner materialistischen Methode und veranlaßte einige Gelehrte, sich vorwiegend auf die späten Schriften von Engels über den Materialismus zu verlassen. Vieles von dem, was man als ‚marxistischen Materialismus‘ zu bezeichnen pflegt, hat nicht Marx, sondern Engels geschrieben, und zwar in den meisten Fällen nach dessen Tod.“⁴

Obwohl Marx' Erörterung des Materialismus spärlich und – wie ich noch zeigen werde – zweideutig ist, vor allem in Hinblick auf die philosophisch bedeutsamen Fragen, so gibt es immer noch genügend Beweismaterial, besonders in seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach in der *Deutschen Ideologie*, um den Marxschen Materialismus von jenem scharf abzugrenzen, den Engels in seinen späteren Werken, wie *Die Dialektik der Natur* und *Anti-Dühring*, geltend machte und der später noch in den Schriften von Lenin, Kautsky und Plechanow ein Echo fand.

Im allgemeinen gilt bei dieser Weltanschauung, daß die Materie dem Bewußtsein historisch vorausgeht und daß es seinen Ursprung und seine Ursache in ihr hat. Bewußtsein, Verstand oder (mit Hegel zu sprechen) Geist wird als durch die materielle Welt völlig geschaffen, bestimmt und erklärbar betrachtet. Weil die Materie für die Ursache des Bewußtseins gehalten wird, bezeichnet man diese Auffassung oft herabsetzend als „mechanischen Materialismus“. Und insofern damit nahegelegt wird, daß alle geistigen Phänomene sich schließlich und endlich physisch verstehen lassen und daß dementsprechend alle Erörterungen und Interpretationen geistiger Phänomene durch den Hinweis auf die entsprechenden materiellen Tatsachen ersetzt werden können, wird diese Form des Materialismus auch „reduktionistisch“ genannt.⁵

Man hat dagegen betont, daß Marx selbst den deterministischen Aspekt

jedes „mechanischen Materialismus“ unannehmbar fand, weil er den Sinn jeder positiven gesellschaftlichen Veränderung durch menschliche Tätigkeit untergrabe:

„Marx' Bemerkungen zum französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts in seinen Feuerbachthesen lassen seine Befürchtungen über die gesellschaftlichen Folgen einer mechanistischen Erkenntnistheorie ahnen. Hier stellt Marx das erkenntnistheoretische Problem in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er kritisiert die Ansicht, daß das Bewußtsein nichts weiter sei als eine Widerspiegelung der materiellen Bedingungen der menschlichen Existenz. Seiner Meinung nach ist der Widerspruch der Widerspiegelungstheorie recht offensichtlich. Sowohl die Materialisten des 18. Jahrhunderts als auch Feuerbach verbinden eine passive Auffassung des menschlichen Daseins (der Mensch wird durch objektiv-materielle Verhältnisse bestimmt) mit einem gesellschaftlichen Optimismus, der einen immanenten und notwendigen Fortschritt der Geschichte impliziert. Diese Ansichten, so behauptet Marx, schließen sich gegenseitig aus, und ihre Verbindung führt zu einer Gesellschaftsphilosophie, welche letzten Endes quietistisch, apolitisch und konservativ sein muß. Sollte der Mensch wirklich nur ein Produkt seiner materiellen Verhältnisse sein, so kann er sich niemals von ihrer Wirkung befreien. Wenn die Welt nicht vom Menschen gestaltet wird, wie kann er sie verändern?“⁶

Die grundlegende und oft zitierte dritte Feuerbachthese formuliert diese Kritik folgendermaßen: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß“ (III, 533 f.). Diese dritte These ist von grundsätzlicher Bedeutung für die elfte: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.“ Wenn der deterministische Materialismus nicht zurückgewiesen wird, welche Bedeutung hat dann noch die Vorstellung von einer aktiven Veränderung der Welt?

Nachdem wir festgestellt haben, daß sich Marx, durch seine Verpflichtung zur aktiven Veränderung, auch darauf festgelegt hat, die Bedeutung des Konzepts der Aktivität und Veränderung zu betonen, taucht die Frage auf, in welchem Umfange und wie menschliches Handeln die Welt formt und verändert. Das ist genau der Punkt, an dem das Problem spezifisch kantischer Elemente in der Marxschen Erkenntnistheorie auftaucht.

Kant als einen wichtigen Vorläufer von Marx zu betrachten hat schon Georg Lukács (in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1922)⁷ in Erwägung gezogen. Aber obwohl Lukács die Philosophie Kants, besonders die Erkenntnistheorie, als einen unentbehrlichen Bestandteil der Geistesgeschichte bis hin zu Marx darstellt, beschäftigt er sich hier nicht direkt mit der Frage, ob Marx' eigener Standpunkt in irgendeiner Weise kantisch sei.

Gerade mit diesem Problem setzt sich dann Jürgen Habermas (in *Erkenntnis und Interesse*, 1968)⁸ auseinander. Schon früher hatte Avineri, als er die Standpunkte von Marx und Engels verglich, hervorgehoben, daß „bei Marx der Mensch die Natur formt und von ihr geformt wird“.⁹ Aber seine Ausführungen darüber sind zu kurz und dazu noch ungenau, wenn es zu den wichtigsten Problemen kommt. Habermas bietet eine analytischere Darstellung, wie Marx sich jene Bildung und Formung vorstellt, und er kann das, indem er die Marxsche Position als Variante der Kants darstellt.

Wenn Marx in der dritten Feuerbachthese darauf besteht, daß nicht nur die Verhältnisse den Menschen ändern, sondern dieser auch sie verändert, so weist er damit jedweden Determinismus zurück, der die Bedeutung und Wirksamkeit menschlicher Tätigkeit untergräbt. Das entscheidende Problem, das Habermas erkennt, ist nun, ob Marx nur deshalb so beharrlich behauptet, daß der Mensch die Natur forme, um seine Ablehnung des Determinismus zu betonen, oder ob dies auch bedeutet, daß der Mensch die Natur im Sinne Kants forme, nämlich indem er gewisse geistige Strukturen mitbringt, welche die Art und Weise bestimmen, in der die Natur erfahren wird. Mit anderen Worten: Wollte Marx nur betonen, daß der Mensch den faktischen und empirischen Inhalt seiner Umgebung verändert, also seine offensichtliche Fähigkeit, die materielle Umwelt zu formen, indem er Bäume fällt, Häuser baut, Flüsse eindämmt, sät und erntet usw., oder meinte er auch, daß der Mensch selbst die fundamentale Struktur bereitstellt, in der jene empirischen Fakten erscheinen?

Wenn Marx bloß darauf bestünde, daß der Mensch die Tatsachen seiner Umstände ändern könne, so würde er sich nur mit gesundem Menschenverstand gegen die Übertreibungen des philosophischen Determinismus zur Wehr setzen, und sein Standpunkt wäre kaum von philosophischem Interesse, besonders wenn man berücksichtigt, daß er seine Behauptung durch keine wesentlichen Argumente stützt. Ist der Streitpunkt erst einmal so formuliert, so scheint es, daß man Marx auch so interpretieren muß, als enthalte sein Werk einige Aspekte des Kantianismus, wenn man ihn als Verteidiger einer philosophisch interessanten These gerade in dieser Frage deuten will. Es überrascht daher nicht, daß Habermas sich angesichts jener zwei verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten für eine kantische Deutung von Marx entscheidet.

Habermas sieht die philosophisch einfältige, nicht-kantische Interpretation schon in der ersten Feuerbachthese zurückgewiesen:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die *tätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche

Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im *Wesen des Christentums* nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche [. . .].“⁹

Es gibt nichts Problematisches an Habermas' Behauptung, daß Marx „die tätige Seite“, die der Idealismus im Gegensatz zum Materialismus entwickelt habe, materialistisch begriffen“ haben wollte.¹⁰ Aber es ist längst nicht klar, ob Marx' materialistische Neuinterpretation des aktiven Beitrags des Subjekts zur Erfahrung im kantischen Sinne interpretiert werden sollte, wie es Habermas tut. Dieser faßt seine Gegenüberstellung von Marx und Kant klar zusammen: „Die gegenständliche Tätigkeit wird von Marx einerseits als transzendente Leistung begriffen; ihr korrespondiert der Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt. Andererseits sieht Marx jene transzendente Leistung in realen Arbeitsvorgängen fundiert.“¹¹ In den Feuerbachthesen, aber auch in anderen ähnlichen Texten will Marx – wie Kant und die Idealisten – die aktive Einstellung des Subjekts zur Welt unterstreichen; im Unterschied zu ihnen jedoch betont er die praktische Aktivität, die formend und ändernd in die Welt eingreift. Es ist daher nicht eindeutig, ob Marx Praxis im Sinne von Kant als transzendental verstand: nämlich daß sie die einzige Voraussetzung darstellt, unter der Erfahrung möglich ist. Marx sagt jedoch, daß praktische Tätigkeit eine „objektive Aktivität“ sei, und er scheint damit andeuten zu wollen, daß jene nicht nur öffentlich beobachtbar sei, sondern die Objekte der Welt irgendwie konstituiere.¹² Aber selbst wenn Marx daran festhält, daß praktische Tätigkeit die Welt schaffe, bleibt immer noch die Frage offen, ob diese Aktivität Objekte im gemeinverständlichen Sinne hervorbringt, wie etwa der Tischler einen Tisch macht, oder im kantischen Sinne, wonach die subjektiven, aber notwendigen Strukturen von Raum, Zeit und Kausalität gerade die Möglichkeit der Existenz und Erfahrung objektiver Gegenstände – wie etwa Tische – bilden. Habermas behauptet dies: Nach Marx konstituiere praktische Aktivität Objekte sowohl im landläufigen als auch kantischen Sinne; oder, um den gleichen Sachverhalt etwas kantischer auszudrücken: praktische Aktivität schafft Objekte nicht nur empirisch, sondern auch transzendental.

Der Nachweis für diese philosophisch interessantere der beiden möglichen Deutungen von Marx ist jedoch selbst im besten Falle unvollständig. Die Abschnitte, welche Habermas' kantische Interpretation am wirkungsvollsten unterstützen, wie etwa die erste Feuerbachthese, sind immer noch zweideutig. Darüber hinaus bezieht sich Marx, wenn er in den betreffenden Werken auf Kant zu sprechen kommt, auf dessen moralische und politische Ideen, nicht aber auf die Erkenntnistheorie und Metaphysik der *Kritik der reinen Vernunft*, also auch nicht auf die Kopernikanische Revolution Kants in der Philosophie. Schließlich gibt es noch Passagen in Marx' Schriften,

welche unzweideutig für eine gemeinverständliche, nicht-kantische Auffassung der praktischen Aktivität zu sprechen scheinen wie beispielsweise jene Stelle:

„Er [Feuerbach] sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie in jeder geschichtlichen Epoche das Resultat, Produkt der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen ist. [. . .] Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenigen Jahrhunderten durch den *Handel* in unsere Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst durch diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der ‚sinnlichen Gewißheit‘ Feuerbachs gegeben“ (III, 43).

Die Absicht dieses Abschnitts dürfte klar sein. Marx wählt absichtlich einen Obstbaum als Beispiel, da er gemeinhin als Naturgegenstand und nicht als menschliches Produkt aufgefaßt wird. Er möchte darauf hinweisen, daß selbst Paradigmen der Natur bis zu einem gewissen Grade Produkte menschlicher Arbeit sind. Das Verpflanzen eines Baumes ist jedoch offensichtlich keine „transzendente Tat“, sondern bloß eine empirische. Jene von Marx beschriebene Ortsveränderung läßt sich weder mit Kants philosophisch bedeutsamer Kopernikanischer Wende vergleichen, welche das Objekt der Erfahrung in das erfahrene Subjekt verlegt; noch ist es bloß eine kommerziell oder historisch bedeutsame, aber philosophisch triviale Veränderung von einem geographischen Ort zu einem anderen. Es ist eine Veränderung im begrifflichen wie physikalischen Raum; vermeintliche Naturgegenstände sollen wahrgenommen werden, als wären sie bis zu einem gewissen Grade Kunsterzeugnisse (vom Menschen produzierte Gegenstände). Das ist ein Gedankenzug von einigem philosophischen Interesse, der jedoch hier nicht zur Debatte steht. Doch lassen wir die Frage beiseite, ob Marx selbst sein Werk nach kantischer Manier interpretiert sehen wollte, wie Habermas es vorschlägt. Statt dessen wollen wir uns damit auseinandersetzen, ob Marx' Standpunkt – wie Habermas nahelegt – tatsächlich eine Variation des kantischen ist. Für Kant steht fest, daß jene subjektiven Strukturen der Erfahrung unveränderlich sind; sie sind „ein internes und unveränderliches Inventar des Bewußtseins überhaupt“.¹³ Für Marx dagegen sind jene vom Subjekt gelieferten Strukturen „Kategorien des hantierenden Menschen“ in seiner Umwelt und gehören daher „zum historisch veränderlichen Inventar von Gesellschaften“.¹⁴ Kurz: sie verändern sich.

Allerdings gibt es bei dieser Interpretation, wonach Marx die kantische Vorstellung von transzendentalen Kategorien historisierend übernommen habe, ein Problem. Und zwar nicht nur ein Interpretationsproblem, ob Marx tatsächlich diese Ansicht teilte. Vielmehr handelt es sich um eine ei-

gentümliche Schwierigkeit dieser Vorstellung selbst, ein Problem für jeden – nicht nur Marx –, der sich einer solchen Betrachtungsweise bedienen will. Habermas scheint es nicht beachtet zu haben. Es handelt sich um folgendes: Man kann nicht Kants These, wonach gewisse Erfahrungsstrukturen vom Subjekt bereitgestellt werden, akzeptieren und gleichzeitig die Behauptung, daß jene Strukturen unveränderlich seien, ohne weiteres zurückweisen; denn der subjektive Ursprung dieser Strukturen wurde von Kant, wie wir gesehen haben, auf der Grundlage ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit begründet. Erinnern wir uns, daß Kant nachweisen konnte, daß Zeit, Raum und Kausalität durch das Subjekt gegeben sind; denn das scheint die einzig mögliche Hypothese zu sein, die unsere Unfähigkeit, irgendeine Erfahrung ohne diese Strukturen vorzustellen, erklärt. Leugnet man ihre Universalität und Notwendigkeit, so untergräbt man auch das Argument ihres subjektiven Ursprungs. Kants Kopernikanische Revolution in solch einfacher Weise, wie Habermas sie Marx zuschreibt, zu historisieren käme einem Verrat gegenüber dieser Revolution gleich. Es würde zugleich, was noch schwerwiegender ist, eine widersprüchliche Revision des Kantianismus sein.

Ich glaube jedoch, daß es eine Möglichkeit gibt, die Anwesenheit gewisser Erfahrungsstrukturen zu erörtern, welche sowohl im Subjekt entstehen als sich auch verändern, eine Möglichkeit also, eine Art von Revision ohne Widerspruch durchzuführen. Aber dazu wäre eine Argumentationsweise erforderlich, die weder Marx noch Habermas anbieten. Tatsächlich gibt es einen anderen, nicht-kantischen Weg zu der Schlußfolgerung, daß gewisse Merkmale der Erfahrung im Subjekt bestehen, welche nicht nur Veränderungen zulassen, sondern sogar von solchen abhängen. Ganz allgemein wäre zu beweisen, daß es Fälle gibt, bei denen qualitativ verschiedene Erfahrungen *desselben Gegenstandes* vorkommen. Da in solchen Fällen die qualitative Veränderung der Erfahrung nicht der Änderung des Erfahrungsobjekts zugeschrieben werden könnte, müßte sie von Veränderungen im erfahrenden Subjekt hergeleitet werden. Was immer in der Erfahrung einer solchen Veränderung unterworfen ist, wäre als ein vom Subjekt hinzugefügtes Merkmal identifizierbar. So könnte man beispielsweise argumentieren, daß die Erfahrung desselben Tisches als Gebrauchsgegenstand, als Kunstgegenstand oder als Ware qualitativ verschieden ist. Derselbe Gegenstand erscheint anders, wenn man ihn als Tisch benutzt oder in ästhetischer Kontemplation seine Form und Farbe betrachtet, ohne an seinen Gebrauch zu denken, ja vielleicht ohne zu denken, was für ein Ding er ist, oder wenn man einfach seinen Marktwert berücksichtigt. Man könnte daraus schließen, daß jene Merkmale des Objekts, die sich unter den verschiedenen Betrachtungsweisen ändern, im Subjekt entstehen. Eine ähnliche Argumentationsweise könnte mit Gewinn von jedem weitergeführt werden, der an der Auffassung interessiert ist, welche Habermas Marx zuschreibt. Mit

der Einführung dieser ergänzenden Argumentation wird zwar der Standpunkt klarer, aber offensichtlich auch weniger kantisch.

3. Nietzsches Verhältnis zu Kants erkenntnistheoretischer Revolution zeigt sich wiederholt und ausdrücklich in seinen Werken. Während Marx mit den Ergebnissen jener Revolution, soweit sie ihn überhaupt erreichten, wahrscheinlich durch Hegel vertraut gemacht wurde, erreichten sie Nietzsche durch Schopenhauers Vermittlung, dessen höchst kantische *Welt als Wille und Vorstellung* ihn als jungen Mann stark beeinflusste.¹⁵ In seinem ersten Buch, der *Geburt der Tragödie* von 1872, behandelt Nietzsche seine beiden Vorgänger zustimmend als Streiter für dieselben kritischen Ansichten:

„Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kants und Schopenhauers ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist. Wenn dieser an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträtsel, gestützt auf die ihm unbedenklichen *aeternae veritates*, geglaubt und Raum, Zeit und Kausalität als gänzlich unbedingte Gesetze von allgemeinsten Gültigkeit behandelt hatte, offenbarte Kant, wie diese eigentlich nur dazu dienten, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben“ (I, 101).

Nietzsche akzeptiert hier offenbar die kantische Revolution und betrachtet die Erkenntnisgrenze, die nach Kant ihre Folge war, nämlich die Lehre von der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich, als ihre bemerkenswerteste und lobenswerteste Eigenschaft. Dieser Aspekt der kantischen Philosophie, welcher Hegel und den Idealisten am wenigsten gefiel, findet Nietzsches Beifall, indem er sich Schopenhauer anschließt.

Im Laufe seiner philosophischen Entwicklung verhielt sich Nietzsche der kantischen Auffassung von der Nichterkennbarkeit des Dinges an sich gegenüber immer kritischer und lehnte sie schließlich ab, weil er glaubte, daß Kant und andere sie benutzt hätten, um eine Reihe von schädlichen, traditionellen religiösen und moralischen Ansichten zu unterstützen, aber auch weil er – wie Hegel – zu der Auffassung gelangte, daß dieses Konzept überflüssig und inkohärent sei. Wie man jedoch dem Beispiel der Idealisten entnehmen kann, besagt die Ablehnung der Lehre vom Ding an sich noch nicht, daß man die damit zusammenhängende erkenntnistheoretische Revolution ebenfalls zurückweise, und es besteht kein Grund zu der Annahme, daß Nietzsche seine frühere Unterstützung der kantischen Position, wonach gewisse Merkmale der Erfahrung wie Raum, Zeit und Kausalität aus dem Subjekt stammen, je zurückgezogen habe.

Obwohl Nietzsche die kantische Revolution nicht ablehnte, betrachtete er sie nach und nach aus einer anderen Perspektive. In seiner frühen Entwicklung war Nietzsche von dem radikal kritischen Charakter der kanti-

schen Erkenntnistheorie beeindruckt. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1873, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, bemerkt er über die Gesetze der Natur: „Nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Sukzessionsverhältnisse und Zahlen sind uns wirklich bekannt. [...] Diese aber produzieren wir in uns und aus uns mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt“ (III, 318). Hier wie in der *Geburt der Tragödie* wird viel davon gesprochen, daß die vom Subjekt geschaffenen Strukturen nur „Metaphern“ und „Illusionen“ sind. In diesen frühen Werken jedoch scheint derlei nur eine dramatischere Art Nietzsches zu sein, Kants Behauptung, daß solche Strukturen sich nur auf die Erscheinungen, nicht aber auf die Dinge an sich anwenden lassen, neu zu formulieren.

Als Nietzsche schließlich den kantischen Unterschied zwischen der Welt der Erscheinungen und der „wahren“ oder „metaphysischen“ Welt der Dinge an sich ablehnte, hätte man von ihm erwarten sollen, daß er auch seinen Vorwurf, die Strukturen unserer Erfahrung seine Illusionen, fallenlassen würde. Denn welche Bedeutung hat die Behauptung noch, daß diese Strukturen bloß auf die Welt der Erscheinungen zutreffen, wenn es keine andere Welt gibt? Daß Nietzsche dabei bleibt, sie „Illusionen“ zu nennen, deutet darauf hin, daß er mit diesem Vorwurf jetzt etwas anderes meint. Dieser Wandel gehört zu einem generellen Wechsel seiner Auffassung der Philosophie und der Wahrnehmungstätigkeit im allgemeinen. Nietzsche kam zu der Überzeugung, daß die erkennende Tätigkeit nicht durch ein direktes Interesse an der Wahrheit motiviert wird. In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) heißt es: „Ich glaube demgemäß nicht, daß ein ‚Trieb zur Erkenntnis‘ der Vater der Philosophie ist“ (II, 571). Und einige Seiten früher: „Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlich gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben [...], gerade zur Erhaltung von Wesen, wie wir sind“ (II, 569). In Nietzsches Nachlaß aus jener Zeit findet sich auch folgende Eintragung: „Worauf ich achtgab, war vielmehr, daß niemals eine erkenntnistheoretische Skepsis oder Dogmatik ohne Hintergedanken entstanden ist, – daß sie einen Wert zweiten Ranges hat, sobald man erwägt, was im Grunde zu dieser Stellung zwang“ (III, 486). Als Beispiele zieht er Kant, Hegel und Schopenhauer heran. Bei dieser neuen Perspektive Nietzsches wird immer noch das, was für die Erfahrung notwendig ist, vom Subjekt bereitgestellt, wie auch Kant behauptet hatte; aber die Idee der Notwendigkeit hat sich geändert. Die vom Subjekt gegebenen Strukturen sind zwar notwendig, aber nicht im kantischen Sinne, wonach es ohne sie überhaupt keine Erfahrung oder Erkenntnis gäbe, sondern in einem mehr pragmatischen und instrumentellen Sinne: indem sie für unser Überleben und unsere Befriedigung nötig sind. Bei Nietzsche dienen die Wahrnehmungsstrukturen letzten Endes anderen Zwecken als der Erkenntnis und Wahrheit an sich.

Wenn er in den Werken der Reifezeit fortfährt, sie „Illusionen“ oder „Lügen“ zu nennen, wiederholt er schon nicht mehr Kants Behauptung, daß sie sich bloß auf die Welt der Erscheinung anwenden lassen. Vielmehr werden sie als Strukturen in einem rein erkenntnistheoretischen Sinne dargeboten und verstanden, als dienten sie ausschließlich dem Endzweck der Erkenntnis und der Wahrheit, während sie im Grunde anderen versteckten Zwecken dienen. Sie sind Illusionen, insofern ihre Funktion, Absicht und Motivation nicht das sind, was sie zu sein scheinen oder wofür sie gehalten werden.

In der Ablehnung der Reinheit und Autonomie der Theorie, der Ablehnung der Idee, daß Wahrnehmung letztlich durch Erkenntnis und Wahrheit allein motiviert sein kann, und in der Ablehnung der Vorstellung, daß Erkenntnis und Wahrheit, wie die Tugend, ihre Belohnung in sich selbst haben: darin läßt sich eine der wenigen Ähnlichkeiten zwischen Marx und Nietzsche finden. Beide lehnen die Autonomie der Theorie und die Vorstellung der Wahrheit um ihrer selbst willen ab. Ebenso waren beide davon überzeugt, daß kompliziertes Theoretisieren eine rationalisierende oder (im pejorativen Sinne) „ideologische“ Funktion hat.

Diese verblüffende Übereinstimmung so grundverschiedener Denker wie Marx und Nietzsche sollte uns jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es wichtige Unterschiede in ihrer jeweiligen Ablehnung der Autonomie der Theorie gibt. Erstens gehen sie von radikal verschiedenen Überlegungen aus. Marx mußte Theorie um ihrer selbst willen aus dem gleichen Grunde ablehnen, aus dem er auch den deterministischen Materialismus eines Feuerbach zurückwies: nämlich wegen seiner zentralen Verpflichtung zu gesellschaftlicher Aktivität und Reform. Nietzsches Ablehnung der Autonomie der Theorie ist eine Äußerung seines allgemeinen Versuchs, für fast alles tiefere Beweggründe zu finden. Außer seinem Angriff auf die Vorstellung von einer Wahrheit um ihrer selbst willen untergrub er beständig und hartnäckig auch die Ideen einer Moral¹⁶ und einer Kunst¹⁷ um ihrer selbst willen. Nietzsche wußte um diese Neigung und schwelgte darin, ja sah darin seine besondere Stärke als Denker. Das ist genau, was er meinte, als er etwas unbescheiden und rhetorisch fragte: „Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen *Psycholog* [. . .]?“ (II, 1156)

Zweitens hat jeder von beiden, obwohl sie die gemeinsame Überzeugung teilen, daß die wahrnehmende Tätigkeit hauptsächlich im Dienste praktischer Zwecke stehe, andere Ansichten darüber, worin diese Zwecke und letzten Ziele menschlicher Aktivität zu suchen seien. Marx' Antwort ist philosophisch, wenn nicht sogar politisch viel weniger radikal als die Nietzsches und entspricht mehr alltäglich landläufigen Vorstellungen. Das hängt damit zusammen, daß Marx sich stillschweigend auf die alltägliche Ansicht beruft, Menschen hätten eine Vielzahl von Bedürfnissen, deren Erfüllung unauflösbar mit der Manipulation ihrer physischen Umwelt zu-

sammenhängt. Im Gegensatz dazu war Nietzsche dauernd bestrebt, ein einzelnes, letztes Ziel aller menschlichen Tätigkeit ausfindig zu machen und eine monistische Theorie zur Begründung des menschlichen Verhaltens zu entwickeln. Seine letzte Antwort war, daß alle Tätigkeit, praktische wie erkennende, ja sogar die transzendente, welche die Strukturen der Erfahrung ausspinnt, in der Macht, und nur in ihr, ihren tieferen Beweggrund und letzten Zweck hat. Man sollte keineswegs (wie Habermas) den tiefgreifenden Unterschied zwischen Marx' pluralistisch gemeinverständlicher Verhaltenstheorie und Nietzsches radikal monistischer und reduktionistischer Position übersehen. Marx wie auch Nietzsche betrachten Theorie als ein Werkzeug, mit dessen Hilfe man die Umwelt manipulieren, kontrollieren und unter seinen Einfluß bringen kann, wobei aber Marx in dieser Macht nur ein Mittel sieht, mancherlei menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Dagegen ist Macht für Nietzsche niemals bloß ein Mittel, sondern der letzte Zweck aller menschlichen Tätigkeit.

Nietzsche relativiert Kants Kopernikanische Revolution nur insofern, als er die subjektive Konstruktion von Raum, Zeit und Kausalität bloß instrumentell für notwendig hält, also bloß als Mittel zur Erhaltung und Steigerung des Lebens und letztlich zur Vergrößerung der Macht. Nietzsche sagt an keiner Stelle, daß diese Strukturen der Erfahrung überflüssig und daher entbehrlich seien, noch deutet er an, daß sie sich in Zeit und Geschichte ändern. Seine Ansicht ist daher auch nicht durch jene Einwände zu erschüttern, die früher gegen Habermas' Deutung von Marx erhoben wurden. Nietzsches Theorie ist eine kohärente Modifikation Kants, keineswegs eine vollständige Trennung von ihm.

Marx und Nietzsche verwerfen die Vorstellung, daß Wahrheit, Erkenntnis und Theorie um ihrer selbst willen existieren. Folgt man einer ziemlich verführerischen, wenn auch wenig überzeugenden Interpretation von Marx, so haben beide Kants erkenntnistheoretische Revolution anerkannt und ihr eine pragmatische Wendung gegeben. Aber nach einer eindringlicheren Analyse ihrer Standpunkte stellt sich bald heraus, daß selbst auf Gebieten scheinbarer Übereinstimmung ihre Unterschiede viel bedeutsamer sind als ihre Ähnlichkeiten.

(Aus dem Amerikanischen von Klaus L. Berghahn, in Verbindung mit Mary Basset, John Hostage, Mary Rhiel und Kathleen Walsh)

Anmerkungen

- 1 Eine bedeutend erweiterte und überarbeitete Ausgabe erschien 1787.
- 2 Nach der vorherrschenden Deutung des Empirismus gelten logische und mathematische Wahrheiten als universell und notwendig verbindlich nur, wenn man

- sie als Tautologien versteht und also nicht als wirkliche Fakten unserer Erfahrungswelt.
- 3 Hegels Ablehnung der Lehre von der Nichterkennbarkeit des Dinges an sich habe ich in meinem Buch *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (Chicago and London, 1969) erörtert; vgl. besonders das 2. und 3. Kapitel.
 - 4 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968), S. 65.
 - 5 Selbst diejenigen, die wie Avineri dieser Ansicht kritisch gegenüberstehen, scheinen allgemein die innere Widersprüchlichkeit nicht zu sehen, die einen Materialismus belastet, welcher sowohl „mechanistisch“ wie „reduktionistisch“ zu sein behauptet (in dem Sinne, wie er oben beschrieben wurde). Man kann natürlich den Verstand (oder Geist) als nichts anderes als eine physikalische Materie betrachten oder auch als materiell begründet, aber logischerweise kann man nicht beide Standpunkte zugleich vertreten. Bei dieser Art von reduktionistischem Materialismus ist der Verstand wirklich Materie; wohingegen eine Wirkung von ihrer Ursache zu trennen ist.
 - 6 Avineri, S. 66 f.
 - 7 Besonders in dem Essay *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*.
 - 8 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, 1968).
 - 9 Avineri, S. 72.
 - 10 Habermas, S. 38.
 - 11 Ebd., S. 38.
 - 12 Daß menschliche Tätigkeit tatsächlich die Welt formt, legt Marx selbst nahe, wenn er sie als „gegenständliche Tätigkeit“ und nicht mit der üblichen Formulierung als „objektive Tätigkeit“ beschreibt.
 - 13 Habermas, S. 48.
 - 14 Ebd., S. 48.
 - 15 Erstausgabe 1819. Zweite Auflage mit ergänzenden Aufsätzen 1844.
 - 16 Vgl. dazu besonders *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral*.
 - 17 Vgl. dazu besonders *Die Geburt der Tragödie*.

Unzeitgemäßheit

Zur Struktur der Utopie bei Fichte, Marx und Nietzsche

1. *Unzeitgemäßheit*. Friedrich Nietzsche publizierte 1873 seinen Essay über David Strauß, den letzten der überlebenden Junghegelianer, unter dem Obertitel *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Den Zeitgenossen mußte dies als Signal gegolten haben für Nietzsches endgültige Abkehr von der klassischen Altertumswissenschaft und die Übernahme der neuen, ganz andersgearteten Aufgabe des Kritikers und Diagnostikers der zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft. Der Gebrauch des Terminus „unzeitgemäß“ in diesem Zusammenhang scheint unmißverständlich klar. Denn hier hatte von außenseiterischer Position her ein Autor dem Publikum den Fehdehandschuh hingeworfen und dessen gängige Ideale und beliebte Helden gründlich in Frage gestellt. Erst am Ende des Essays, bei der Summierung der gegen Strauß als den Exponenten der Wertvorstellungen der Epoche gerichteten Argumente, führt Nietzsche den Terminus „unzeitgemäß“ in den Text selbst ein. Er schreibt:

„Damit habe ich mein Bekenntnis abgelegt. Es ist das Bekenntnis eines einzelnen; und was vermöchte so ein einzelner gegen alle Welt, selbst, wenn seine Stimme überall gehört würde“ (I, 207).

Was er in seiner Kritik vorgebracht habe, könne so nur „von subjektiver Wahrheit“ und „ohne jede Beweiskraft“ in den Augen seines Gegners gewesen sein, heißt es sarkastisch. Und zwar, „solange nämlich das noch als unzeitgemäß gilt, was immer an der Zeit war und jetzt mehr als je an der Zeit ist und nottut – die Wahrheit zu sagen“ (ebd.). Der Terminus „unzeitgemäß“ ist daher offensichtlich ironisch gemeint, da Nietzsche damit genau dasjenige bezeichnet, was nach ihm eigentlich an der Zeit, also zeitgemäß sein sollte. Denn was könnte mehr zeitgemäß sein, als dem Zeitalter seine eigene Wahrheit vorzuhalten?

Im Vorwort zur *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* wird der Terminus wieder aufgegriffen. „Unzeitgemäß ist auch diese Betrachtung“, schreibt Nietzsche dort, „weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schade, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen suche“ (I, 210). Dem Leser, der sich fragt, aufgrund welcher Legitimation Nietzsche den Angriff auf das historische Bildungsideal der Zeit unternommen habe, wird die Antwort zuteil, daß er, Nietzsche, nur als „Zögling älterer Zeiten, zumal der griechischen“, über sich

„als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemäßen Erfahrungen“ gekommen sei und also erst durch die Kenntnis der unhistorisch denkenden griechischen Kultur sich über die eigene Zeit habe erheben können. Damit wird das Wissen um die griechische Bildung zu einem unzeitgemäßen, das über die eigene Zeit hinaus in die Zukunft weist: „Denn ich wüßte nicht, was die klassische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäß, das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit zu wirken“ (ebd.).

Die Vorstellung des Unzeitgemäßen, wie sie hier und anderswo (vgl. II, 991–1026 und 1113) bei Nietzsche anzutreffen ist, impliziert sonach eine besondere Art von Wissen. An diesem lassen sich drei Aspekte unterscheiden: 1. Das Wissen bezieht sich auf den nicht offen zutage liegenden „wahren“ Charakter des Zeitalters. 2. Es handelt sich um ein nur von wenigen Einzelnen geteiltes Wissen. 3. Obwohl das Wissen gegenwärtig keine Anerkennung findet, wird ihm in der Zukunft wegen seines Wahrheitscharakters Rechtfertigung geschehen.

Für das Verständnis Nietzsches ist diese Vorstellung des Unzeitgemäßen von beträchtlicher Bedeutung, da sie einen direkten Zugang zu seiner Geschichts- und Menschenauffassung gewährt. Darüber hinaus lassen sich von hier aus aufschlußreiche Folgerungen für die deutsche Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts ziehen. Die kritische Befragung ebenjener Vorstellung, der Nietzsche den Namen ‚unzeitgemäß‘ gegeben hat, führt uns in das Lager zweier ihrer Protagonisten, des Idealismus und des Marxismus und läßt die ihren Auffassungen von Geschichte und menschlicher Natur zugrunde liegende Kommunalität sichtbar werden. Es mag trotz des Titels unseres Bandes überraschend erscheinen, Nietzsche damit in die unmittelbare Gesellschaft von Fichte und Marx gerückt zu sehen, ungeachtet seiner virulenten Animosität gegenüber jeglichem Idealismus und Sozialismus und der radikalen Kritik, die er an beiden geübt hat. Doch wird die nähere Erörterung des „Unzeitgemäßen“ erweisen, in welchem Maße auch Nietzsche noch an dieser Kommunalität teilhat.

Unter Kommunalität wird hier keine historische oder bloß chronologische Abfolge oder Permanenz verstanden. Es geht nicht um Ursprünge, Entwicklungen und Einflüsse – lauter Dinge, mit denen die traditionelle Ideen- und Geistesgeschichte sich befaßt. Es läßt sich heute eine Geschichte des deutschen Idealismus¹ oder des Marxismus² nicht mehr als bloße Abfolge philosophischer oder ideologischer Positionen begreifen, in welcher jede Position die ihr vorausgehende jeweils aufhebt und die endgültige Aufhebung dann schließlich aus der Ideologie des Interpreten resultiert, je nachdem, ob dieser sich als Links- oder Rechtshegelianer, Marxist oder Nietzscheaner bekennet. Was den Sachverhalt ferner kompliziert, ist die Tatsache, daß die in Frage stehenden Denker selber ein distinktes historisches Selbstbewußtsein an den Tag legten und folglich ihre Theorien im

Rahmen einer eigenen spezifischen Geschichtsauffassung entwickelten. Aus diesem Grunde haben spätere Interpreten häufig die Wertmaßstäbe der von ihnen behandelten Denker übernommen. Ein beredtes Beispiel bieten Fichte und die Stellung, die ihm bis vor kurzem in der Philosophiegeschichte eingeräumt wurde. Als die Philosophiegeschichte zum ersten Male als Disziplin von keinem Geringeren als Hegel begründet wurde, übernahmen die, die sie ausübten, zugleich auch die Maßstäbe und Vorurteile ihres Begründers. Für Hegel freilich galt der Fichtesche Idealismus durch die Geschichte des Geistes selbst, durch Hegels eigene Philosophie, als aufgehoben, und es konnte ihm daher keine Eigenständigkeit zugesprochen werden.

Zahlreiche marxistische und westliche Philosophiehistoriker haben bis vor kurzem die Hegelsche Ansicht geteilt. Doch geht es hier nicht um die Frage des Aufgehobenseins oder der Originalität (obwohl Fichte unter den idealistischen Denkern sicherlich der originellste Kopf war) oder selbst der denkerischen Eigenständigkeit. Es geht vielmehr um den allen Denkern gemeinsamen Grund, der dem individuellen Werk eines jeden von ihnen seinen Platz gibt. Mögen die Ähnlichkeiten zwischen Fichte und Marx, von denen gleich die Rede sein wird, noch so überraschend sein, so ist dies dennoch keine Frage der chronologischen Priorität, sondern vielmehr des Begreifens von Kommunalität als eines Feldes unterschiedlicher, individueller Artikulationen, die gemeinsam den historischen Raum eröffnen und offenhalten, in dem die historische Wirklichkeit sich uns gibt. Umrisse und Dimension dieses Raums zu erschließen, ist die vordringliche Aufgabe kritisch hermeneutischen Fragens; doch dies keineswegs zur Befriedigung bloßer antiquarischer Neugier. Denn der durch Fichte, Marx und Nietzsche eröffnete Raum ist noch der unsere, die von ihnen aufgestellten Kategorien und Denkweisen bestimmen noch immer unsere Erfahrung und unser Verständnis der uns umgebenden Welt in ihrer westlichen und östlichen Spielart von totaler Industrialisierung und Technisierung.³

Die folgende Untersuchung ist daher begrenzter und weniger spektakulär als der kürzliche Versuch von André Glucksmann,⁴ der die Ideen Fichtes, Hegels, Marx' und Nietzsches, der „Herrendenker“, kühn mit den politischen Realitäten unseres Jahrhunderts, mit Konzentrationslagern, Antisemitismus, totalitären Herrschaftssystemen stalinistischer und faschistischer Provenienz verknüpfte, um dergestalt die Philosophie jener Denker und die politischen Realitäten wechselseitig aneinander zu erhellen. Dringlicher scheint mir die Aufgabe, der kritischen Erschließung des Grundes der Kommunalität unter den in Frage stehenden Philosophen erst einmal den Weg zu bereiten, ohne die auch ihr Bezug auf die Gegenwart kaum begreiflich ist.

In seinen im Jahre 1806 in Berlin gehaltenen und publizierten Vorlesungen *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* versuchte Fichte den Ort zu

bestimmen, den sein eigenes Zeitalter innerhalb des Gesamtablaufs der Geschichte innehatte. Dies ist der Zusammenhang, in dem bei ihm die Vorstellung des Unzeitgemäßen auftritt. Seine Bedeutung wird durch die Tatsache unterstrichen, daß Friedrich Schlegel in einer ausführlichen kritischen Besprechung des Werks seine eigene Version des Unzeitgemäßen entwickelte, in der aber alle wesentlichen Züge der Fichteschen Vorstellung erhalten blieben.⁵ Bei Fichte hat nun die Vorstellung des Unzeitgemäßen eine deutlichere und ausführlichere Darlegung gefunden als bei den anderen Denkern. Sie erlaubt es, die Positionen von Nietzsche und Marx in einem neuen Lichte zu sehen. Ich darf einen kurzen Absatz aus der ersten Vorlesung der *Grundzüge* zitieren:

„Es kann einer hinter seinem Zeitalter zurück sein, weil er während seiner Bildung nie mit einer sattsamen Masse der allgemeinen Individualität in Berührung gekommen, der enge Zirkel aber, in welchem er sich gebildet, noch ein Überrest der alten Zeit ist. Es kann ein anderer seinem Zeitalter vorgeeilt sein, und in seiner Brust schon den Anfang der neuen Zeit tragen, indes rund um ihn her die für ihn alte, in der Wahrheit aber wirkliche, dermalige und gegenwärtige herrscht. Die Wissenschaft endlich setzt über alle Zeit und alle Zeitalter hinweg, indem sie die Eine, sich selber gleiche Zeit als den höheren Grund aller Zeitalter erfaßt, und ihrer freien Betrachtung unterwirft.“⁶

Steht jemand in einem unzeitgemäßen Verhältnis zu seiner eigenen Zeit, so kann das zwei ganz verschiedene Ursachen haben. (1) Jemand mag seiner Zeit voraus oder hinter ihr zurückgeblieben sein. So kann Marx in der *Deutschen Ideologie* erklären, daß „das Bewußtsein zuweilen weiter vorgeückt scheinen kann als die gleichzeitigen empirischen Verhältnisse, so daß man in den Kämpfen einer späteren Epoche sich auf frühere Theoretiker als auf Autoritäten stützen kann“ (III, 73). Nietzsche nimmt in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* eine ähnliche Position ein. So zum Beispiel wenn er in seiner Auslegung der *Philosophie des Unbewußten* Eduard von Hartmanns als einer unwillkürlichen Parodie des Hegelianismus feststellt, der Augenblick werde eintreten, wo jedermann den Hartmannschen Text ebenso verstehen werde, weil nämlich dann die Vorstellung von einem Weltgeist und einem Weltprozeß nichts als Lachen auslösen werde. (2) Das Verhältnis der Unzeitgemäßheit enthält noch das andere Element einer besonderen Einstellung gegenüber dem Phänomen der Zeit. Diese Einstellung ermöglicht es dem Wissenden, sich über die eigene Zeit zu erheben und zugleich die allen historischen Epochen zugrunde liegende *eine* Zeit in seinem Geist zu begreifen. Erst aufgrund dieses Bewußtseins von überhistorischer Temporalität vermag das unzeitgemäße Wissen die eigene Zeit in bezug auf Vergangenheit und Zukunft, das heißt in ihrer wahren Struktur zu erkennen. Dieses überhistorische Element im Begriff des Unzeitgemäßen, das bei allen drei Denkern anzutreffen ist, findet bei Fichte seine klarste Ausprägung. Wie kann man sicher sein, so fragt er sich gegen Ende der *Grundzüge*,

daß unser eigenes Denken „nicht selbst ein Produkt der in ihrem Einflusse unserem Auge bloß verborgen gebliebenen Gegenwart“, das heißt nicht wahrhaft unzeitgemäß gewesen ist? Nun behauptet Fichte aber, es sei „dieses Denken gewiß nicht Produkt unserer Zeit, wenn es zu vörderst überhaupt nicht Produkt irgendeiner Zeit ist, sondern über alle Zeit hinausliegt“ (Werke IV, 634). Mit anderen Worten, die Begründung ist keine eigentlich philosophische, sondern entspringt einer religiösen Einstellung, einem „religiösen Denken“, wie Fichte sich ausdrückt. Der Grund des Historischen liegt damit für Fichte im Überhistorischen, wie es sich dem religiösen Denker enthüllt. In ihm besitzt die Konstruktion der Weltgeschichte letztlich ihren Ursprung und ihre Rechtfertigung. Über seine Geschichtstheorie kann Fichte daher sagen:

„Es war ein religiöses Denken; alle unsere Betrachtungen waren religiöse Betrachtungen, und unsere Ansicht und unser eigenes Auge in dieser Ansicht religiös“ (ebd.).

Doch ist es nicht schwierig, zu erkennen, wie das von Fichte als religiös bezeichnete Denken, nicht anders als später bei Hegel, durchaus intellektueller Natur ist. Es handelt sich letztlich um das Wissen, wie es zuerst in der *Wissenschaftslehre* selbstbewußte Gestalt angenommen hat.

2. *Wissen, Wissenschaft und der Plan der Weltgeschichte.* Es gilt nun festzustellen, welche Funktion der Begriff des Unzeitgemäßen als einer Art des Wissens in Fichtes Geschichtsauffassung ausübt. In Übereinstimmung mit den Prinzipien der *Wissenschaftslehre* glaubte Fichte den Begriff der Weltgeschichte und damit auch des eigenen Zeitalters aus vernünftigen Grundsätzen ableiten zu müssen. Derartige Begriffe lassen sich nach Fichte jedoch nicht auf positivistischem Wege aus der Erfahrung ableiten, da keine Erfahrung, durch eine ihr innewohnende Begrenzung, je die ihr zugrunde liegende Struktur zu enthüllen vermag. Es klingt paradox: Um die Gültigkeit seiner Schlußfolgerungen abzusichern, mußte der Philosoph erst einmal den Weltplan als Ganzes herleiten, um hernach den Ort zu bestimmen, den das eigene Zeitalter innehatte. Fichte argumentiert wie folgt: Die Menschheit müsse als Totalität, als ein Ganzes angesehen werden, als eine Art von universalem Individuum, welches im Verlaufe der Geschichte seine ihm eingeborenen Anlagen und Vermögen entwickle. Wenn es aber die höchste Aufgabe des Individuums sei, sein eigenes Dasein in Freiheit selbst zu bestimmen, so müsse, folgert Fichte, dergleichen auch für das Menschengeschlecht als Ganzes gelten:

„Ich sage: der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (Werke IV, 401).

Die Schlüsselworte sind hier *Freiheit* und *Vernunft*. Und es ist allein die

Gesetzmäßigkeit der Vernunft, welche am Ende das Wesen der Freiheit bestimmt. Daher bleibt dieser Zustand der vollendeten Freiheit auch dem einzelnen Menschen, dem Menschen als privatem Individuum und egoistischem Wesen, unerreichbar. Erreichbar ist er nur der Menschheit insgesamt; oder wie Fichte sich ausdrückt, der Menschheit als Gattung genommen; oder wie Feuerbach und nach diesem Marx es formulieren werden, dem Menschen als Gattungswesen. „Diese Freiheit“, heißt es weiter bei Fichte, „soll in dem Gesamtbewußtsein der Gattung erscheinen, und eintreten als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche Tat und als Erzeugnis der Gattung in ihrem Leben und hervorgehen aus ihrem Leben“ (ebd.).

Die frühen Schriften von Marx (das heißt die *Deutsche Ideologie*, *Zur Judenfrage* sowie die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*) weisen an zahlreichen Stellen ähnliche Formulierungen auf. Für Fichte wie für Marx sind der Begriff der Freiheit und die Vorstellung ihrer Verwirklichung gattungsbezogen. Anders ist Freiheit für beide undenkbar. Es heißt bei Marx:

„Der Mensch ist Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl die eigene als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern [...] auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, in dem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält“ (Erg. Bd. I, 515).

Damit ist der Begriff der Freiheit wie bei Fichte auch bei Marx mit dem der Universalität der menschlichen Vernunft verkoppelt.⁷

Von dem einmal aufgestellten Grundprinzip der Geschichte als der Verwirklichung der menschlichen Freiheit ausgehend, vermag Fichte nunmehr ein Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umschließendes Periodisierungssystem der Weltgeschichte abzuleiten. Es heben sich darin zwei grundsätzlich unterschiedene Phasen oder Hauptepochen hervor: „die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben“ (*Werke* IV, 402); und die andere, in der dieser Zustand erreicht ist und in welchem die Menschheit eine umfassende Weltordnung, eine Republik der Völker unter der Lebensform des absoluten Staates geschaffen hat, der die vollständige vernunftmäßige Lenkung ihres gesamten Lebensprozesses garantiert. Die Vernunft der Gattung beherrscht jetzt das Leben der Gattung, wie sie auch das Reich der Natur unter ihre Gewalt gebracht hat.

Doch bevor solch glückliche Tage endgültig eintreffen, ist die Geschichte der Menschen von den noch blind und instinkthaft wirkenden Kräften der Vernunft beherrscht. Ihr Wirken, wiewohl es durch der Menschen eigenes Handeln geschieht, bleibt ihnen unbewußt. Soll die Freiheit daher verwirklicht werden, bedarf es einer Zwischenstufe zwischen beiden Hauptepochen, in der die Menschheit diese unbewußten Kräfte zum Bewußtsein er-

hebt. Dieser Vorgang kommt in der Gestalt einer Vernunftwissenschaft zum Abschluß, in der das Wissen um die Wirklichkeit eine systematische Form annimmt. Erst jetzt vermag es zu einer Befreiung vom unbewußten Vernunftinstinkt zu kommen.

Demnach läßt sich der historische Gesamtprozeß in eine Abfolge von fünf distinkten Epochen oder Zeitaltern einteilen: 1. Die Epoche der unbedingten Herrschaft des blinden, unbewußten Vernunftinstinkts. Es ist dies der „Stand der Unschuld des Menschengeschlechts“. 2. Eine Epoche, während der der Vernunftinstinkt sich in „eine äußerlich zwingende Autorität verwandelt“, das Zeitalter der positiven politischen, theologischen und ideologischen Systeme, die das Individuum zum Gehorsam und zur totalen Unterordnung unter sich zwingen. Dies ist der „anhebende Stand der Sünde“. 3. Die Epoche der Befreiung und Emanzipation von der äußerlichen Zwangsautorität und dem blinden Gehorsam gegenüber dem Vernunftinstinkt. Diese Periode entspricht dem Zeitalter der Aufklärung und der Französischen Revolution. Doch versetzt die hier erreichte Befreiungsstufe (bei Marx heißt sie später die Epoche der bürgerlichen Emanzipation) die Individuen lediglich in den Zustand des vereinzelt und privaten, vom bloßen Egoismus angetriebenen Daseins, so daß sich ihr Leben von der Gesellschaft und der Vernunft entfremdet. Fichte nennt dies den „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“. 4. Das Auftreten der Vernunftwissenschaft und damit der Durchsetzung des universalen Vernunftprinzips gegen das Dogma des abstrakten Individualismus und des romantischen Irrationalismus. Mit der Entdeckung der Prinzipien der *Wissenschaftslehre* glaubte Fichte die Grundlage für ein neues Zeitalter der Wissenschaft gelegt zu haben. Zum ersten Male vermochte nunmehr der Mensch die Gesetzmäßigkeit der Geschichte und das Wesen der menschlichen Gesellschaft wahrhaft zu begreifen. 5. Am Ende steht die Epoche der Anwendung der Prinzipien und Resultate der neuen Wissenschaft auf die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, und zwar über die Zwischenstufe der Umwandlung der philosophischen in eine praktische Wissenschaft. Sie gibt die Basis für die nunmehr einsetzende Vernunftkunst ab. An diesem Punkt hört die Geschichte, wie wir sie bisher kennen, als quasi natürlicher und instinktiver Prozeß, auf, und die wahre Geschichte der Menschheit beginnt, in welcher die Menschheit alle „ihre Angelegenheiten vernünftig und in Freiheit“ einrichten wird. Auf die Beschaffenheit der Fichteschen Utopie und ihre Affinität mit anderen Utopien werde ich gleich zurückkommen.

Die menschliche Geschichte zerfällt für Fichte und auch für Marx – dies ist ein wesentliches Element ihrer Kommunalität – in zwei grundsätzlich verschiedene Phasen: eine quasi natürliche, die Marx naturwüchsig nennt, gekennzeichnet durch die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen (dieser weiß nicht, daß er es ist, der die Geschichte und damit seine eigene Entfremdung hervorbringt); sodann eine zweite Phase, in welcher

die zum Bewußtsein gekommene Vernunft den weiteren Gang der menschlichen Geschichte unter die Herrschaft ihrer totalen Planung und Leitung bringt. Für beide Denker ist die Geschichte der Selbstverwirklichungsprozeß der menschlichen Gattung, der über Stufen wachsender Entfremdung zur endgültigen Aufhebung dieser Entfremdung führt. Es ist zumal ein Vorgang, der die Menschheit in ihrer Totalität betrifft und daher von welt-historischem Charakter.

Bei Marx stellt das Proletariat die einzig wahrhaft universale und damit unklassenhafte Klasse dar, durch welche die neue Ordnung errichtet und die Umwandlung der naturwüchsigen in die wahre, mit Bewußtsein vollzogene Geschichte bewirkt wird. Zwar fehlt die konsequente ökonomisch-materialistische Erklärung dieses Prozesses bei Fichte, doch spielt auch bei ihm ein sich verschärfender Gegensatz zwischen herrschender und beherrschter Klasse namentlich in der der Befreiung vorhergehenden Phase der Geschichte eine entscheidende Rolle. Wie bei Marx begründet erst die Tat der sich selbst befreienden unterdrückten Klasse die neue Ordnung, den „wahren Staat“:

„Durch ihre [der herrschenden Stände] Unersättlichkeit getrieben, werden sie dieselben von Geschlecht zu Geschlecht erweitern. [. . .] bis endlich die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Mut nicht geben konnte“ (Werke III, 112).

Am Ende steht auch bei Fichte der ständelose oder klassenlose Staat (vgl. IV, 545 f. und 620), in dem Klassenzugehörigkeit sich allein auf die spezifische berufliche Tätigkeit, die einer ausübt, bezieht, und wo die Früchte der gesellschaftlichen Arbeit von allen gleichermaßen, von „allen Individuen [. . .] nach aller ihrer Fähigkeit“ (IV, 545) genossen werden. Ist die alte Ordnung in einer Nation erst einmal beseitigt und der absolute Staat eingerichtet, so werden die anderen Nationen unweigerlich nachfolgen, bis eine Republik der Völker die absolute Staatsform auf der ganzen Erde triumphieren läßt.

In einer Frühschrift *Über die Bestimmung des Gelehrten*, Vorlesungen, die 1794 gleichzeitig mit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* entstanden sind, verfocht Fichte die Ansicht von einem Absterben des Staates in der freien, auf Vernunftprinzipien basierenden Gesellschaft der Zukunft. Wenn der Mensch auch dazu bestimmt sei, in der Gesellschaft zu leben, da er in der Isolation sein Menschsein nicht verwirklichen könne, so gehöre das Leben im Staat nicht zu den eigentlichen „Zwecken“ des Menschen. Dem Staat wird hier von Fichte eine historisch begrenzte Aufgabe zugeteilt: die der Herbeiführung und Begründung der vollkommenen vernunftmäßigen Gesellschaftsordnung.⁸ Es wird ihm zugemutet, im Verlauf

der Geschichte seine eigene Destruktion herbeizuführen und sich „überflüssig“ zu machen. Erst dann entstehe „durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung“.⁹

Über ein Jahrzehnt später, in den *Grundzügen* und den *Reden an die deutsche Nation* werden dem Staat von Fichte plötzlich Machtbefugnisse unerhörten Ausmaßes zugesprochen. Wie läßt sich dieser Widerspruch erklären und wie verhält sich diese erweiterte Rolle des Staates zur angestrebten gesellschaftlichen Utopie?

Die Antwort liegt darin, daß Fichte den Staatsbegriff nunmehr im Sinne seiner Geschichtskonstruktion historisiert hat. Er dient ihm als der Maßstab, an dem sich die jeweilige Entwicklungsstufe einer Nation ablesen läßt. Daher ist er ihm auch keine abstrakte Wesenheit, keine bloße Subsumierung der einzelnen Individuen unter eine Herrschaftsform, „sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zueinander, dessen fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der einzelnen ist, wie sie im Raume existieren“ (*Werke* IV, 540). Aus diesem Grunde wird auch der Staat im Zeitalter der Vernunft Herrschaft nicht absterben, sondern, wie auch die ganze alte Gesellschaftsordnung, eine totale Umwandlung erfahren, die ihn zum Instrument und Garanten der neuen Ordnung machen wird. Während zuvor der Staat „ohne sein eigenes Wissen, oder besonnenes Wollen [. . .], getrieben durch das Naturgesetz der Entwicklung unserer Gattung“, existiert hat (IV, 555), übernimmt er nunmehr die Funktion einer obersten Planungs- und Kontrollinstanz über den Gesamtbereich der materiellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese radikale Umwertung des Staats und seine Dienstbarmachung für die Durchsetzung der utopischen gesellschaftlichen Ordnung der Vernunft hat für das Dasein des konkreten Individuums unabsehbare oder vielmehr – im Lichte der politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts betrachtet – nur allzuleicht absehbare Konsequenzen.

Der Begriff des Unzeitgemäßen impliziert jeweils ein ausgezeichnetes Wissen in bezug auf die Struktur der Geschichte. Werfen wir einen kurzen Blick auf die Bedeutung, die dem Begriff von Wissen und von Wissenschaft in diesem Zusammenhang zukommen. Der angelsächsischen Mentalität ist die Vorstellung einer philosophischen oder gar marxistischen Wissenschaft von jeher suspekt erschienen. Kritiker haben daher häufig deren Mangelhaftigkeit im Vergleich zu der allgemein üblichen, das heißt positivistisch verstandenen Wissenschaftsauffassung gerügt. In der Tat liegt hier eine gänzlich verschiedene Vorstellung von Wissenschaft und von Wissen vor. Nun steht aber der Marxsche Wissenschaftsbegriff keineswegs in einem Vakuum, sondern muß in seinem Kommunalitätsverhältnis zu der Hegelschen „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“¹⁰ und „Wissenschaft der Logik“ und der Fichteschen „Wissenschaftslehre“ gesehen werden. Allen gemeinsam ist die Vorstellung von einer Wissenschaft, die imstande sei, ein dem Wesen und der Struktur der menschlich-geschichtlichen Wirk-

lichkeit angemessenes und gewisses Wissen zu entfalten. Hinzu kommt der Glaube an den historischen Moment dieses Wissens: es habe nur an diesem einen bestimmten Punkt in der Geschichte der Menschheit hervortreten können. Zwischen dem Wissen und der geschichtlichen Wirklichkeit besteht ein notwendiger Zusammenhang. In der „Vorrede“ zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schreibt Fichte: „Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*, sondern sie soll *Bedürfnis sein*, wie sie es ihrem Verfasser war.“¹¹ Aus diesen Worten spricht die von vielen der Zeitgenossen (etwa von F. Schlegel) geteilte Überzeugung, die Wissenschaftslehre erfülle ein säkulares Bedürfnis der Epoche. Durch sie sei der Mensch zum erstenmal in der Geschichte in den Zustand versetzt worden, die der Erzeugung allen theoretischen und praktischen Wissens zugrunde liegenden Prinzipien und Regeln systematisch zu begreifen. Auf die Geschichte angewandt, werde die Wissenschaftslehre schließlich die Epoche der Vernunftkunst und der rationalen Praxis einleiten. Marx kennzeichnet dieses Verhältnis von Wissen und geschichtlicher Wirklichkeit in der „Einleitung“ seiner Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie wie folgt:

„Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“ (I, 386).

Wie könnte die Wirklichkeit sich auch anders verhalten, wenn, wie Marx glaubte, das als Wissenschaft organisierte Wissen die Aufgabe der Geschichte endgültig begriffen hatte, und zwar nicht bloß auf den gegenwärtigen Augenblick, sondern auf alle Vergangenheit und Zukunft zugleich bezogen? Wissen und Wirklichkeit müssen einander vindizieren. Aufgrund dieser Zugeordnetheit vermag das Wissen seine welthistorische Funktion im geschichtlichen Gesamtprozeß auszuüben:

„Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehen“ (I, 391).

Und weiter heißt es:

„Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne Verwirklichung der Philosophie“ (ebd.).

Dieselbe Auffassung vom Wissen findet sich auch in Marx' und Engels' Definition des Kommunismus in der *Deutschen Ideologie*. Demnach ist der Kommunismus nicht als ein künstlich herzustellender Zustand, als bloßes

Ideal, zu verstehen, „wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung“ (III, 35). Sicherlich ist aber der Kommunismus keine gewöhnliche Bewegung, sondern eine durch ihr eigenes Wissen, ihre eigene, durch Marx und Engels begründete Wissenschaft, geleitete Bewegung. So lesen wir in den von Engels 1847 verfaßten *Grundsätzen des Kommunismus*:

„1. Frage: ‚Was ist der Kommunismus?‘

Antwort: ‚Der Kommunismus ist die Lehre von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats‘ (IV, 363).

Die vielleicht klarsten, zumindest aber wohl eindringlichsten Aussagen zur Wissenschaft von den Bedingungen der menschlichen Befreiung sind in Fichtes Frühschrift *Über die Bestimmung des Gelehrten* enthalten. Hier wird den „Gelehrten“ oder Intellektuellen zum ersten Male eine Funktion zuerkannt, die sie mit den Theoretikern und Führern der revolutionären Bewegungen des 20. Jahrhunderts in eine Reihe stellt. Von Fichte zum Richter der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung bestimmt, vermag der Gelehrte mit Hilfe der *Wissenschaftslehre* eine neue anthropologische Sozialwissenschaft zu begründen, mit deren Hilfe sich die „wahren Bedürfnisse“ des Zeitalters, im Gegensatz zu den von den Herrschern künstlich erzeugten, bestimmen und messen lassen. Wenn es aber die Aufgabe der Geschichte ist, wie Fichte glaubte, die Ausbildung oder „Kultur“ aller dem Menschen gegebenen Anlagen und die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse zu ermöglichen, so setzte dies die wissenschaftliche Kenntnis ebendieser Anlagen und Bedürfnisse voraus. Aber die Wissenschaft kann hier nicht stehenbleiben. Sie muß, wie Fichte sich ausdrückt, „mit jener Kenntnis der Bedürfnisse“ auch „zugleich die Kenntnisse der Mittel“ bereitstellen, „die zu ihrer Befriedigung führen“. ¹² Aber diese Aufgabe läßt sich nur dann lösen, wenn die Entwicklungsstufe der eigenen Gegenwart in bezug auf den historischen Gesamtprozeß bestimmbar ist. Alle drei Bestimmungen zusammen – das Wissen um die menschlichen Anlagen und Bedürfnisse, die zu ihrer Befriedigung notwendigen Kenntnisse und das Wissen um den geschichtlichen Charakter der bestehenden Verhältnisse in Hinblick auf ihre endgültige Aufhebung – machen das aus, was Fichte als das Wesen der Gelehrsamkeit bezeichnet. Ein Gelehrter ist derjenige, „der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet“. ¹³ Damit ist der Stand des Gelehrten von Fichte zu dem des obersten Theoretikers der gesellschaftlichen Ordnung erhoben. In der vernunftmäßig eingerichteten Gesellschaft der Zukunft kommt ihm dann die zentrale Führungs- und Planungsfunktion zu. Fichte beläßt keinerlei Zweifel an der entscheidenden Rolle, die dem Gelehrten in der utopischen Gesellschaft zufallen wird: „*Es ist die oberste*

*Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen und die stete Förderung dieses Fortgangs.*¹⁴

Wie vermag aber der Gelehrte, der als Staatsdiener immerhin selbst Träger und Teilhaber des bestehenden Systems ist, sich über dieses zu erheben und – wenn auch nur in seinem Bewußtsein – sich mit dem, was erst sein wird, zu identifizieren, wenn, wie Fichte glaubt, die „Denkart“ der Individuen stets durch das „Sein des Zeitalters“ bestimmt wird (*Werke* IV, 427)? Er vermag dies eben nur aufgrund seines unzeitgemäßen Wissens. Nur dieses befähigt ihn als Wissenden, sich von dem Zwang der Gegenwart zu befreien und mit den in die Zukunft weisenden Tendenzen und Kräften zu solidarisieren. Ganz in diesem Sinne erklärt auch Marx im *Kommunistischen Manifest*, daß in Zeiten, wo der Klassenkampf sich einer Entscheidung nähere, ein Teil der herrschenden Klasse sich von dieser lossage, um sich derjenigen Klasse anzuschließen, „welche die Zukunft in ihren Händen trägt“. Dieser kleine Teil besteht aber aus den Gelehrten, den Intellektuellen oder, in der Sprache von Marx, den „Bourgeoisideologen, welche [wie Marx selbst] zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben“ (IV, 472).

3. *Freiheit, Egoismus und das Gattungswesen des Menschen.* In seiner *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* beschreibt Nietzsche an einer Stelle, welche Wirkung eine gänzlich historisch ausgerichtete Ideologie und Kultur auf das Leben des Individuums hat. Man sehe trotz der hochtönenden Rede von der freien Persönlichkeit „nicht einmal Persönlichkeiten geschweige denn freie Persönlichkeiten mehr“, sondern „lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen“. Was hier geschehen ist, ist nach Nietzsche, daß „die Austreibung der Instinkte durch Historie die Menschen zu lauter *abstractis* und Schatten umgeschaffen hat: keiner wagt mehr seine Person daran, sondern markiert sich als gebildeter Mann, als Gelehrter, als Dichter, als Politiker“ (I, 239). Im Grunde wäre es daher besser, „ein ehrlicher Narr“ zu sein, als solch leere Rollen zu spielen.

Zwar hat es Nietzsche hier auf die europäische Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abgesehen und auf die des Bismarckschen Reiches insbesondere. Dennoch kann man sich des ungunstigen Gefühls nicht erwehren, in jenen „ängstlich verhüllten Universal-Menschen“, obzwar sie im „bürgerlichen Universalrock“ einherkommen, die realen Vorläufer des universalen Gattungsmenschen Fichtescher und Marxscher utopischer Prägung zu erblicken. Selbst wer hier weniger pessimistisch dächte, wird des durch Nietzsches Kritik auf jene Utopien geworfenen Lichts schwerlich entraten können.

Nach Fichte soll die Menschheit in einem graduierlichen Entfremdungsprozeß, der in dem „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“ seinen Höhepunkt erreicht, schließlich die Befreiung von dieser Entfremdung durch ihr eigenes vernünftiges Tun bewirken (*Werke* IV, 406). Darin liegt für Fichte

die Bedeutung der Weltgeschichte. Doch ereignet sich in diesem universalen Prozeß etwas höchst Paradoxes. Zwar befreit sich durch Überwindung ihres „glückhaften Sündenfalls“¹⁵ die Menschheit als Gattung, als ganzes *genus humanum*, aus den Ketten der Entfremdung; doch schließt sie den einzelnen Menschen, das wirkliche, mit Instinkten, Wünschen und persönlichem Glücksstreben gekennzeichnete Individuum, aus dem Paradies der Freiheit aus. Schon in der instinkthaften Phase der Geschichte zielte der unbewußt wirkende Vernunfttrieb „durchaus nur auf die Verhältnisse, und das Leben der Gattung als solcher, keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums. Auf das letztere geht der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins“ (IV, 416). Das heißt: Alles, was sich auf die Individual- und Triebphäre des Menschen bezieht, auf den Bereich seiner persönlichen Wünsche, Interessen, Bestrebungen, hat für Fichte keine über die Phase der „vollendeten Sündhaftigkeit“, das heißt der bürgerlichen Welt hinausreichende Funktion oder Bedeutung. In der vernünftigen Gesellschaft, im absoluten Staat, wird das „bloß“ Individuelle aufgehoben und überwunden. Denn Freiheit kommt dem Menschen nur als vernünftigem Wesen zu, das heißt sofern er Gattungswesen, universaler Mensch ist. In der durch Vernunft geregelten Gesellschaft muß daher „die Person in der Gattung sich vergessen und sich ihr aufopfern“, wohingegen alle anderen historischen Gesellschaftsformen so beschaffen waren, „daß die Person nichts denke, denn sich selber, nichts liebe, denn sich selber, und ihr ganzes Leben lediglich an ihr eigenes persönliches Wohlsein setze“ (IV, 429). Ein Mensch, der ein solches Leben führt, wird von Fichte daher als „vernunftwidrig“ bezeichnet.

Doch wie kann die freie Gesellschaft der vernunftmäßigen Ordnung sich des vernünftigen Lebenswandels ihrer Mitglieder vergewissern? Fichtes Antwort ist eindeutig:

„Darin besteht eines jeglichen Bestimmung und Wert, daß er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung, – und da und inwiefern der Staat die Art des Dienstes, welchen diese Gattung in der Regel bedarf, bestimmt, – an den Dienst des Staates setze“ (IV, 619).

Also: Dienst an der Gattung ist Dienst am Staat, der damit den Anspruch erhebt, die Individuen auf die erwünschte Gattungshaftigkeit hin auszurichten. Es kommt daher im Prinzip nicht darauf an, ob jemand seinen Dienst aufgrund eigener Wahl oder aufgrund staatlicher Anordnung versieht, „sondern nur darauf, daß er es tue“ (ebd.). Doch was, wenn das Individuum sich seiner Aufopferung an die Gattung widersetzen sollte? Um keinerlei Zweifel an der Position Fichtes zurückzulassen, sei hier noch eine abschließende Formulierung angeführt:

„Da [. . .] die Anstalt von außenher wirkt auf Individuen, die gar keine Lust, sondern vielmehr Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gat-

„tung aufzuopfern, so versteht es sich, daß diese Anstalt eine Zwangsanstalt sein werde“ (IV, 538).

Diese Zwangsanstalt von absolutem Staat ist sicherlich nicht identisch mit dem bürgerlichen Staat Hegels, der immerhin den egoistischen Willen seiner Untertanen unangetastet läßt, solange sie mit dem staatlichen Rechtssystem konform gehen; es ist vielmehr der utopische Staat, am Ende der sich vollendenden Weltgeschichte: jener Epoche der sich als Vernunftkunst äußernden Wissenschaft, die alle menschlichen Tätigkeiten unter ihre totale Kontrolle und Planungsautorität gebracht hat.

Wenn Marx mit Fichte die Ansicht teilt, daß die „natürlichen Gesetze der Entwicklung unserer Gattung“ (Fichte) durch bewußte menschliche Kontrolle ersetzt werden müssen, soll der geschichtliche Zustand der Entfremdung einmal überwunden werden, so geht es auch bei ihm wiederum nur um das Gattungswesen Mensch. „Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Sozietät“, heißt es in einer der Frühschriften (I, 378). In dem Aufsatz *Zur Judenfrage* steht die Frage der menschlichen Emanzipation im Zentrum. Der Mensch führe in der modernen bürgerlichen Gesellschaft ein gespaltenes Dasein: das des öffentlichen Staatsbürgers und das einer Privatperson. Während der Staat den generischen Teil seines Wesens mit Beschlag belege, indem er ihn als abstrakten Staatsbürger und Träger abstrakter Rechte behandle, müsse derselbe Mensch auf der anderen Seite als Privatperson an der Welt der Arbeit, des Austauschs und Verkehrs, kurz, der sozialen Welt, partizipieren:

„Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungsleben* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre, in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft“ (I, 354).

Daher ist das materielle Leben, also der ganze gesellschaftliche Bereich der bürgerlichen Welt, der Gattung gegenüber vollkommen indifferentes „egoistisches Leben“. Diese bürgerliche Lebensform entspricht, wie wir gesehen haben, dem Fichteschen Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. Eine bloß politische Emanzipation, welche nicht über diesen Zustand hinausführt, kann daher die Spaltung des Menschen in Staatsbürger und Privatperson nicht beseitigen. Nur die vollständige menschliche Emanzipation vermag hier Abhilfe zu schaffen durch die Errichtung einer freien, auf Vernunft begründeten (Fichte) kommunistischen (Marx) Gesellschaft. Erst mit der Abschaffung der gesamten Sphäre des privaten Egoismus, wie er für die instinkthafte, „naturwüchsige“ Phase der menschlichen Geschichte charakteristisch ist, kommt der Emanzipationsprozeß zum Abschluß:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben,

in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (I, 370).

Umformung, Reorganisation, Sozialisierung, wenn man so will, der privaten Sphäre des Individuums, seiner Triebe, seines Willens, seines lebendigen moralischen Egoismus und ihre letztliche Verwandlung in „gesellschaftliche Kräfte“: darauf läuft es in den Utopien Fichtes und Marx' am Ende hinaus. Der persönliche Lebensbereich, ja der bloße Anspruch auf einen solchen Bereich, wird aufgehoben und im Namen der Vernunft, der Freiheit und unter Berufung auf die Notwendigkeit der weltgeschichtlichen Aufgabe der Menschheit (des Proletariats) in den gattungshaft gelenkten und kontrollierten Lebensprozeß der Gesellschaft absorbiert. Es ist schwer einzusehen, wie von einem Humanismus des frühen Marx die Rede sein kann, wenn man dabei vergleichsweise die von Schiller oder Wilhelm von Humboldt vertretenen Ansichten heranzieht.¹⁶ Auch die Position Fichtes läßt sich innerhalb des Vorstellungsbereichs des sogenannten klassischen deutschen Humanismus nicht mehr begreifen.

4. Nietzsches Historismus-Kritik oder die bleibende utopische Intention.

Die Malaise Nietzsches gegenüber der Vorstellung eines universalen Menschen und einer von der Menschheit zu vollbringenden welthistorischen Aufgabe zieht sich durch sein ganzes Werk. Schon in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* steht jenes berühmt-berüchtigte Diktum, daß das „Ziel der Menschheit“ nicht am Ende liege, „sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (I, 270). Um den Gefahren der totalen Historisierung zu begegnen, evoziert Nietzsche im gleichen Zusammenhang die Idee des „Überhistorischen“ – verkörpert in der Kunst, der Religion und der Philosophie – als eines Mittel, die Mächte des reinen historischen Werdens zu bannen. So haben in der Geschichte immer wieder die großen Einzelnen – Heilige, Künstler, Philosophen – sich aus den Fesseln der sie umgebenden historischen Welt befreien können. Was einmal möglich war, müsse demnach wiederum möglich sein. Beginnend mit dem *Zarathustra* wird dann in den späten Werken die Vorstellung des „Überhistorischen“ mit der Idee der ewigen Wiederkehr und dem Ideal des Übermenschen verknüpft in dem abschließenden Versuch Nietzsches, die westliche Metaphysik des Werdens und der teleologischen Geschichtsbetrachtung zu überwinden.

Bereits die Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* sah eine deutliche Verbindung zwischen dem kulturellen Historismus des Zeitalters und der Forderung, die Historie als Wissenschaft zu betrachten. Dieser Begriff einer historischen Wissenschaft deutete zudem auf den deutschen Idealismus als seine ursprüngliche Quelle zurück. Wollte Nietzsche

daher die historische Ideologie des Zeitalters an ihren Wurzeln angreifen, so mußte er sich mit dem großen Entwurf des deutschen Idealismus auseinandersetzen, da dessen Vorstellungen noch immer das Denken der eigenen Zeit prägten. Die Deutschen seiner Tage hatten sich daran gewöhnt, Worte wie „Weltprozeß“, „Weltgeist“ oder „sich selber realisierender Begriff“ im Mund zu führen: ein Zeichen dafür, daß die traditionellen Bildungsmächte von Kunst, Religion und Philosophie durch das neue Idol der Geschichte – und zwar in seiner Hegelschen Ausprägung – ersetzt worden waren. Der Hegelianismus, das heißt die Hegelsche Geschichtsauffassung mit ihren Abkömmlingen, stellt das wahre Ziel von Nietzsches Angriff dar. Der neu-modische Glaube an den Gott der Geschichte war nicht bloß eine akademische Angelegenheit:

„Wer aber erst gelernt hat, vor der ‚Macht der Geschichte‘ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesischemechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau im Takte, in dem irgendeine ‚Macht‘ am Faden zieht“ (I, 263).

Die Vorstellung eines monolithischen Weltprozesses war für Nietzsche nur ein Ausdruck der Überheblichkeit, eine Täuschung, die zur Paralyse führen mußte und daher das Ende der menschlichen Zukunft bedeutete:

„Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rastest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene!“ (I, 267)

In den späten Schriften legt Nietzsche seine Gründe dar gegen die widersinnige Annahme, die Menschheit habe eine „Gesamtaufgabe“ zu lösen oder laufe „als Ganzes irgendeinem Ziel entgegen“ (III, 662). Denn besäße die Welt ein Ziel oder gäbe es so etwas wie einen „unbeabsichtigten Endzustand“, so müßten beide bereits erreicht sein (III, 458). Vorstellungen wie diese sind darum nur als Projektionen menschlichen Begehrens und Wünschens auszulegen, die sich zunächst im Glauben an Gott niederschlugen und sich dann in der Folge in einen Glauben an die Autorität der Moral, der Vernunft und endlich der Geschichte verwandelten, nämlich einer Geschichte „mit einem immanenten Geist, welche ihr Ziel in sich hat und der man sich *überlassen kann*“ (III, 554).

Im Zuge seiner Kritik und systematischen Destruktion des großen Entwurfs der klassischen Denker in allen ihren epistemologischen, metaphysischen, moralischen und psychologischen Manifestationen richtet Nietzsche eines seiner Hauptargumente gegen die Hegelsche Totalitäts- und Ganzheitsvorstellung der Geschichte. Der Begriff von einer Ganzheit des historischen Prozesses war ihm nur eine illusorische Fabrikation, deren Nutzen schon seit langem verlorengegangen sei. Die Menschheit bilde kein Ganzes, sie sei vielmehr „eine unlösbare Vielheit von aufsteigenden und niedersteigenden Lebensprozessen, – sie hat nicht eine Jugend und darauf

eine *Reife* und endlich ein Alter. Sondern die Schichten liegen durcheinander und übereinander“ (III, 662). Es wäre daher absurd, die Arbeit der Menschheit in bezug auf einen solchen Gesamtprozeß zu bewerten, dessen Existenz nicht nachweisbar sei. Am Ende erweisen sich Begriffe wie das Ganze (Totalität) oder das Ziel der Menschheit als Ausdruck und Resultat des Nihilismus, eines Nihilismus, der letztlich aus dem ungerechtfertigten Glauben an die Gültigkeit der Vernunftkategorien als Dingen an sich hervorgegangen ist: „Wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen*“ (III, 678).

Und doch ist Nietzsches Kritik am Hegelianismus und Historismus noch immer von den gleichen Beweggründen geleitet, die sich bei Fichte und Marx antreffen lassen. Sein Anliegen erschöpft sich nicht im Enthüllen des Unvermeidlichen oder der bloßen Negation. Wie auch seine Vorgänger entwirft er gegen die herrschenden Tendenzen des Zeitalters eine mögliche Gegenwirklichkeit, ist er darauf aus, eine „Gegenbewegung“ zu instigieren, in deren Gefolge dann eine neue Art Mensch als Überwinder der bisherigen Geschichte auftreten wird:

„Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisierte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung – der Erzeugung des *synthetischen*, des *summierenden*, des *rechtfertigenden* Menschen, für den jene Machinalisierung der Menschheit eine Daseins-Vorausbedingung ist, als ein Untergetstell, auf dem er seine *höhere Form zu sein* sich erfinden kann“ (III, 629).

Für diesen synthetischen, summierenden und rechtfertigenden Typus Mensch prägte Nietzsche das gleichnishafte Wort vom Übermenschen: „Nicht Menschheit, sondern Übermensch ist das Ziel“ (III, 444). Der Übermensch wird auch den letzten Überrest jener fixen Idee eines historischen Fortschritts oder Ziels von sich werfen und statt dessen die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen sich zu eigen machen: der höchstmögliche Akt der Affirmation alles Seienden – auch der bisherigen Geschichte. Die Heraufkunft dieser Lehre markiert für Nietzsche den genauen Mittelpunkt der Geschichte (III, 873). Sie stellt daher die höchste Form des unzeitgemäßen Wissens dar, an der sich die Macht des geschichtlichen Werdens endgültig bricht. Dies ist der Zeitpunkt des Großen Mittags Zarathustras. In ihm und seiner Anschauung der Ewigkeit als einer unendlichen Abfolge von Werden und Vergehen, von *cursus* und *recursus* des stets Gleichen, begegnen wir noch einmal der Idee des Überhistorischen. Doch begeistert sie jetzt ihren Urheber dazu, seinen utopischen Glauben an die Zukunft und seine ebenso utopische Hoffnung auf das Erscheinen des Übermenschen zu verkünden. Der Übermensch wird trotz oder, paradoxerweise, wegen seines Glaubens an die ewige Wiederkehr die Gegenwart nicht im Sinne des Vergangenen auslegen, sondern ist auf ihre reine Zu-

kunftgerichtetheit hin bezogen: „Wir müssen die Zukunft als *maßgebend* nehmen für alle unsere Wertschätzung – und nicht *hinter* uns die Gesetze unseres Handelns suchen“ (III, 439).

In der Tat eine merkwürdige und paradoxe Situation. Denn bei Fichte war es genau umgekehrt. Anstatt mittels des Überhistorischen das Joch des Historismus abzuwerfen, wie es bei Nietzsche geschieht, benutzt Fichte die Anschauung des Überhistorischen gerade dazu, seiner Konstruktion der Weltgeschichte in ihrer Totalität eine letztmögliche Fundierung zu geben. Unter den posthumen Aufzeichnungen Nietzsches aus den achtziger Jahren findet sich eine überaus einprägsame Beschreibung menschlicher Entfremdung, wie sie in einer total industrialisierten, sozialisierten und funktionalisierten Welt anzutreffen sein werde: einer Welt, in der das Individuum zur bloßen Funktion innerhalb des alles absorbierenden, sich ständig perpetuierenden Systems reduziert und in der der Staat endlich abgestorben ist – zugunsten einer globalen wirtschaftlichen Administration. Die gleichzeitige Nähe und Distanz Nietzsches zum Marxschen Denken läßt sich an dieser Beschreibung ablesen. Es besteht kaum ein Zweifel, wer mit dieser Beschreibung gemeint ist: nämlich das Gattungswesen Mensch als Herdentier, das Ende der Menschheit in Gestalt der total organisierten Gattung:

„Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirtschaftsgesamtverwaltung der Erde, dann *kann* die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden: – als ein ungeheures Räderwerk von immer kleineren, immer feiner ‚anzupassenden‘ Rädern; als ein immer wachsendes Überflüssigwerden aller dominierenden und kommandierenden Elemente; als ein Ganzes von ungeheurer Kraft, dessen einzelne Faktoren *Minimal-Kräfte*, *Minimal-Werte* darstellen. [. . .] Man sieht, was ich bekämpfe, ist der *ökonomische* Optimismus; wie als ob mit den wachsenden Unkosten aller auch der Nutzen aller notwendig wachsen müßte. Das Gegenteil scheint mir der Fall: *die Unkosten aller summieren sich zu einem Gesamtverlust*: der Mensch wird *geringer* – so daß man nicht mehr weiß, *wozu* überhaupt dieser ungeheure Prozeß gedient hat. Ein Wozu? ein neues Wozu? – das ist es, was die Menschheit nötig hat“ (III, 628f.).

Dies ist die Sprache, die Schiller gebraucht hatte, als er 1795 in den *Ästhetischen Briefen* zum ersten Male die Entfremdung des Menschen in einer funktionalisierten Gesellschaft beschrieb. Es ist die gleiche Sprache, in der Fichte die zukünftige Epoche der totalen Kontrolle des Menschen über seine Geschicke und über die Welt der Natur mittels einer unbegrenzten Anwendung von Wissenschaft und Technologie optimistisch pries (IV, 557); so wie auch Marx die existierende kapitalistische Welt kritisierte und andererseits die zukünftige klassenlose Gesellschaft optimistisch beschrieb, in welcher die Freiheit des Gattungswesens Mensch ein für alle Male garantiert sei.

Doch auch Nietzsche hatte eine andere und bessere Zukunft im Auge. Der negativen Gegenwart stellte er das Ideal des Übermenschen entgegen – wie vage und unpräzise dieses auch immer ausfallen mag im Vergleich mit den Zukunftsvisionen von Fichte und Marx. Wir können daher abschließend feststellen, daß die großen Entwürfe von Fichte und Marx, zusammen mit der radikalen Kritik ihres eindeutigen Gegners, Friedrich Nietzsches, auf der Kommunalität eines scheinbar unerschütterlichen Glaubens ruhen. Dieser Glaube ist auf die Zukunft gerichtet, um dadurch mit einer zu überwindenden Gegenwart fertigzuwerden.

Ob wir in unserer Gegenwart die Lehre dieser Denker überwunden haben oder nicht, ist eine Frage, die ich jedem zur eigenen Entscheidung überlasse.

Anmerkungen

- 1 Als unübertroffenes Muster gilt hier noch immer Richard Kroners zweibändiges Werk *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 21961).
- 2 Sidney Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York, 1936).
- 3 Ähnlich sieht Henri Lefebvre in *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume de Ombras* (1975) unser Zeitalter als durch die simultane Präsenz von Hegel, Marx und Nietzsche bestimmt.
- 4 André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs* (Paris, 1977).
- 5 *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von E. Behler u. a. (München – Paderborn – Wien, 1975), Bd. 8, S. 63–83.
- 6 Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von F. Medicus (Darmstadt, 1962), Bd. 4, S. 407. Alle Zitate aus noch nicht in der historisch-kritischen Fichte-Gesamtausgabe erschienenen Texten nach dieser Ausgabe (zit. *Werke*).
- 7 Die Beziehungen zwischen Marx und Fichte bedürfen noch weiterer Erhellung. In seiner Studie *The Philosophy of Art of Karl Marx* (aus dem Russischen übersetzt von Ralph B. Winn: New York, 1938) beschreibt Michail Lifschitz eine frühe Fichtesche Phase bei Marx und bezeichnet dessen zwischen 1835–41 entstandene Lyrik als „idealistisch“ und „Fichtisch“ in dem Sinne als ein von dem Fichteschen Gegensatz zwischen dem, was ist und dem, was sein soll, Beherrscht-Sein (vgl. S. 10). In seinem Brief an den Vater vom 10. November 1837 erwähnt Marx sein Studium Fichtes (ebd., S. 4f.). In seiner Kritik an Feuerbach (Thesen über Feuerbach) argumentiert Marx im Fichteschen Sinne, wenn er die für die Wirklichkeit konstitutive Funktion des Subjekts gegenüber dem Feuerbachschen Materialismus herausstellt.
- 8 Fichte, *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 3, S. 37.
- 9 Ebd.
- 10 Ursprünglicher Titel von Hegels *Phänomenologie des Geistes*; vgl. J. Hoffmei-

sters „Einleitung“ zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg, 1952), S. XXXIII.

11 Fichte, *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2, S. 253.

12 Ebd., Abt. I, Bd. 3, S. 53f.

13 Ebd., S. 53.

14 Ebd., S. 54.

15 Über diesen für die europäische Romantik charakteristischen Topos siehe Meyer Howard Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971).

16 Zur Frage des angeblichen Bruchs zwischen den Ansichten des frühen Marx der ökonomisch-philosophischen Manuskripte und denen des „wissenschaftlichen“ Marx des *Kapitals* stimme ich mit I. Mészáros (*Marx's Theory of Alienation* [London, 1970]) überein. L. Althussers Interpretation halte ich für verfehlt. Nach Althusser (*Pour Marx* [Paris, 1966], Kapitel 1 u. 2) fände sich beim frühen Marx ein humanistisches Menschenbild, welches der späte Marx aufgäbe. Dagegen unterstreicht Mészáros die Kontinuität im Marxschen Denken, das für ihn allerdings als „humanistisch“ gilt. Aber weder der frühe noch der späte Marx vertritt ein humanistisches Menschenbild. Die Kontinuität seines Denkens beruht vielmehr zu einem großen Teil auf seiner anti-humanistischen Orientierung. Siehe dazu Mészáros, S. 232 ff. – Auch Daniel Bell (*The End of Ideology* [Glencoe, Ill., 1960]) stellt einen frühen „humanistischen“ Marx dem späteren „wissenschaftlichen“ und „wahren“ Marx gegenüber und polemisiert gegen eine unangebrachte Mythologisierung des früh-Marxschen Humanismus (S. 340, 346). Zu den *de facto* Konsequenzen der Marxschen Gattungsemanzipations-Lehre jedoch finden sich eindeutige Aussagen wie diese: „Individual responsibility is turned into class morality, and the meaningfulness of individual action transformed into impersonal mechanism“ (S. 345).

*James Brewer · Renate Holub · Robert Holub · Fred Sommer ·
Joel Truman*

Marx und Nietzsche über Kunst und Literatur

Um gleich mit der Tür ins Haus zu fallen: die vorliegende Arbeit stellt keineswegs den Versuch dar, eine verborgene Ähnlichkeit in Marx' und Nietzsches Kunstanschauung aufzudecken. Obwohl eine solche geheime Verwandtschaft schon wiederholt behauptet worden ist, fällt es uns schwer, derlei ausfindig zu machen. Sowohl die allgemeinen gesellschaftlichen als auch die besonderen künstlerischen und ästhetischen Auffassungen von Marx und Nietzsche gehen einfach zu schroff auseinander. Das soll jedoch nicht besagen, daß es in bezug auf ihre Kunstvorstellungen absolut keine Berührungspunkte gäbe. Beide bewunderten Äschylus, Goethe und Heine, priesen die griechische Kunst und verachteten zutiefst das Spießertum des 19. Jahrhunderts. Ferner übten beide einen beachtlichen Einfluß auf Künstler, Schriftsteller und Bewegungen späterer Epochen aus. Als bekannteste Beispiele bieten sich in diesem Zusammenhang gewisse Tendenzen innerhalb des Anarchismus und Expressionismus an. Solche Berührungspunkte erscheinen uns jedoch beiläufig. Die ästhetischen Kriterien und die Art der Kunstschätzung dieser beiden Denker stehen sich so gegensätzlich gegenüber, daß jeder Vergleich, der zentrale Ähnlichkeiten aufdecken möchte, sich notwendigerweise in formalen Abstraktionen erschöpfen muß. Unserer Meinung nach liefe der Versuch, zwischen diesen beiden Gegensätzen „dialektisch“ vermitteln zu wollen, auf eine Entstellung der Dialektik hinaus.

Wir werden deshalb methodisch nicht davon ausgehen, Marx' und Nietzsches gleichartige Betrachtungsweise gewisser Probleme zum Gegenstand unserer Untersuchung zu machen. Solch ein Verfahren würde eine Übereinstimmung ihrer ästhetischen Grundideen voraussetzen. Vielmehr geht es uns darum, ihre ungleichartige Betrachtungsweise gewisser Probleme hervorzuheben. Marx und Nietzsche sind vielleicht am stärksten dadurch verbunden, daß sie in ihren Äußerungen über Kunst eine Reihe von ungelösten philosophischen, ästhetischen und historischen Fragen ansprechen. In mehr als einem Sinne gehören beide der nachhegelianischen Tradition an, die sich gegen die klassisch-idealistische Ästhetik und Kunsttheorie wendet. Obendrein sind beide bis zu einem gewissen Grade Teil jener auf die Achtundvierziger Revolution folgenden nachbürgerlichen Intelligenz, die nicht nur versucht, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen und für die Gegenwart passende künstlerische Inhalte und Ausdrucksformen zu entwickeln, sondern die zugleich zukünftige Tendenzen entweder herbei-

sehnt oder schon gedanklich vorwegnimmt. Früheren Kunstauffassungen haben sowohl Marx als auch Nietzsche alternative Theorien entgegengesetzt, wobei sie manchmal ältere Kunstbegriffe in ihre philosophischen Gedankengebäude einarbeiteten, sich mit ihnen auseinandersetzten oder sie radikal ablehnten. Daß die von Marx und Nietzsche entwickelten Kunsttheorien so verschieden sind, obwohl sie sich mit ähnlichen Problemen auseinandersetzten, ist wohl kein Zufall. Die nach der gescheiterten Revolution von 1848 veränderte Gesellschaftsformation förderte die Entstehung und den Ausbau zweier Klassenpositionen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der von der Bourgeoisie mit der Aristokratie eingegangene Kompromiß sowie die Entfaltung des Kapitalismus führten zu einem gesellschaftlichen Umschichtungsprozeß, der den Schwerpunkt des Klassenkampfes auf den Gegensatz zwischen Proletariat und bürgerlich-aristokratischer Koalition legte. Die Ideologie dieser beiden Klassen, die Erwartungen und Sehnsüchte der Arbeiter und ihrer Ausbeuter traten vielleicht am nachdrücklichsten in den Werken von Marx und Nietzsche in Erscheinung. Aufgrund der ideologischen Tragweite der hier erwähnten gesellschaftlichen Ereignisse sehen wir davon ab, die gegensätzlichen ästhetischen und künstlerischen Anschauungen von Marx und Nietzsche lediglich als logische Konsequenz ihrer unterschiedlichen Charaktere oder philosophischen Konzeptionen zu bestimmen. Der Gegensatz, den ein Vergleich der Marxschen mit der Nietzscheschen Ästhetik zutage fördert, spiegelt die sich ständig erweiternde gesellschaftliche Kluft zwischen den beiden sich gegenüberstehenden sozialen Klassen wider.

Es erscheint uns nicht unwichtig, daß weder Marx noch Nietzsche ein längeres Werk verfaßten, das sich der herkömmlich als Kunst oder Ästhetik bezeichneten Materie widmet. Von wenigen Ausnahmen abgesehen finden sich ihre auf Kunst und Ästhetik bezogenen Äußerungen in Arbeiten, die sich mit ganz anderen Themen befassen. Die wichtigsten Kommentare zur Kunst gibt Marx in Werken, die hauptsächlich ökonomischen Problemen gewidmet sind. Obwohl er sich wiederholt vornahm, eine ausführliche Arbeit über gewisse Schriftsteller sowie über Ästhetik im allgemeinen zu schreiben, begnügte er sich damit, lediglich einige Überlegungen zu diesem Thema aufzuzeichnen. Abgesehen von der *Geburt der Tragödie* hat Nietzsche ebenfalls kein ausführliches Werk verfaßt, das sich ausschließlich mit Kunst und Ästhetik auseinandersetzt. Auch er hat die meisten seiner Bemerkungen zu diesem Thema, vorwiegend in aphoristischer Form, in seine moralischen, religiösen, kulturpsychologischen und philosophischen Spekulationen integriert. Das Fehlen einer besonderen Arbeit über Kunst und Ästhetik von Seiten Marx' und Nietzsches erschwert es einerseits, sie leichtfertig als Verfasser eines kohärenten ästhetischen Systems hinzustellen; andererseits verführt es zu gegensätzlichen, ja manchmal geradezu willkürlichen Auslegungen ihrer Ausführungen über Kunst und Literatur. Da

weder Marx noch Nietzsche Kunst als eine von anderen menschlichen Aktivitäten abgetrennte Tätigkeit betrachteten, läßt sich eine rein ästhetische Theorie dieser beiden schlecht skizzieren. Unser Beitrag will vielmehr als Versuch verstanden werden, ihre jeweilige Antwort auf die Kulturkrise ihrer Zeit kritisch zu beleuchten.

Mit der anstehenden Kulturkrise setzten sich Marx und Nietzsche zunächst auseinander, indem sie den Versuch unternahmen, die idealistische Vorstellung von griechischer Kunst und Kultur neu zu bewerten. Mitte des 19. Jahrhunderts verlor nämlich das Bild des Griechentums, das einst von der deutschen Aufklärung, der Weimarer Klassik, ja teilweise sogar der Romantik idealisierend herausgestrichen wurde, zusehends an historischer Bedeutung und Funktion. Das klassische Griechenland galt einfach nicht mehr als beispielhafte Polisdemokratie, in der bürgerliche Gleichheit, Harmonie und Natürlichkeit dominierten und in welcher der Weltgeist im Medium der Kunst seine erste maximale Entfaltung und Verwirklichung erlebt hatte. Daß Marx und Nietzsche dieses idealistische Konzept der griechischen Kultur den zeitgenössischen Kulturbemühungen gelegentlich als Vorbild entgegenhielten, hinderte sie nicht an einer grundsätzlichen Umfunktionierung gewisser idealistischer Kunsttheorien. Ihre jeweiligen Stellungnahmen zur idealistischen Ästhetik vermitteln eine gute Einsicht in ihre Positionen der zeitgenössischen Kulturkrise gegenüber. Daß diese infolge der ideologischen Verschiedenartigkeit der Prämissen und Folgerungen stark voneinander abweichen, sollte niemanden verwundern.

Es ist wiederholt hervorgehoben worden, daß Marx in seinen Bemerkungen über griechische Kunst weitgehend in den Fußstapfen seiner Vorgänger bleibt. So mancher Kritiker behauptete, daß die tieferen Gründe des Marxschen Philhellenismus in seiner unkritischen Aneignung der idealistischen Ästhetik zu suchen seien. Um derartige Meinungen zu widerlegen, genügt ein kurzer Blick auf seine weniger bekannten Äußerungen zur griechischen Gesellschaft. Denn Marx' berühmte-berüchtigter Kommentar über griechische Kunst, der sich in der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* findet, kann nicht isoliert von seinen anderen Schriften derselben Periode betrachtet werden. Wir meinen damit die Passagen in den *Grundrissen*, welche die ökonomischen und gesellschaftlichen Epochenformationen behandeln, da diese Abschnitte eine größere Klarheit in Hinblick auf die griechische Kunst als die fragmentarischen Aufzeichnungen der *Einleitung* haben. Doch selbst in der *Einleitung* betont Marx ausdrücklich, „daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind“ (13, 641). Es besteht kein Zweifel, so schreibt er, „daß das Leben der Menschen von jeher auf Produktion, d'une manière ou d'une autre *gesellschaftlicher* Produktion beruhte“, ¹ und daß daher sowohl Form als auch Inhalt der griechischen Kunst mit einem bestimmten ökonomischen Entwicklungsstadium zusammenhängen.

Als problematischer erweist sich die Marxsche Bejahung eines harmonisch-humanistischen Wesens der hellenischen Kultur. Diese Konzeption scheint er der Winckelmannschen Devise der edlen Einfalt und stillen Größe entnommen zu haben. Doch wie war es möglich, solch eine harmonisch-humanistische Kunst in einer Gesellschaft zu entwickeln, die auf dem offensichtlichen Klassenkonflikt zwischen Besitzenden und Sklaven beruhte? Marx erklärt, daß es gerade die durch diese Produktionsverhältnisse gesetzten Grenzen waren, die solch eine Kultur ermöglichten. Historisch betrachtet sei die grandiose Vorstellung einer harmonischen Kunst das Ergebnis einer ökonomischen Phase, die im Vergleich zum modernen kapitalistischen Produktionssystem noch reichlich unterentwickelt gewesen sei. Ferner spiegele eine solche Vorstellung die Vergänglichkeit eines ökonomischen Gleichgewichts im Rahmen einer Epoche wider, in welcher das Eigentum noch als im allgemeinen Interesse aller liegend begriffen wurde. Deshalb, meint Marx, „können hier große Entwicklungen stattfinden innerhalb eines bestimmten Kreises. Die Individuen können groß erscheinen.“² Weiterhin nimmt Marx an, daß sich lediglich aufgrund der begrenzten materiellen Entwicklung dieser alten Gesellschaft der Humanismus der attischen Zivilisation entfalten konnte. „So scheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer, als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. [...] Daher erscheint einerseits die kindliche alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form und gegebene Begrenzung gesucht wird.“³ Die kontroversen Äußerungen von Marx, die sich auf die Kindheit der menschlichen Zivilisation beziehen, stehen mit seinem Verständnis der modernen Rezeption der griechischen Kunst in enger Verbindung und sollten nicht von seinen allgemeinen ökonomischen Überlegungen getrennt betrachtet werden. So schreibt Marx in der *Einleitung*: „Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstruktur, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können“ (13, 642). Art und Inhalt der Stellungnahme von Marx zur philhellenischen Tradition fungieren somit als Beispiel seiner allgemeinen Einschätzung von Kultur an sich: Während seine Analyse der griechischen Kunst seine dialektisch-materialistische Methode belegt, wird seine Bewunderung der hellenischen Kunst einerseits von seinen ökonomischen Studien bestimmt und andererseits von der Erkenntnis geleitet, daß eine derartige Kultur – als Produkt vergangener Produktionsverhältnisse – letzten Endes „eine Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt“⁴ darstellte.

Daß die idealistische Auslegung der griechischen Kunst für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich an Bedeutung verlor, tritt wohl am schärfsten in Nietzsches Stellungnahme zum Griechentum zutage. Während Marx, genau wie seine aufgeklärten Vorgänger, die Grundtendenzen der griechischen Kunst in Schönheit, Humanismus und Harmonie zu sehen glaubte, lehnte Nietzsche diese Attribute der griechischen Zivilisation entschieden ab. Seine Haltung basiert jedoch nicht auf einer tieferen Einsicht in die objektiven Bedingungen, welche diese Kultur ermöglichten, sondern auf einer psychologischen, das heißt unmittelbaren und gefühlsmäßigen Erkenntnis. Er erklärt im Abschnitt „Was ich den Alten verdanke“ in der *Götzendämmerung*: „In den Griechen ‚schöne Seelen‘, ‚goldene Mitten‘ und andre Vollkommenheiten auszuwittern, etwa an ihnen die Ruhe in der Größe, die ideale Gesinnung, die hohe Einfalt bewundern – vor dieser ‚hohen Einfalt‘, einer *niaiserie allemande* zu guter Letzt, war ich durch den Psychologen behütet, den ich in mir trug“ (II, 1029). Daß sich Nietzsche hier über einige Klischees des 18. und 19. Jahrhunderts lustig macht und dabei sogar Goethe, den er sonst so bewundert, ein totales Mißverständnis der Antike vorwirft,⁵ überrascht kaum, wenn man seine Absicht bedenkt, mit dieser deutsch-idealistischen Tradition gründlich abzurechnen. Das Problem all dieser griechenfreundlichen Konzeptionen besteht nach Nietzsche darin, daß sie sich mit oberflächlichen Erklärungen zufriedengeben, die sie dann ihrerseits daran hindern, den „verborgenen unterirdischen Zugang“ (III, 464) zu den antiken Schätzen zu entdecken. Das authentische Wesen der griechischen Kunst entschleierte zu haben sei daher erst ihm, Nietzsche, vergönnt gewesen.

Doch wie nähert man sich eigentlich diesen letzten Geheimnissen der griechischen Zivilisation? Das kann man nur, indem man sich auf Nietzsches ethische Überlegungen stützt, die ihrerseits auf seiner berühmten Unterscheidung zwischen einer Herren- und einer Sklavenmoral beruhen. Für Nietzsche stellt die griechische Kultur eine Phase der Menschheitsgeschichte dar, in der zum letztenmal ein ungezügelter Egoismus herrschte. Diese Kultur, betont er, war noch frei von der christlichen Nächstenliebe, von den politischen Gleichheitsforderungen einer Demokratie oder eines Sozialismus, von den Postulaten einer allgemeinen Aufklärung. Daher verkörpert sich für Nietzsche das eigentliche Wesen des Griechentums im Begriff des Wettkampfes oder Agon – und nicht in dem der Harmonie. Instinkt und dionysische Ekstase hätten hier noch über Vernunft, der Wille zur Macht noch über den Gedanken einer partizipatorischen Demokratie triumphiert. Daher heißen die Merkmale, die Nietzsche an dieser Kultur am meisten bewundert, „Verhärtung, Vereinfachung, Verstärkung, Verböserung des Menschen“ (III, 647). Jeder Grieche wollte ein Tyrann sein, meint Nietzsche, und jeder war „mit seiner Tugend im *Wettstreit* mit der Tugend eines anderen oder aller anderen“ (I, 1033–34). Doch den eigentli-

chen Drehpunkt, das wirkliche Zentrum dieser unharmonischen, ungleichen und amoralischen antiken Gesellschaft sieht der frühe wie der späte Nietzsche im Instinkt des Dionysischen. „Es ist kein Zweifel, daß die Griechen die letzten Geheimnisse ‚vom Schicksal der Seele‘ und alles, was sie über die Erziehung und Läuterung, vor allem über die unverrückbare Rangordnung und Wert-Ungleichheit von Mensch zu Mensch wußten, sich aus ihrer dionysischen Erfahrung zu deuten suchten“ (III, 463–54). Es stand für Nietzsche unumstößlich fest, daß der Urquell der Größe griechischer Kunst im quasi-dämonischen Prinzip des Dionysischen bestand. Während in seinen Frühwerken das Apollinische dem Dionysischen noch eine gewisse Form verleiht, geht in seinen Spätwerken das Dionysische in einen unkontrollierbaren, ungezügelten, instinktiven Irrationalismus über. Mit Lukács begreifen wir daher Nietzsche als den letzten „Denker der deutschen bürgerlichen Entwicklung“, da in ihm „die Traditionen der klassischen Periode noch bis zu einem gewissen Grad lebendig wirksam gewesen sind“, und mit Lukács folgern wir, daß Nietzsche aufgrund seiner brutalen Umwertung der idealistischen Tradition gleichzeitig zum „Totengräber der klassischen Traditionen in Deutschland“ wurde.⁶

Marx und Nietzsche schließen ihre Bemerkungen zur attischen Kunst fast stets mit einem Vergleich dieser Kunst mit der des 19. Jahrhunderts in Deutschland oder Europa ab. Hierbei ziehen sie die griechische Kunst der zeitgenössischen vor. Art und Inhalt ihrer Beobachtungen reflektieren jedoch weniger eine bloße Bewunderung der großen Vergangenheit, sondern gehen unmittelbar auf das zentrale Problem der nachhegelianischen Ästhetik, nämlich die Möglichkeit künstlerischen Schaffens in der zeitgenössischen Gesellschaft, ein. Während sie einerseits darin übereinstimmen, daß die gegenwärtige Ära der Produktion großer Kunst feindlich gegenüberstehe, lehnen sie andererseits Hegels geläufiges Diktum vom „Ende der Kunst“ wie auch die idealistischen Theoreme, die zu diesem Schluß führten, energisch ab. Nach Hegel soll die Funktion der Kunst vor allem darin bestehen, „die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geistigkeit“⁷ darzustellen. Sobald die Kunst diese Funktion, die „ihrer höchsten Bestimmung“ gleichkommt, nicht mehr erfüllen kann, wird sie zu einem „Vergangenen“.⁸ Obwohl auch in der Moderne weiterhin Kunst produziert werde, sei es sinnlos, sich dabei auf ihre ehemalige Primärfunktion zu beschränken. „Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.“⁹ Diese idealistische Denkweise wird weder von Marx noch von Nietzsche akzeptiert. Ihre jeweilige Beurteilung der spezifischen Schwierigkeiten, denen sich Kunst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konfrontiert sieht, zeigt einerseits die Verschiedenheit ihrer Reaktion auf die idealistische Tradition und andererseits ihre unterschiedliche Methode, mit der europäischen Kulturkrise fertigzuwerden.

Daß die zeitgenössische Gesellschaft der Hervorbringung von Kunst gewisse Schwierigkeiten in den Weg legt, wird von Marx klar erkannt. Im Gegensatz zu Hegel macht er jedoch nicht den gegenwärtigen Entwicklungsgrad des Weltgeistes zum Angelpunkt seiner Analyse, sondern die materielle Grundlage der gesellschaftlichen Verhältnisse. Deshalb überrascht es kaum, daß sich seine vielleicht bekannteste Äußerung zu diesem Problem (die „kapitalistische Produktion ist gewissen geistigen Produktionszweigen, z. B. der Kunst und Poesie, feindlich“ [26. 1, 257]) in einer ökonomischen Studie findet, nämlich in den *Theorien über den Mehrwert*. Denn Marx sieht den entscheidenden Bestimmungsfaktor intellektueller Bemühungen in der Produktionsweise einer bestimmten Gesellschaft. Natürlich bedeutet das nicht, daß Kunst und Literatur im Kapitalismus ihrer Existenz beraubt werden, sondern vielmehr, daß ihr Verhältnis zur Totalität der gesellschaftlichen Produktion eine tiefgehende Wandlung durchmacht. Bereits im *Kommunistischen Manifest* streicht Marx die revolutionäre Aufgabe der Bourgeoisie in diesem Prozeß heraus: „Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheines entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt“ (4, 465). Das Janusgesicht der Bourgeoisie tritt hier ganz klar in Erscheinung. Einerseits wird die idealistische Überschätzung der gesellschaftlichen Stellung des Künstlers entlarvt, andererseits muß sich der Künstler Verhältnissen unterordnen, die im direkten Widerspruch zu seinen schöpferischen Anstrengungen stehen. Das Produkt seiner kreativen Tätigkeit wird vermarktet. Die Epoche, in welcher der Künstler als Schöpfer von schönen Gegenständen und neuen Ideen geehrt und gefeiert wurde, schien ein für allemal vorbei. Von Bedeutung ist für den Kapitalisten nur das Schaffen, das eine Vermehrung des Kapitals garantiert. „Ein Schriftsteller ist ein produktiver Arbeiter, nicht insofern er Ideen produziert, sondern insofern er den Buchhändler bereichert, der den Verlag seiner Schriften betreibt, oder insofern er der Lohnarbeiter eines Kapitalisten ist“ (26. 1, 128). Da Kunst und Literatur immer mehr den Gesetzmäßigkeiten des kapitalistischen Marktsystems unterworfen wurden, bestand die Schwierigkeit, mit welcher sich die Kunst der kapitalistischen Epoche konfrontiert sah, vor allem darin, daß der Künstler seine Tätigkeit nicht mehr als eine „Betätigung seiner Natur“ (26. 1, 377) empfand, wie das noch für Milton galt, als dieser sein *Paradise Lost* verfaßte.

Das allgemeine Verhältnis der Kunst zur materiellen Produktionsweise ist der Gegenstand einer weiteren Marxschen Beobachtung über das Wesen des künstlerischen Schaffens unter dem Kapitalismus. So fährt er nach dem berühmten Zitat aus den *Theorien über den Mehrwert* fort: „Man kommt sonst auf die Einbildung der Franzosen im 18. Jahrhundert, die Lessing so

schön persifliert hat. Weil wir in der Mechanik weiter sind als die Alten, warum sollen wir nicht auch ein Epos machen können? Und die Henriade für die Iliade!“ (26. 1, 257) Anhand dieser Äußerungen wird deutlich, daß Marx nicht nur die idealistische Vorstellung vom historischen Fortschritt der Kunst in Frage stellte, sondern sich auch gegen eine mechanistische Anwendung der materialistischen Methode wandte. Ein Fortschritt innerhalb der materiellen Produktion führt nicht unmittelbar zu einem Fortschritt auf anderen Gebieten menschlicher Tätigkeit. Das Gegenteil kann der Fall sein. Daß sich Marx dabei auf die bekannte Kontroverse des 18. Jahrhunderts zwischen den Alten und den Modernen bezog, unterstrich er in einem seiner oft mangelhaft ausgelegten Abschnitte aus der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, der sich mit dem „*unegalten Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion, z. B. zur künstlerischen*“ (13, 640) befaßt. Die betreffende Passage erklärt die Kunst nicht unabhängig von den allgemeinen Bestimmungsfaktoren der ökonomischen Basis. Sie setzt sich vielmehr mit der geschichtlichen Tatsache auseinander, daß kulturelle Höhepunkte selten mit der maximalen Entfaltung der materiellen Produktivität in einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsphase zusammenfallen. Das Problem besteht deshalb nicht darin, auf welche Weise gewisse Kunstformen historisch bestimmt werden, sondern warum die allgemeine Entwicklung der Kunst nicht mit der Entwicklung der materiellen Produktion übereinstimmt. Marx schreibt: „Die Schwierigkeit besteht nur in der allgemeinen Fassung dieser Widersprüche. Sobald sie spezifiziert werden, sind sie schon erklärt“ (13, 641). Somit definiert sich die Marxsche Diskussion des Verhältnisses der Kunst zur kapitalistischen Produktion als spezifisches Moment einer allgemeinen Betrachtung über historische Widersprüche.

Wenden wir uns nun Nietzsches Untersuchung der Kulturkrise seiner Zeit zu, die auf den ersten Blick gewisse oberflächliche Parallelen mit der von Marx aufweist. Nietzsche lehnt ebenfalls die idealistische Tradition und insbesondere Hegel ab, macht die zeitgenössische Gesellschaft für das Ausbleiben großer Kunst verantwortlich und bezieht auch einige wirtschaftliche Faktoren in seine Analyse ein. In einem Abschnitt aus *Menschliches, Allzumenschliches*, der die Überschrift „Die Kunst in der Zeit der Arbeit“ trägt, leitet Nietzsche den Zerfall großer Kunst, nachdem er Kunst als „höchste Aufgabe und eigentliche metaphysische Tätigkeit dieses Lebens“ (I, 20) definiert hat, aus dem Aufkommen der Arbeitsethik ab. In der zeitgenössischen Gesellschaft steht die Kunst nach Nietzsche nicht mehr im Mittelpunkt menschlichen Bestrebens, sondern erhält vielmehr die Funktion einer Freizeitbeschäftigung. Die Kunst hat, schreibt Nietzsche, „wenn sie ihre großen Zeit- und Kraft-Ansprüche an die Kunst-Empfangenden macht, das Gewissen der Arbeitsamen und Tüchtigen gegen sich, sie ist auf die Gewissenlosen und Lästigen angewiesen, welche aber, ihrer

Natur nach, gerade der *großen Kunst* nicht zugetan sind und ihre Ansprüche als Anmaßungen empfinden. Es dürfte deshalb mit ihr zu Ende sein, weil ihr die Luft und der freie Atem fehlt“ (I, 941). Wie Marx erkennt also Nietzsche, daß der Zerfall der großen Kunst mit gesellschaftlichen Entwicklungen zusammenhängt. Daher begreift er in dem oben erwähnten Abschnitt – wie auch in anderen Schriften – die Ursache des Zerfalls großer Kunst in jenen grundlegenden gesellschaftlichen Wandlungen, die das Verhältnis des Menschen zum Arbeitsprozeß verändert haben. Andererseits bezeugt selbst dieses Zitat Nietzsches Tendenz, gewisse gesellschaftliche Entwicklungen und Veränderungen auf biologische und psychologische Ursachen zurückzuführen. Denn der Untergang der großen Kunst wird von ihm nicht dadurch erklärt, daß er auf die objektiven Verhältnisse eingeht, die der Kunst feindlich gesinnte Menschen unterstützen, sondern indem er für diesen Zerfall das Bewußtsein jener Menschen verantwortlich macht, die künstlerisches Schaffen – „ihrer Natur nach“ – einfach nicht begreifen können. Daß Nietzsche hier in einen Idealismus zurückfällt, der dem Bewußtsein und nicht dem konkreten gesellschaftlichen Sein den Vorrang gibt, ist offensichtlich. Er betrachtet weder die gesellschaftlichen Verhältnisse noch die konkrete historische Rolle des Künstlers in Hinblick auf eine Produktionsweise, die kreative Bemühungen negiert, als Ursache der Schwierigkeiten, mit denen sich die Kunst auseinandersetzen muß, sondern er geht von der allgemeinen „geistigen“ Atmosphäre dieser Gesellschaft aus, die sich in der Kollektivpsychologie ihrer Mitglieder widerspiegelt. Angesichts dieser idealistischen Stellungnahme überrascht es nicht, daß Nietzsche den bürgerlichen Begriff des Produktiven und Unproduktiven einfach unkritisch übernimmt. Er schreibt unter dem Titel „Was ist vornehm“ im *Nachlaß aus den achtziger Jahren*: „Wir beschützen die Künstler und Dichter und wer irgendworin Meister ist: aber als Wesen, die höherer Art *sind* als diese, welche nur etwas *können*, als die bloß ‚produktiven Menschen‘, verwechseln wir uns nicht mit ihnen“ (III, 445). Dieses Zitat unterstreicht deutlich, daß Nietzsche die Künstler als über oder außerhalb der Produktionssphäre stehend betrachtet. Und er bejaht diese Trennung, wodurch er, wie Lukács meint, eine parasitäre Intelligenz zur Aufrechterhaltung großer Kunst benötigt.

Nietzsches Bemerkungen zum Untergang der großen Kunst erschöpfen sich selbstverständlich nicht in einer gewissen „ökonomischen Analyse“. Moralische, philosophische und kulturpsychologische Faktoren werden stets mit einbezogen. Den aktuellen Stand der Kunst bezeichnet er meist als dekadent oder romantisch – Eigenschaften, die die zeitgenössische Kunst mit Sklavenmoral, Christentum, Utilitarismus, Demokratie, Sozialismus und schließlich Anarchie gemeinsam habe. Der Zerfall der Kunst steht bei Nietzsche mit dem Aufkommen einer Ethik in Verbindung, die er als Sklavenmoral charakterisiert und zugleich heftig kritisiert. Mit dem

ihm eigenen typologischen Geschichtsdenken zeichnet Nietzsche alle Einflüsse nach, die – angefangen mit Sokrates und dem Christentum bis hin zu protestantischer Reformation, Aufklärung, Französischer Revolution, liberaler Demokratie und Sozialismus – nach seiner Meinung die Geburtsstätten großer Kunst verpestet hätten. Jede politische oder religiöse Strömung, die Gleichheit oder Vernunft propagiert, versteht Nietzsche als ein Produkt des christlichen *Ressentiments*, das in Widerspruch zu allem stehe, was er als große Kunst bezeichnet. Wie Marx erklärt er, daß die Kunst durch die Jahrhunderte hindurch keine wesentlichen Fortschritte erzielt habe. Doch da Nietzsches historische Perspektiven von seinen Werten und Idealen abhängen, welche die materielle Grundlage der Gesellschaft vollkommen negieren, stehen die Perioden einer wirklich blühenden Kunst bei ihm weder in einem ungleichen noch überhaupt in einem Verhältnis zum historischen Fortschritt. Große Kunstperioden wie die Renaissance oder die französische Kultur des 17. Jahrhunderts sieht Nietzsche als lediglich sporadische und vereinzelte Momente der menschlichen Geschichte. Doch auch anderen Epochen, in denen Geistlosigkeit und dekadente Moral vorherrschten, wird durchaus die Fähigkeit zugebilligt, große Geister wie Goethe hervorzubringen, die hoch über ihrem mittelmäßigen Jahrhundert gethront hätten. Da ihm gerade das 19. Jahrhundert als Ausgeburt alles Dekadenten, Geistlosen und Moralischen erscheint, erwartet Nietzsche von den zeitgenössischen Künstlern, die nicht mehr in der Lage sind, „die Zeit eines großen inneren Verfalls und Auseinanderfalles“ (III, 433) zu überwinden, kaum noch, daß sie sich über das Mittelmäßige erheben werden. Sie lernen einfach nicht mehr, „ihren ‚inneren Tyrannen‘ großziehen, ihren Willen“ (III, 472), wie er schreibt. Und solange sich dieses entartete moralische Klima nicht ändert, bleibt den Menschen – nach Nietzsches Meinung – nichts anderes übrig, als auf die große Ausnahme zu warten, die jedoch wie Zarathustra von der spießbürgerlichen Gesellschaft sicher nicht beachtet oder mißverstanden werde.

Die zeitgenössische Kulturkrise verstehen sowohl Marx als auch Nietzsche als Symptom einer Epoche, die durch die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsordnung verunsichert wurde. Doch während Marx die Vermarktung der Kunst sowie das Versiegen der menschlichen Schöpferkraft als notwendige Erscheinungen in einer Gesellschaft erkennt, die der kapitalistischen Produktionsweise und ihren Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, betrachtet Nietzsche dieses Problem lediglich als ein unheilvolles Merkmal des „modernen“ Zeitalters. Es ist daher kein Zufall, daß Marx und Nietzsche aufgrund ihrer gegensätzlichen Orientierung die zeitgenössische Kunst sowie bestimmte künstlerische Bewegungen höchst unterschiedlich beurteilen. Während Marx in seinen Untersuchungen zu Kunst und Literatur die Relevanz derselben für seine weiteren Studien und für den praktischen Kampf zur Überwindung des Kapitalismus nie aus den Augen ver-

liert, bewertet Nietzsche literarische Schulen, zeitgenössische Schriftsteller und Musiker stets von seinem elitären Standpunkt aus und macht sie im wesentlichen zum Gegenstand einer psychologischen Kritik.

Offensichtlich war Marx zeit seines Lebens zu sehr mit ökonomischen, politischen und philosophischen Studien beschäftigt, um genauer auf avantgardistische Bewegungen oder zeitgenössische literarische Tendenzen eingehen zu können. Im Gegensatz zu Nietzsche finden sich bei ihm praktisch kaum Bemerkungen zum *L'art-pour-l'art*-Ästhetizismus, zum Symbolismus oder Naturalismus. Franz Mehring erwähnt einmal, daß Marx seine Freizeit am liebsten mit den Klassikern der Weltliteratur verbracht habe: mit Shakespeare, Äschylus, Dante und Cervantes, aber auch mit Goethe und Lessing.¹⁰ Befaßt sich Marx in seinen Schriften und Briefen mit modernen Künstlern, so bringt er ihre Arbeiten meist in einen kritischen Zusammenhang mit seinen eigenen Theorien.¹¹ Aufgrund seines vehementen polemischen Stils ist oft übersehen worden, daß einige dieser Streitschriften ihrem Inhalt nach durchaus als erste Versuche marxistischer Literaturkritik gelten können. So schreibt Marx einmal höchst einsichtig in einem Brief an M. M. Kowalewski: „Darüber hinaus muß der Schriftsteller unterscheiden, was ein beliebiger Autor in der Tat aussagt, von dem, was er auszusagen glaubt“ (34, 506). Schon in der *Deutschen Ideologie* beginnt Marx unter Verwendung seiner neuen Geschichtskonzeption solche Schriftsteller bloßzustellen, die trotz antikapitalistischer Ansätze keine wirkliche Erkenntnis der der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten besaßen. Indem er strikt materialistisch vorging, versuchte Marx anzudeuten, inwiefern die aufgeworfenen Fragen den Klassenstandpunkt der Autoren zu einem gewissen Zeitpunkt des historischen Prozesses widerspiegeln. So erklärte er etwa, warum die literarischen Bemühungen eines „wahren Sozialisten“ wie Karl Grün an dem Versuch, die wirklichen sozialen und ökonomischen Probleme seiner Zeit zu erfassen, scheitern mußten. Diese sogenannten „wahren Sozialisten“ standen als junge deutsche Literaten stark unter dem Einfluß der französischen Sozialisten und der kommunistischen Literatur. Da jedoch diese Schriftsteller in einem Land lebten, dessen soziale Bedingungen sich im Verhältnis zu Frankreich noch in einem unterentwickelten Stadium befanden, konnten sie nicht klar genug erkennen, daß sie – dem französischen Vorbild folgend – einen bürgerlichen Liberalismus bekämpften, der sich im gegenwärtigen Deutschland aufgrund der spezifisch deutschen Verhältnisse überhaupt noch nicht verwirklicht hatte. Bei Grün und seiner Partei verwandelten sich daher die antiliberalen Argumente, die innerhalb des sozio-ökonomischen und politischen Kontextes des Nachbarlandes durchaus einen Sinn hatten, in leere philosophische Abstraktionen. Daß sich ein bürgerlich-kapitalistisches System in Deutschland erst noch entwickeln mußte, um die notwen-

digen Grundlagen für eine künftige sozialistische Revolution zu liefern, war diesen Autoren nie recht aufgefallen.¹²

Doch so geradewegs lehnte Marx die Literatur seiner Zeit nicht immer ab. Er sah ein, daß manche der zeitgenössischen Werke wertvolle Einblicke sowohl in die Mechanismen des Klassenkampfes als auch in die sozio-ökonomischen Verhältnisse einzelner Individuen oder Gruppen gewährten. Die Schriftsteller, die er in diesem Zusammenhang am meisten lobte, gehörten weitgehend der realistischen Schule an. So preist etwa Marx im dritten Band des *Kapitals* Balzac aufgrund seiner „tiefen Auffassung der realen Verhältnisse“ (25, 49). Die englischen Realisten, also Autoren wie Dickens, Thackeray, Charlotte Brontë und Elisabeth Gaskell, wurden von ihm ebenfalls bewundert, da sie in ihren Schilderungen ein breites Spektrum der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft in England lieferten. In ihren Beschreibungen „jeder Schicht der Bourgeoisie [. . .] vom ‚allervornehmsten‘ Rentier und Inhaber von Staatspapieren [. . .] bis zum kleinen Ladenbesitzer und Advokatengehilfen“ haben sie mehr „soziale Wahrheiten vermittelt“, schreibt Marx, „als alle Berufspolitiker, Publizisten und Moralisten“ zusammen (10, 648).

Die oben angeführten Überlegungen beweisen, daß Marx' Neigung zu und Ruf nach einer realistischen Kunst die Grundrichtung seiner Kunstanschauung entscheidend geprägt hat. Bestätigt wird diese Beobachtung selbst durch solche Schriften, die bereits vor 1848 entstanden sind. So lehnten Marx und Engels bereits in dieser Frühphase Eugène Sues *Mysterien von Paris* unmißverständlich ab. In diesem Roman stellt Sue, der gern Szenen der Pariser Unterwelt schildert, einerseits die kümmerliche Existenz der unteren Schichten und andererseits das bequeme Dasein der besitzenden Klasse dar. Vor allem in der *Heiligen Familie* kritisierten Marx und Engels Sues Tendenz, seine Charaktere in Gute und Schlechte statt in Arme und Reiche einzuteilen. Dadurch schaffe Sue eine Gesellschaft, so fahren sie fort, in der soziale Veränderungen weitgehend vom Handeln eines Einzelnen abhängig sind, wie das an der Figur jenes freundlichen Aristokraten dargestellt werde, der durch die von ihm initiierten Sozialreformen eine vorübergehende Klassenharmonie erzielt. Marx und Engels betonten, daß Sue eine verzerrte Darstellung der Hauptströmungen der französischen Gesellschaft liefere, da er sich nicht mit den auf zunehmender Ausbeutung basierenden Verhältnissen befasse, die die Arbeitgeber mit den Arbeitnehmern verbinden. Außerdem verurteilten sie Sues detailliert beschriebene Reformen als utopistisch. Einerseits schlossen diese Reformen nicht die Besitzenteignung der Reichen ein, andererseits sei es finanziell überhaupt nicht möglich, sie zu verwirklichen und aufrechtzuerhalten. Marx und Engels schlossen ihre Kritik damit ab, daß sie das Buch als verderblich bezeichneten, da es den Leser irreführe. Wirklich gesellschaftskritisch eingestellten Schriftstellern empfahlen sie, einen größeren Realismus anzustreben.¹³

Daß der realistische Roman, der die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge zu schildern sucht, nicht die einzige zeitgenössische Literaturform war, die dem Proletariat in Zeiten eines unmittelbar politischen und sozialen Aufruhrs dienen konnte, erkannte natürlich auch Marx. Obwohl er nie eine Theorie dessen entwickelt hat, was man heutzutage als Tendenzkunst bezeichnen würde (Engels ging an diese Aufgabe erst nach dem Tode des Freundes heran), achtete Marx am meisten jene Kunst, die sich für den proletarischen Klassenkampf aussprach. So schreibt er bereits im Jahre 1844, daß das *Weberlied*, das zur Zeit des Weberaufstandes in Schlesien weitverbreitet war, eine nicht unbedeutende Rolle in der Mobilmachung wie in der Verstärkung des Widerstandswillens des leidenden Volkes gespielt habe.¹⁴ Während Marx die *Neue Rheinische Zeitung* herausgab, zog er auch Ferdinand Freiligrath und Georg Weerth zur Mitarbeit heran. Als Mitglieder des kurzlebigen Kommunistischen Bundes gehörten diese beiden zu den ersten deutschen Dichtern, die sich in ihrer Lyrik unmittelbar an die revolutionäre Arbeiterklasse wandten.¹⁵ Ferner unterstützte Marx die Bemühungen von Schriftstellern wie Georg Herwegh und Heinrich Heine, sofern diese versuchten, ihre Arbeit mit progressiven politischen Entwicklungen in Zusammenhang zu bringen.¹⁶ Besonders in der *Neuen Rheinischen Zeitung* veröffentlichte Marx eine Reihe von Heine-Gedichten, die er manchmal zur Akzentuierung des jeweiligen Leitartikelthemas benutzte.¹⁷

Marx' herausgeberischer Tätigkeit wurde durch das Scheitern der Acht- und vierziger Revolution ein jähes Ende bereitet. In den folgenden Jahren, nachdem seine bisherigen Mitarbeiter entweder gestorben oder zu Renegaten geworden waren, befaßte sich Marx weniger mit Tendenzkunst. Trotz allem blieb er natürlich weiter ein sozialistischer Theoretiker und Revolutionär. Er begriff sehr wohl, daß nicht nur eine gefühlsmäßig engagierte Literatur dem Interesse des proletarischen Klassenkampfes dienen kann, sondern auch eine Literatur, die auf objektive Darstellung der Zusammenhänge in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie der Erkennbarkeit der letzteren pocht. So nahm er etwa einige Verse des Arbeiterdichters Pierre Dupont in sein *Kapital* auf,¹⁸ die auf höchst engagierte Weise auf die Wohnungsmisere der Arbeiterklasse hinweisen. Ob Marx der vernunftbetonten oder der gefühlbetonten Literatur die führende Rolle im Klassenkampf zugesprochen hat, läßt sich nicht eindeutig entscheiden, da wir von ihm nur wenige Kommentare zur zeitgenössischen Literatur besitzen. Daß er jedoch beide Formen im historischen Umwälzungsprozeß für wichtig hielt, steht wohl eindeutig fest. Die objektive Beschreibung der tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb des kapitalistischen Systems kann nach seiner Meinung zu einer Bewußtseinsveränderung der Arbeiterklasse beitragen, die das Bedürfnis nach politischen Aktionen und Veränderungen verstärkt. Doch zu solchen Aktionen könne auch eine gefühlbetonte Darstellung der

Wirklichkeit anleiten. Warum Marx Realismus und Tendenzkunst anderen künstlerischen Formen vorzieht, braucht hier nicht erörtert zu werden. Inhalt und Art seines Lebenswerks sprechen in diesem Punkt für sich. Die beiden von ihm bevorzugten literarischen Formen scheinen Theorie und Praxis miteinander zu verbinden. Sie stellen eine Kraft dar, welche die Mittellosen zu revolutionären Veränderungen anspornt.

„Kunst als Stimulans zur Aktion“ scheint schlagwortartig auch der Inhalt von Nietzsches Ästhetik zu sein. Doch Kunst, die Nietzsche als eine sich ständig erneuernde schöpferische Tätigkeit sieht, schließt bei ihm die Massen des Volkes prinzipiell aus. Im Gegensatz zu Marx, der das Kunstwerk auf seine objektive Bedeutung hin untersucht, wird bei Nietzsche die Psychologie des Künstlers zum Zentralpunkt seiner Analyse. Nietzsches Grundsatz, daß das Sein und die Welt nur als ästhetische Phänomene gerechtfertigt seien,¹⁹ bestimmt auch seine ästhetische Orientierung und Literaturkritik. Hochwertig ist für Nietzsche nur jene Kunst, die das Gefühl eines absoluten Höhepunkts menschlicher Schöpferkraft vermittelt. Das Leben selbst hat für ihn keine Bedeutung. Was zählt, schreibt Nietzsche, sind nur die „höchsten Exemplare“ der Menschheit (I, 270) wie etwa Leonardo da Vinci oder Goethe, also Schöpfer, wie man sie höchstens einmal in einem Jahrhundert finde. Solche Künstler, meint Nietzsche, besäßen die seltene Fähigkeit, trotz aller persönlichen Misere die Totalität der menschlichen Existenz zu umgreifen. Wirkliche Kultur existiert also für ihn nur dann, wenn es einer Minderheit „vornehmer Individuen“ wie etwa den vorsokratischen Griechen gelingt, eine ganze Gesellschaft von ihrem lebensbejahenden Ethos zu überzeugen und somit eine „Einheit des künstlerischen Stiles“ (I, 140) zu realisieren. Infolge dieser Vorstellung „edler Menschen“ geht Nietzsche mit den Künstlern seiner eigenen Epoche hart ins Gericht. Die moderne europäische Kultur begnügt sich nach seiner Meinung mit der Mittelmäßigkeit, anstatt jene Bedingungen zu schaffen, die eine aristokratische, kulturschaffende Minderheit ermöglicht. Überall verbreite sich ein plebejischer Geschmack und tyrannisiere sämtliche Gebiete menschlicher Tätigkeit. Die Herabwürdigung der Kunst legt also Nietzsche vor allem dem Verzicht auf elitäre Bildungsideale und der anwachsenden Spießerkhaftigkeit im Zeitalter der Massenkulturen zur Last.²⁰ Ende der siebziger Jahre beginnt er, diese Erscheinung auch physiologisch und psychologisch zu erklären.²¹ Die Nivellierungstendenz der modernen Kultur, die Verbreitung gewisser Erlösungslehren, die Ausdehnung der Bildung auf die Massen sieht Nietzsche jetzt als Symptome einer Gesellschaft, die zusehends die physische und seelische Fähigkeit verliert, das Leben als etwas im Prinzip Amoralisches zu akzeptieren. Da selbst die Künstler dieser „Verarmung des Lebens“ zum Opfer fielen, bezeichnet er sie als dekadent, geistig und biologisch erschöpft; sie seien nicht mehr in der Lage, der Kultur eine neue Richtung zu weisen oder dem vulgären Modernismus

auf vornehme Weise entgegenzutreten. Daher versuche der zeitgenössische Künstler, einen „falschen Frieden“, einen „feigen Kompromiß“ mit der Gesellschaft zu schließen (vgl. I, 564–65; I, 798–99; II, 241–43).

Den Großteil der zeitgenössischen Avantgardenkünstler empfand daher Nietzsche als medioker. So lehnte er die Vertreter der *L'art-pour-l'art*-Bewegung ab, weil ihrer Theorie das Axiom einer Zwecklosigkeit der Kunst zugrunde liege. Diese Künstler bewiesen dadurch ihre Unfähigkeit, Kunst als „große Ermöglicherin des Lebens“, als „große Verführerin zum Leben“, als großes „Stimulans des Lebens“ (III, 692) zu begreifen. Daß Nietzsche gelegentlich eine „nur für Künstler gültige Kunst“ fordert, scheint einer solchen These zu widersprechen. Doch in dieser Forderung kommt lediglich seine tiefe Abneigung gegen jede moralisierende oder didaktische Kunst zum Ausdruck.²² Auch die Naturalisten lehnt Nietzsche ab, da ihr Verständnis der Natur auf einer ungenauen und unkünstlerischen Methode basiere und sie obendrein einen Fatalismus zur Schau stellten, der stets zum Häßlichen neige.²³ Noch verhaßter als *L'art-pour-l'art* und Naturalismus war Nietzsche jedoch die Romantik, da er gerade in dieser Strömung immer wieder Dekadenz und menschliche Schwäche entdeckte, die sich freilich oft auf höchst widersprüchliche Weise äußerten. So betonte er in der *Fröhlichen Wissenschaft*, daß die romantische Sehnsucht nach Befreiung vom Leiden sich einerseits in dem Bedürfnis nach „Ruhe, Stille, glattem Meer, Erlösung von sich selbst durch die Kunst und Erkenntnis“ äußere, andererseits aber zu einem Verlangen nach „Rausch, Kampf, Betäubung, Wahnsinn“ (II, 244) führe. Diese beiden Tendenzen sah Nietzsche vor allem in Richard Wagner vereint, den er darum als die Quintessenz des romantischen Künstlers hinstellte.

In den frühen siebziger Jahren hoffte Nietzsche noch, daß die Wagner'sche Musik, die das ersehnte Dionysische zu enthalten schien, die deutsche Kultur durch die Entfesselung eines tief in der Seele der kulturellen Elite ruhenden Mythos von Grund auf erneuern würde. Doch Wagner verriet nach Nietzsche seine Sendung, als er sich mit dem neuen deutschen Reich versöhnte, der Verwandlung seines grandiosen Bayreuther Projekts in ein Volksfest gleichgültig zusah und in seiner letzten Oper, dem *Parsifal*, sich auf christliche Themen wie Reinheit und Erlösung einließ.²⁴ Wagner wurde so für Nietzsche zum Symbol des modernen Künstlers schlechthin, der alle Stärken und Schwächen der zeitgenössischen Avantgarde aufwies. Obwohl imstande, auf „bewundernswerte und liebenswürdige Weise“ ein Detail zu unterstreichen oder eine Atmosphäre zu schaffen, sei Wagner dennoch unfähig, seiner Arbeit einen einheitlichen Stil zu geben. Deshalb verlasse er sich auf theatralische Effekte, um das Publikum in einer verzauberten und überreizten Stimmung zu halten.²⁵

Nietzsches Kritik an Wagner stellt zugleich eine allgemeine Kritik des modernen Künstlers dar, der eine „überreizte Sensibilität“ besitze, nach

„immer schärferen Würzen verlange“ und eine „Instabilität“ aufweise, „die er zu Prinzipien verkleide“ (II, 913). Diese Kritik versucht die paradox erscheinende Tatsache zu erklären, daß sich dekadente Künstler oft mit höchst verschiedenen intellektuellen, sozialen und politischen Strömungen ihrer Zeit identifizierten. Das dem späten Wagner eigene Bedürfnis nach Ruhe und Erlösung sowie der dem frühen Wagner eigene Impuls zur Zerstörung bewiesen lediglich den psychologischen und physischen Schwachzustand des modernen Künstlers. Die Unfähigkeit, das unumgängliche Schicksal zu akzeptieren und zu wollen, zwingt den Dekadenten, sich ständig neue Werte zu schaffen, die an den „fürchterlichsten und fragwürdigsten“ Wahrheiten der menschlichen Existenz vorübergehen. Daher findet es Nietzsche nicht ungewöhnlich, daß moderne Künstler oft Anhänger von Doktrinen werden, die sich wie Sozialismus, Christentum, Naturalismus und Ästhetizismus grundsätzlich voneinander unterscheiden.²⁶

Allerdings handelt es sich hauptsächlich um formale Kriterien, die Nietzsches Schlußfolgerungen bezüglich der lebensbejahenden und lebensverneinenden Natur des Künstlers bestimmen. Den rigorosen Stil, die geschickte Anwendung von Witz oder Ironie, den Besitz einer psychologischen Sensibilität und Neugierde erklärt Nietzsche zu Attributen jenes Künstlers, der über ein gehöriges Maß innerer Stärke verfüge.²⁷ Dem Inhalt eines Werkes komme lediglich sekundäre Bedeutung zu. Solange das künstlerische Endprodukt Lebenslust ausstrahle, sei jeder Inhalt erlaubt. Wie Nietzsche in Hinblick auf Ralph Waldo Emerson schreibt, ist der Gegenstand, den ein Künstler abhandelt, vollkommen unwichtig, solange „sein Geist immer Gründe findet, zufrieden und selbst dankbar zu sein“ (II, 998). Es überrascht daher kaum, daß Nietzsche eine Reihe von Dichtern wie Heine, Stifter, Keller oder Mark Twain bewundert, die an sich wenig miteinander gemeinsam haben.²⁸ Da Nietzsches Bewertung der zeitgenössischen Literatur auf vom Inhalt unabhängigen Kriterien beruht, scheinen seine ästhetischen Überlegungen gelegentlich mit denen von Marx übereinzustimmen. Beide liebten Heine und Balzac, beide kritisierten Wagner und Chateaubriand.²⁹

Doch daß eine solche Gemeinsamkeit kaum zur Grundlage eines Dialoges zwischen Marx und Nietzsche gereicht hätte, steht wohl außer Zweifel. Eine zu tiefe Kluft trennt nun einmal die ideologische Perspektive der beiden Denker. Wie tief diese Kluft ist, tritt wohl am deutlichsten in Hinblick auf ihre Vorstellungen von einer künftigen Kunst und künstlerischen Tätigkeit zutage. Marx, dessen Analyse der zeitgenössischen Kulturkrise sich auf die verderbliche Wirkung des Kapitalismus konzentriert, faßt dabei stets eine Gesellschaft ins Auge, in der eine erfolgreiche proletarische Revolution die den schöpferischen Willen hemmenden Kräfte überwunden hat. Nachdem die bürgerliche Kontrolle über den „materiellen Produktionsprozeß“³⁰ beseitigt sei, würden die Vermarktung des Kunstwerks, die

Beschränkung der künstlerischen Produktion auf eine kleine Gruppe marktorientierter literarischer Lohnarbeiter sowie die mangelhafte ästhetische Bildung großer Teile der arbeitenden Bevölkerung keine unlösbaren Probleme mehr darstellen. Es ist bekannt, daß Marx diese zukünftige Gesellschaft nur angedeutet hat. Nichtsdestoweniger betont er immer wieder, daß sich nach der Aufhebung des Privateigentums eine bis dahin ungeahnte menschliche Kreativität entwickeln werde. Mit dem Ende der Arbeitsteilung und der Verkürzung des Arbeitstages würde allen Menschen die Möglichkeit geboten, sich zum erstenmal in der menschlichen Geschichte auch den Künsten und Wissenschaften zu widmen.³¹ Daraus werde eine allseitige „Entwicklung der Individuen“ (19, 20–21) resultieren, die, wie Marx betont, sich nicht mehr an „einem vorhergegebenen Maßstab zu messen“ brauche, da die Entwicklung selbst „zum Selbstzweck“ geworden sei.³² Allen Menschen stände dann die Möglichkeit offen, ihre künstlerischen Fähigkeiten optimal zu entwickeln. Da sich jedoch diese Entwicklung außerhalb der einschränkenden Strukturen der Arbeitsteilung vollziehen werde, würde der Beruf des Nur-Künstlers allmählich verschwinden. Marx bemerkt dazu schon in der *Deutschen Ideologie*: „In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter Anderem auch malen“ (3, 379).

Daß Marx' optimistische Sicht der zukünftigen Kunst von der Nietzsches deutlich absticht, ist offensichtlich. Obwohl Nietzsches Konzepte – im Gegensatz zu den Marxschen – höchst schillernd sind, kann man trotzdem auf drei Bereiche hinweisen, in welchen er über die Kunst der Zukunft spekuliert. Alle drei stehen in engem Zusammenhang mit der zum erstenmal in der *Fröhlichen Wissenschaft* formulierten Überzeugung, daß der um sich greifende Nihilismus alle christlichen Werte der europäischen Kultur allmählich ausrotte.³³ Nietzsche befürchtet, daß in dieses Vakuum ein Menschentypus einströmen werde, der lediglich eine neue Variante der älteren Sklavenmoral, also Sozialismus, Anarchie oder Nationalismus darstelle. Falls diese neue Sklavenmoral, diese Moral des Ressentiments, die absolute Vorherrschaft über die Gesellschaft erringen würde, sieht Nietzsche die Entwicklung eines absolut sterilen kulturellen Klimas voraus, in dem alles Höherwertige und damit auch die hochwertige Kunst allmählich aussterbe.³⁴

Andererseits hofft Nietzsche, daß in dieser geistigen Leere Europas ein starker, lebensbejahender Menschentypus mit einer bis dahin unbekannten schöpferischen Fruchtbarkeit entstehen werde. Um diesem Übermenschen der Zukunft den Weg zu weisen, sind „Vorbereiter“ notwendig. Darunter fallen Künstler wie Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Balzac, Delacroix, ja sogar Wagner, die Nietzsche als „eine verwegen-wagende, prachtvoll-gewaltsame, hochfliegende und emporreißende Art höherer Menschen“ beschreibt, welche „den Begriff ‚höherer Mensch‘ erst zu lehren“ (II,

724–26) hätten. Jedoch sah Nietzsche auch eine negative Tendenz in diesen Individuen, insofern sie immer wieder eine Neigung zur Dekadenz aufkommen ließen, da sie sich nie vollkommen dem lebensverneinenden christlichen Ethos entziehen könnten. Diese Tendenz schlage sich selbst in ihren ansonsten beispielhaften künstlerischen Produkten nieder. Nietzsche schreibt: „Als Menschen Tantalusse des Willens, heraufgekommene Plebejer, welche sich im Leben und Schaffen eines vornehmen Tempos, eines *lento* unfähig wußten, [...] zügellose Arbeiter, beinahe Selbst-Zerstörer durch Arbeit; Antinomisten und Aufrührer in den Sitten, Ehrgeizige und Unersättliche ohne Gleichgewicht und Genuß; allesamt zuletzt an dem christlichen Kreuze zerbrechend und niedersinkend“ (II, 725).

Nietzsches Übermensch stellt somit die Überwindung der dekadenten und nihilistischen Phase dar. Allen christlichen Ängsten und Zweifeln abhold, betrachte er sich selbst als die alleinige Quelle seiner eigenen Werte in einem Leben, das an sich bedeutungslos sei. Deshalb widme er seine gesamte Energie jener monumentalen Kreativität, die alle Bereiche menschlicher Tätigkeit umschließt. Er selbst, wie es heißt, erköre sich zur höchsten dionysischen Schaustellung des Willens zur Macht. Daß selbst der zukünftige dionysische Mensch der tragischen Selbsterkenntnis – wie alle großen Künstler der Vergangenheit und auch Zarathustra – ein einsames Leben fristen werde, hielt Nietzsche für unumgänglich.³⁵ Gelegentlich träumte er von einer zukünftigen Kultur von Übermenschen, in welcher eine dauerhafte Herrenrasse den herkömmlichen Begriff von Politik mit dem der Kunst zum Zwecke einer eigenen egoistischen Selbstbejahung verschmelzen werde. Er sah darin „eine neue, ungeheure, auf der härtesten Selbst-Gesetzgebung aufgebaute Aristokratie, in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen Dauer über Jahrhunderte gegeben wird: – eine höhere Art Menschen, die sich, dank ihrem Übergewicht von Wollen, Wissen, Reichtum und 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“ (III, 504–05).

Die Gefahren, die eine derartig größenwahnsinnige Vision einer kulturellen Renaissance in sich birgt, können nicht nachdrücklich genug betont werden. Obwohl Nietzsche im allgemeinen Massenbewegungen grundsätzlich feindlich gegenüberstand, lieferte gerade er einige der entscheidendsten Stichworte für jenen herkulischen faschistischen Ehrgeiz, der Europa im „Zeitalter der großen Politik“ fast vollkommen zugrunde richtete.

Anmerkungen

- 1 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin, 1974), S. 388.
- 2 Ebd., S. 386.
- 3 Ebd., S. 387–88.
- 4 Ebd., S. 388.
- 5 Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden* (München, 1966), II, 1031.
- 6 Georg Lukács, *Probleme der Ästhetik* (Neuwied und Berlin, 1969), 10, 388.
- 7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: *Theorie Werkausgabe* (Frankfurt, 1970), 13, 103.
- 8 Ebd., S. 25.
- 9 Ebd., S. 142.
- 10 Franz Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* (Berlin, 1964), S. 502.
- 11 Das heißt natürlich nicht, daß Marx die Literatur des 19. Jahrhunderts stets vollkommen negativ beurteilte. Mehring erwähnt, daß ihm Balzacs *Comédie Humaine*, Dumas' *Der Graf von Monte Cristo* und auch die Romane von Sir Walter Scott sehr gut gefallen hätten. Sein bevorzugter Schriftsteller scheint jedoch der Franzose Diderot gewesen zu sein, dessen *Neveu de Rameau* er als „einzigartiges Meisterstück“ bezeichnete. Vgl. Mehring, S. 503 und David McClellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (London und Basingstoke, 1973), S. 457; ferner Michail Lifschitz, *Karl Marx und die Ästhetik* (Dresden, 1973), S. 158.
- 12 Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*. In: *MEW*, 3, 442–443; dies., *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: *MEW*, 4, 485–88.
- 13 Vgl. *Karl Marx und Friedrich Engels über Kunst und Literatur*. Hrsg. von Manfred Kliem (Berlin, 1967), 2, 518–19, Anmerkung des Hrsg. Nr. 34; dazu auch Lifschitz, S. 98.
- 14 Karl Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“*. In: *MEW*, 1, 404.
- 15 Vgl. Mehring, S. 159, 179, 181, 602 und McClellan, S. 198, 209; ferner *Lexikon sozialistischer deutscher Literatur. Von den Anfängen bis 1945. Monographisch-biographische Darstellungen* (s Gravenhage, 1973), insbesondere die Abschnitte über die *Neue Rheinische Zeitung*, S. 377–80 und über Ferdinand Freiligrath, S. 174–75.
- 16 Lifschitz, S. 159–60.
- 17 Vgl. die folgenden Artikel aus der *Neuen Rheinischen Zeitung*: „Programme der radikal-demokratischen Partei und der Linken zu Frankfurt“ (6. Juni 1848) in *MEW*, 5, 41; „Der Bürgergesetzentwurf“ (21. Juli 1848) in *MEW*, 5, 248–49; „Der Gesetzentwurf über die Aufhebung der Feudallasten“ (29. Juli 1848) in *MEW*, 5, 278; „Bekenntnisse einer schönen Seele“ (16. November 1848) in *MEW*, 6, 27; „Die Berliner ‚National-Zeitung‘ und die Urwähler“ (25. Januar 1849) in *MEW*, 6, 200–01; „Die Taten des Hauses Hohenzollern“ (9. Mai 1849) in *MEW*, 6, 498–99.
- 18 Das Gedicht „Ouvriers“ beginnt:
 Schlecht gekleidet, in Löchern wohnend,
 unter den Dächern, im Schutt,
 leben wir mit Eulen und Dieben,
 Freunde des Dunkels.

- 19 Vgl. Nietzsche I, 40 u. 14.
- 20 Ebd., I, 287 u. 363.
- 21 Diese Veränderung von Nietzsches Perspektive macht sich teilweise bereits zu Beginn des ersten Teiles von *Menschliches, Allzumenschliches* bemerkbar. Er schreibt: „Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben“; vgl. I, 447.
- 22 Nietzsche II, 1060–61.
- 23 Vgl. ebenfalls Nietzsche, *Werke*, Großoktavausgabe (Leipzig, 1911), 16, 236–38. Nietzsche verhält sich jedoch dem Naturalismus wie der *L'art-pour-l'art*-Bewegung gegenüber zweideutig. So schreibt er unter anderem, daß die Auseinandersetzung der Naturalisten mit dem Häßlichen nicht schlechthin einer Verneinung der bejahenden Funktion der Kunst gleichkäme, da dieser Auseinandersetzung eine „Freude am Häßlichen“ zugrunde läge; vgl. 16, 246–47 u. 2, 991. In bezug auf Zola nennt er diese Freude am Häßlichen die „Freude zu stinken“.
- 24 Walter Kaufmann, *Nietzsche · Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, 1968), S. 30–40; Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York, 1965), S. 61–63.
- 25 Nietzsche II, 912–13 u. 916–18.
- 26 Vgl. Großoktavausgabe 16, 248–49.
- 27 Gewöhnlich betrachtet Nietzsche die Franzosen als dasjenige Volk, das die hochwertigste geistige Tradition und Kultur Europas aufzuweisen habe; vgl. II, 721 u. 723. Natürlich beklagte er sich, daß die französische Kunst teilweise den disziplinierten Stil ihrer klassischen Dramatiker und auch Voltaires verliere. Trotzdem könne sie weiterhin geschätzt werden, da sie die hochgeistige Musik eines Offenbach, den scharfen Witz und die tiefgehende psychologische Einsicht eines Balzac, Stendhal, Anatole France und vieler anderer ihr eigen nenne. Vgl. Großoktavausgabe 16, 253–54; ferner II, 1086–88 u. I, 602–03. Nietzsche bewunderte auch Dostojewski, den er kurz vor seiner Krankheit entdeckt hatte; vgl. Großoktavausgabe 16, 246–47 u. II, 1020–22. Dazu Nietzsches Brief an Peter Gast vom 7. März 1887 in III, 1253–54. Zur Bedeutung des Konzepts „großer Stil“ vgl. Großoktavausgabe 16, 259–61; ferner II, 108 u. I, 577–81; schließlich Nideo Akayama, *Nietzsches Idee des ‚Großen Stils‘*. In: *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), S. 105–14.
- 28 Vgl. Großoktavausgabe 16, 373–74; ebenso Akiyama, S. 111 und Nietzsches Brief an Gottfried Keller vom 14. Oktober 1886 in III, 1245–46 sowie Nietzsches Brief an Overbeck vom 14. November 1879 in *Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck*, hrsg. von Richard Oehler u. a. (Leipzig, 1916), S. 119; ferner II, 1088–90. Als die vier größten Schriftsteller des 19. Jahrhunderts – von Goethe abgesehen – betrachtete Nietzsche Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson, Walter Savage Landor und Giacomo Leopardi; vgl. II, 99. Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist und Gogol hielt er für die talentiertesten zeitgenössischen Dichter; vgl. II, 743. Diese Liste enthält nicht Hölderlin, den er zu den dichterischen Größen des 18. Jahrhunderts zählte. Nietzsche war vielleicht einer der ersten, der die Größe Hölderlins erkannte.

- 29 In bezug auf Marx' verärgerten Kommentar über Wagners Zukunftsmusik und Bayreuth vgl. seine Briefe an Engels vom 12. Februar 1856 (29, 11) und vom 19. August 1876 (34, 23). Nietzsche hat an und für sich wenig über Chateaubriand zu sagen, abgesehen von einem Kommentar in der Großoktavausgabe 15, S. 218. Sein Schweigen spricht jedoch für sich, wenn man bedenkt, wie sehr er viele Landsleute des Franzosen aus derselben Periode schätzte. Marx beschrieb einmal Chateaubriand in einem Brief an Engels vom 30. November 1875 auf eine Weise, die an Nietzsche erinnert (33, 96).
- 30 Marx in *MEW*, Ergänzungsband 1, S. 536. Vgl. auch seine Formulierung in *Grundrisse*, S. 387–88.
- 31 *Grundrisse*, S. 593 u. 599–600; ferner 25, 826–28.
- 32 *Grundrisse*, S. 387.
- 33 Nietzsche II, 126–28 u. 205–206.
- 34 Als eine zukünftige kulturelle Möglichkeit wird das von ihm in II, 83–86 u. 126–28 gesehen, ferner in II, 1152–53 u. 1154–55. Vgl. auch II, 283–85, 313–15 u. 356–59.
- 35 Vgl. Großoktavausgabe 16, 143–51 u. 195–97; ferner II, 1019–20 u. 622–24.

David Bathrick · Paul Breines

Marx und/oder Nietzsche

Anmerkungen zur Krise des Marxismus

„In wirren Übergangszeiten treten alle
möglichen merkwürdigen Charaktere
in Erscheinung.“

(Dostojewski, *Die Dämonen*)

Auf den ersten Blick hat das Thema ‚Marx *und* Nietzsche‘ – etwa im Gegensatz zu Marx *oder* Nietzsche – für uns einen widernatürlichen, fast perversen Beigeschmack. Man könnte die Sache mit einem Achselzucken und einem Hinweis darauf abtun, daß heutzutage offenbar jedes nur denkbare Thema verhandelt werden kann. Eine solche Reaktion wäre gar nicht einmal unvernünftig. Marx, der rationalistische und kollektivistische Theoretiker der Dialektik von Arbeit und Geschichte, unterscheidet sich ja nicht nur als soziologischer Typus von Nietzsche, sondern repräsentiert in der Tat eine Antwort auf das Europa des 19. Jahrhunderts, die der Nietzsches, des anti-rationalistischen, anti-kollektivistischen Philosophen der ewigen Wiederkehr, diametral entgegengesetzt ist. Aber bei solch einer kursorischen Zusammenfassung kann man es nicht belassen. Tatsache ist, daß das Thema ‚Marx und Nietzsche‘, das mit dem Gerede von einer Marx-Nietzsche-Synthese durchaus nichts zu schaffen hat, einen geistesgeschichtlichen Hintergrund, wenn nicht gar eine parteipolitische Geschichte besitzt. Von einigen Aspekten dieser Geschichte soll hier die Rede sein.

Zunächst ergibt sich eine Schwierigkeit, die dem Versuch ähnelt, in einer belebten Hotelhalle eine einzelne Stimme ausmachen zu wollen: immer dann, wenn diese Stimme sich von der Geräuschkulisse abzuheben scheint, versinkt sie von neuem im allgemeinen Stimmengewirr. So haben etwa Marxisten von Franz Mehring bis Georg Lukács Nietzsche als Apologeten des Großkapitals und als philosophischen Ahnherren des Faschismus (so Lukács) denunziert. Faschistische Nietzscheaner wie Oswald Spengler und Alfred Bäumler haben dem verständlicherweise kaum widersprochen. Fälschlicherweise meint man heute weithin, daß Walter Kaufmann dieses Bild in seinem Nietzsche-Buch von 1954 korrigiert habe, in dem er Nietzsche als großen modernen Humanisten deutete, dessen Denken parteilos sei. Der Mißklang beginnt jedoch, sobald sich andere Stimmen zu Wort melden. Da springt dann eine äußerst lebendige, wenn auch schmale Strömung einer nietzscheanischen Linken in die Augen, dazu einige in vieler Hinsicht recht orthodoxe Marxisten, die der Arbeiterbewegung ein nietz-

scheanisches Kulturprogramm aufpfropfen wollten; ferner ein nietzscheanischer Faschist, der den Bolschewismus für nietzscheanisch und faschistisch hielt, sowie einige kritische Marxisten, die glaubten, daß Nietzsche für einen selbstkritischen Marxismus lebenswichtig sei; und noch einiges andere mehr.

Da wir nun selbst die besagte Hotelhalle betreten haben, wird auch das, was *wir* zu sagen haben, Teil des Stimmengewirrs. Wir beziehen einen Standpunkt, von dem aus wir die Diskussion um Marx *und* Nietzsche aus dem Blickwinkel des Marxismus, besser: des Marxismus in der Krise, durchleuchten wollen. Die Debatte läßt sich grob in drei historische Perioden unterteilen, wobei es in Einzelaspekten durchaus Kontinuitäten von einer Periode zur nächsten gibt. Die erste Periode, die wir hier allein behandeln wollen, erstreckt sich vom Ausgang der achtziger Jahre bis in die frühen zwanziger Jahre. Es war eine Zeit, in der kleine Gruppen von Anarchisten, Bohemiens und Expressionisten in Deutschland einen lebendigen nietzscheanischen Sozialismus schufen und selbst einige orthodoxe Marxisten sich ernsthaft mit Nietzsche beschäftigten. Die zweite Periode, in der der Aufstieg des Sozialismus in einem Land und des Faschismus in mehreren den Schwerpunkt der Diskussion verlagerte, reicht von der Mitte der zwanziger bis in die Mitte der fünfziger Jahre. Die dritte Periode schließlich, auf die wir am Ende noch kurz eingehen wollen, verläuft von der Mitte der fünfziger Jahre bis zur Gegenwart und enthält wiederum einige neue, wenn auch begrenzte Impulse – unter anderem die Tendenz, frühere Entwicklungen zu vergessen.

Ganz von vorne anzufangen ist oft ein fragwürdiges Vorgehen, besonders in diesem Fall, in dem die mittlere Phase wesentliche Aufschlüsse verleiht. In ihr wurde marxistisches Denken von seiner stalinistischen Abart beherrscht, während Nietzsches Denken dank Bäumler, Spengler, Arthur Moeller van den Bruck und Nietzsches Schwester von der radikalen Rechten einschließlich der Nazis okkupiert war. Dies förderte jene Polarisierung Marx *gegen* Nietzsche, die jegliche Untersuchung von Kongruenzen besonders unzeitgemäß erscheinen ließ und das Interesse an Marx *und* Nietzsche auf intellektuelle Randgruppen einschränkte. Dabei verwundert es jedoch nicht, daß die wenigen, die sich unzeitgemäße Gedanken machten, aus dem marxistischen oder zumindest dem linken, nicht aber aus dem nietzscheanischen Lager kamen.

Seit seinen prämarxistischen Heidelberger Tagen vor dem Ersten Weltkrieg gehörte der jüngst verstorbene Ernst Bloch über die sechs Jahrzehnte seiner Laufbahn als unorthodoxer Marxist hinweg zu denen, die daran festhielten, daß Nietzsches Denken sowohl eine radikale Kritik des Szientismus und Positivismus als auch den visionären Ausblick auf eine befreite Menschheit enthalte und daß die Ablehnung Nietzsches den Marxismus teuer zu stehen gekommen sei.¹

André Malraux, für den der Marxismus keine Theorie, sondern eine Leidenschaft war, und Henri Lefèbvre, bei dem sich Theorie und Leidenschaft verbinden, sprachen im Frankreich der Zwischenkriegszeit im selben Atemzug von Marx und Nietzsche.² So nahmen sie schon vor vier Jahrzehnten den von Nietzsche (und Sorel) inspirierten Gedanken einer plebejischen Revolte vorweg, den die Neuen Philosophen neuerdings erfolgreich wieder in Umlauf gesetzt haben.

Weniger bekannt ist Harry Slochowers *No Voice Is Wholly Lost* (1946), ein Buch, das im Kontext eines Überblicks über „Schriftsteller und Denker in Krieg und Frieden“ und in Auseinandersetzung mit einigen Essays von Georg Lukács auf eine kritische Aneignung Nietzsches für die Sache des sozialistischen Humanismus abzielt.³ Es überrascht kaum, daß diese bedeutende Stimme völlig untergegangen ist. Besser bekannt sind die zahlreichen Verweise in den marxistischen Schriften von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse, die Nietzsche nicht nur als scharfen Analytiker der Sozialpsychologie autoritären Verhaltens schätzten, der als erster etwas von der „Dialektik der Aufklärung“ erahnt habe, sondern – so besonders Marcuse – in Nietzsche auch den Theoretiker eines neuen Lebens erblickten.⁴

Daß eine Handvoll Marxisten und Linksintellektueller eine Haltung zu Nietzsche einnahm, die von der in der Periode des Stalinismus und Faschismus vorherrschenden abwich, verweist sicherlich auf persönliche Interessen und Orientierungen. Aber es sagt zugleich etwas über das marxistische und das nietzscheanische Lager aus. Unserer Meinung nach liegt die historische Bedeutung der schmalen ‚Marx-und-Nietzsche‘-Strömung innerhalb des Marxismus nicht darin, daß sie als Ausnahme die Regel von der Unvereinbarkeit von Marx und Nietzsche bestätigt. Im Gegenteil. Diese Strömung verweist auf die *Krise des Marxismus* selbst. Über diese Krise ließe sich sehr viel mehr sagen, als an dieser Stelle möglich ist. Folgendes möge genügen. Der in der II. und III. Internationale sowie in deren jüngeren Nachfolgeorganisationen institutionalisierte Marxismus tendiert dazu, den für die moderne Gesellschaft charakteristischen Staatsfetischismus und dessen Sklavenmoral zu reproduzieren statt zu überwinden. Der Marxismus hat sich als unfähig erwiesen, die sozial- und individualpsychologischen Quellen der Logik (oder Unlogik) von Herrschaft zu verstehen, geschweige denn zu verändern. Die Wendung zu Nietzsche, die zwischen den Weltkriegen von einer Handvoll marxistischer Intellektueller vollzogen wurde, bestätigt die Regel, daß zu wenig marxistische Intellektuelle versucht haben, sich auf fruchtbare Weise mit der Krise ihrer eigenen Gesellschaftstheorie auseinanderzusetzen.⁵

Wie steht es nun um die Kehrseite der Medaille? Die Wendung einiger Marxisten zu Nietzsche und das Fehlen einer entsprechenden Entwicklung auf seiten der Nietzscheaner weist auf eine Krise auch in deren Lager. Ein

bißchen Wunschenken, diese allzu vernachlässigte historische Methode, kann hier von Nutzen sein. Warum etwa sahen Nietzsche und seine Anhänger keine vielversprechenden Möglichkeiten in sozialen Revolutionen, zum Beispiel in der Pariser Kommune? Die Antwort auf diese Frage scheint eindeutig zu sein; aber trotzdem glauben wir, daß Nietzsche in der Kommune den Keim zur sozialen Dimension seiner eigenen Reichsfeindschaft und seines Konzepts der Umwertung aller Werte hätte finden *sollen*. Es war nicht *notwendig*, daß der junge Arthur Rimbaud als Dichter dieses revolutionären Experiments völlig vereinzelt stand – eines Experiments, das nichts als Alptraumbilder des Antichrist und dekadenter Demokratisierung in den Köpfen der beiden Männer erzeugte, die andere Bilder hätten bemerken müssen, Dostojewskis⁶ und Nietzsches. Daß es nicht dazu kam, läßt sich leicht erklären, ist aber nichtsdestoweniger eine Schande.

Nietzsche und sozialistische Revolution? Obwohl Nietzsche selbst jegliche soziale oder institutionelle Verwirklichung seiner Ideen ablehnte, haben wir ja schon auf das bekannte Argument verwiesen, daß die eine oder andere Variante des Faschismus gesellschaftliches Resultat von Nietzsches Denken sei. Dieses Argument ist nicht völlig abwegig, obwohl ebenso richtig ist, daß Nietzsche eine Kritik des Nationalsozialismus schon vorwegnahm und überhaupt während seines ganzen Lebens ein unversöhnlicher Feind von Nationalismus und Staatlichkeit war. Ebenso läßt sich sagen, daß Marx' Denken durch die Entwicklung des Stalinismus zwar entscheidend betroffen wird, daß aber die durchschlagendste Kritik am Stalinismus die marxistische sein muß. Und wie schon erwähnt: Einige marxistische Intellektuelle zwischen den zwanziger und fünfziger Jahren vollzogen in der Tat eine Wendung zu Nietzsche, eben weil sie dessen Werk als Komponente einer generellen marxistischen Kritik an Faschismus, Stalinismus, Marxismus und Nietzscheanismus sahen.

Die ganze Frage des politischen Vermächtnisses des Nietzscheschen (und Marxschen) Denkens wird noch interessanter, wenn wir uns den Fall des französischen faschistischen Nietzscheaners Pierre Drieu la Rochelle in Erinnerung rufen. In seinem Essay *Nietzsche contra Marx* von 1934 behauptete Drieu, daß die leninistische Revolution mit ihrem, wie er meinte, Anti-Positivismus, Anti-Rationalismus, Anti-Liberalismus und resolutem Voluntarismus selbst eine nietzscheanische und faschistische Errungenschaft sei, wobei die Stalinperiode noch das notwendige nationalistische Element hinzugefügt habe.⁷ Diese Ansicht kommt nicht aus einem unbestimmbaren Nirgendwo, sondern aus einer nicht allzu fernen Vergangenheit. Sie suggeriert, daß die Beziehungen zwischen Marxismus, Nietzscheanismus und den politisch-ideologischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts nicht leicht zu bestimmen sind; der kategoriale Gegensatz von Links und Rechts hilft da nicht immer weiter.⁸

Dieselbe Einschätzung trifft auch auf die erste der drei genannten Perio-

den zu, in der wir ebenfalls auf eine ernst zu nehmende, wenn auch wiederum kleine nietzscheanische Linke stoßen. Diese Phase, in der zum erstenmal eine Konfrontation marxistischer und nietzscheanischer Ideen stattfand, begann im Jahr nach Nietzsches geistigem Zusammenbruch und der Gründung der II. Internationale – 1889. Im folgenden Jahr veröffentlichte Julius Langbehn anonym sein Buch *Rembrandt als Erzieher*, das unter anderem eine schon bald vorherrschende Tendenz in Gang brachte: nämlich die Integration von Nietzsches Denken in rechtsradikale nationalistische und völkische Bewegungen. Aber es war nicht der Beginn dieser Entwicklung, was Marxisten beunruhigte.

Irritierender war das gleichzeitige Aufkommen einer Nietzsche-Begeisterung in Kreisen studentisch-anarchistischer Bohemiens innerhalb und am Rande der SPD.⁹ In seiner Besprechung von Kurt Eisners kleiner Nietzschestudie *Psychopathia spiritualis* brach Franz Mehring Anfang der neunziger Jahre in der *Neuen Zeit* eine Lanze für den orthodoxen Marxismus. Während er Nietzsches wesentliche Bedeutung zwar darin sah, daß dieser der Ausbeuterklasse philosophische Waffen zur Verfügung stelle, so sei sein Denken doch in einigen Aspekten „nützlich für den Sozialismus“. Denn: „Ohne Zweifel sind Nietzsches Schriften verführerisch für die paar jungen Leute von hervorragendem literarischem Talent, die etwa noch in den bürgerlichen Klassen aufwachsen mögen und zunächst in bürgerlichen Klassenvorurteilen befangen sind. Für sie ist Nietzsche aber nur ein Durchgangspunkt zum Sozialismus.“¹⁰

Mehring zufolge war genau dies bei Eisner der Fall. Die *Psychopathia spiritualis* verweise, so argumentierte er, auf Eisners Abrücken von seiner Faszination durch Nietzsche als Dichter humanistischer Revolte und auf eine Ablehnung des Philosophen, die auf der Einsicht basiere, daß dessen gesamte Kreativität durch die Theorie der Herrenmoral diskreditiert sei.¹¹ Mehring empfahl daher Eisners Buch den Lesern der *Neuen Zeit*. Wie bekannt, war aber dessen Wendung von Nietzsche zum Sozialismus gar keine Bewegung zum Marxismus hin . . . Doch wie dem auch sei: Mehrings Vorstellung von Nietzsche als Durchgangspunkt ist selber schon Ausdruck der Krise des Marxismus. Denn in einer solchen Vorstellung wird der Marxismus zum Kopfbahnhof, zur Endstation – zu dem Punkt, wo die mühsame und/oder abenteuerliche Reise endet. Es handelt sich bereits hier, wenn auch nur implizit, um ein Bild des Dogmatismus.

Eine gleichzeitige, aber entgegengesetzte Tendenz tritt in der Laufbahn Gustav Landauers zutage, der in den frühen neunziger Jahren als junger und begeisterter Anhänger (und Schöpfer) eines nietzscheanischen Sozialismus seinen Weg verfolgte, jedoch nie in den marxistischen Bahnhof einfuhr. Statt dessen vermittelte er der expressionistischen Linken nach 1900 nietzscheanisch-sozialistische Visionen.

1891/92 machte Landauer seine Ansichten erstmals in der *Neuen Zeit* be-

kannt, wo er im Zusammenhang mit einer Kritik naturalistischer Doktrinen ein Bild von Nietzsche als Modell revolutionären Künstlertums entwarf. Nietzsches „in deutscher Zunge nie gehörte Sprache“ sei „die verwegenste Negation alles Bestehenden“. Gegenüber den „Philistern der Linken“, schrieb Landauer, die „jede Gelegenheit benutzen, Nietzsche gegen den Sozialismus auszuspielen, läßt sich aber doch Sozialismus und die Bewunderung für Nietzsche vereinen“. Letztlich, so folgerte er, sei es Nietzsche, „der Poet und der Prophet, der das in den üppigsten, brennendsten Farben erträumt hat, was der Sozialismus zur Wirklichkeit machen will“.¹²

In seinem kurzen Roman *Der Todesprediger* (1893)¹³ führte Landauer seine Überzeugung weiter aus, daß Nietzsche ein wahres Gegenmittel gegen die marxistische Geringschätzung des Willens zur Revolution und gegen die Gleichmacherei des Marxismus *und* der bürgerlich-industriellen Gesellschaft biete. Obwohl Landauer über den geringen Erfolg des Buches enttäuscht war, dürfen wir es als typisch für eine spezifische Subkultur ansehen, als Summe einer geistigen Erfahrung, die nicht auf Landauer allein beschränkt war. Der Roman spielt in einer deutschen Stadt zu einer Zeit, da die internationale Sozialdemokratie Weltmacht erlangt hat. Sein Protagonist, Karl Starkblom, ein erfolgreicher Beamter, gerät nach dem Tod seiner Frau und seiner Töchter in eine Krise. Eine tiefe Aversion gegen das bürgerliche Leben steigt in ihm auf, und es wird ihm bewußt, daß sein ganzes Dasein ohne Bedeutung ist. Er entscheidet sich daher, seine Fähigkeiten in den Dienst der Menschheit zu stellen, nähert sich der Arbeiterbewegung und beginnt mit dem Studium der Schriften von Marx.

Schon bald nach seinem Eintritt in die SPD hält Starkblom vielbeachtete Vorträge in Arbeitervereinen und Bierkellern. Aber mitten in einer militanten Ansprache zum Thema „Warum der Sozialismus siegen muß“ fühlt er sich auf geheimnisvolle Weise von Zweifeln gepackt, so daß er seinen Vortrag nicht zu Ende bringen kann. Mit den Worten „alles ist falsch, nichts hat irgendeine Bedeutung“, hastet Starkblom aus dem Versammlungssaal und kehrt in das kleine Landhaus zurück, in das er sich schon nach dem Verlust seiner Familie zurückgezogen hatte. Er ist nun davon überzeugt, daß der Marxismus sich nicht wesentlich von der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet: beide konzentrieren sich auf Äußerlichkeiten, auf politische und ökonomische Formen; beide fetischisieren Wissenschaft und Industrie und weigern sich, sich mit den Geheimnissen des Lebens zu befassen; und beide folgen demselben Instinkt, die Natur und das Individuelle zu zerstören. Starkblom glaubt, daß die Verwirklichung des Sozialismus im Sinne der SPD auf einen „philosophischen Massentod der Menschheit“ hinauslaufen würde.

Völlig verzweifelt sieht er nur noch im Selbstmord einen Ausweg; aber vor diesem letzten Schritt bewahrt ihn das rechtzeitige Erscheinen einer jungen Frau, die seine Sinnlichkeit weckt und – wichtiger noch – ihn mit

Also sprach Zarathustra bekannt macht. Auf diese Weise wiedergeboren, erkennt Starkblom seine Aufgabe darin, Briefe an die Menschheit zu verfassen, in denen er vor der bürgerlichen oder sozialdemokratischen Zukunft warnt und eine ländliche Gemeinschaftsphilosophie predigt, die auf dem nietzscheanischen Gedanken gründet, wonach der schöpferische Wille die einzige Grundlage für eine geistige oder soziale Wiedergeburt der Welt biete. Dieser durch und durch autobiographische Roman, dessen mangelnder Erfolg freilich nicht ganz unverdient ist, liefert somit eine anschauliche Phänomenologie der Erfahrung einer emanzipatorischen Abkehr vom Marxismus, die von Landauer bis zur *nouvelle philosophie* eine ebenso umfangreiche Geschichte hat wie deren Gegenstück – die Bekehrung zum Marxismus.

Darüber hinaus aber hat diese Erfahrung einer gefühlsmäßigen Abkehr vom Marxismus, bei der Nietzsche oft das Heilmittel zu sein schien, auch *im Marxismus selbst* produktiv gewirkt. Der Impuls, der Gustav Landauer vom Marxismus wegführte, führte andere zu neuen Formen des Marxismus. Ernst Blochs Essay *Der Impuls Nietzsche* von 1913, der sich als Echo auf Landauers nietzscheanisch-expressionistischen Sozialismus verstehen läßt, aber auch schon auf Blochs späteren Marxismus vorausweist, liefert ein gutes Beispiel. „Nietzsches Lebensarbeit“, stellte Bloch fest, „ist fast völlig Kampf gegen den kalten, undionysischen, unmystischen Menschen, gegen das Daseinsrecht und die Wahrheit der ‚wissenschaftlichen‘ Wahrheit überhaupt, das heißt: ohne Subjekt und ohne Traum.“¹⁴

Doch Blochs Einschätzung ist durchaus nicht unzweideutig, und seine Ambivalenz verhilft, ja zwingt uns dazu, sorgfältigere Unterscheidungen bei Nietzsches symbiotischem Verhältnis zum Marxismus zu treffen. Während Bloch dem aristokratischen und brutal ausbeuterischen „herrschenden Ich“ kritisch gegenübersteht, das er als die eine sozio-ökonomische *persona* in Nietzsches Werk sieht – an einer Stelle wird es als „hemmungsloser Reflex des Kapitals“ bezeichnet –, möchte er gleichwohl Nietzsches kritisch-revolutionären Impuls für den Marxismus retten. In diesem „anderen Nietzsche“ lokalisiert er das Dionysische als eine „subversive Gegenbewegung des Subjekts gegen die Objektivität, die es vorfindet“, ¹⁵ als eine Kraft, deren Anarchismus Apollo als den „Gott des menschlichen Haustiers“ verwerfen müsse. Interessanterweise schweift Blochs Verständnis von Dionysos als „Gott der Gärung“ zwei unterschiedliche, auch zeitlich voneinander abgehobene Aspekte in Nietzsches Entwicklung zusammen und unterdrückt zugleich deren Verschiedenheit. Es handelt sich dabei um wichtige Akzentverschiebungen, die im Interesse eines besseren Verständnisses der Nietzsche-Rezeption seitens der Linken und des Marxismus des näheren erläutert werden sollen.

Mit der Dialektik der griechischen Kulte von Apollo und Dionysos erstellte Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* (1872) ein System kultureller

Erneuerung, das dem leeren Rationalismus „sokratischer“ Kultur entgegenwirken sollte. Diese Schrift, die sich auch als Dokument der Krise europäischen Denkens des 18. und 19. Jahrhunderts lesen läßt, ging über den manifesten „Inhalt“ zeitgenössischer bürgerlicher Kultur hinaus und stellte die Wahrnehmungs- und Ausdrucksweisen in Frage, die jeglicher Form philosophischen und religiösen Diskurses zugrunde liegen. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist Nietzsches Weigerung, das Politische vom Künstlerischen zu trennen. Sein Beharren auf dem eigenständigen Erkenntniswert von Kunst scheint eine Kulturphilosophie zu ermöglichen, in der Kunst nicht nur ein untergeordnetes Teilsystem oder mimetische Repräsentation einer *anderen* Wirklichkeit ist – wie etwa in der Philosophie des deutschen Idealismus, bei Kant oder Hegel. Gewiß, mit seiner Behauptung, daß „die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sei“, ¹⁶ versuchte Nietzsche die historisch konstituierte Trennung der Kunst und Kultur vom instrumentell bestimmten Lebenszusammenhang des Alltags, wie sie sich in der ästhetischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts spiegelt, einfach dadurch aufzuheben, daß er die Kunst aus ihrem Randbereich ins Zentrum seines Systems stellte. Andererseits jedoch verwies seine Synthese des Dionysischen und Apollinischen auf ein Konzept kultureller Totalität, das gerade jene Marxisten faszinierte, die versuchten, aus den Ruinen der alten Ästhetik, der Kant-Marxschen (Mehring) oder selbst der Hegel-Marxschen (Lukács), eine neue Kulturpolitik zu entwickeln.

Ein weiteres Kennzeichen von Nietzsches Projekt ist dessen philosophischer Voluntarismus. Im *Zarathustra* (1883–1885) und in den Spätwerken verschiebt sich der Akzent auf einen philosophischen Monismus; auf ein ontologisches Subjekt, das gegen das kollektive Ganze rebelliert; auf eine Transformation des Selbst durch bewußte Willensakte. Wie schon im Zusammenhang mit Landauer erwähnt, war diese Betonung von Individualismus und Willenskraft besonders für jene Anarchisten wichtig, die außerhalb der marxistischen Tradition standen, mit der sie gebrochen hatten. Bruno Wille, einer der Führer der sogenannten „Jungen“, einer Linksoption innerhalb der SPD, die auf dem Erfurter Parteitag von 1891 aus der Partei ausgeschlossen wurde, verlieh einer ganzen Generation von „Sozialaristokraten“, Linksexpressionisten, Anarcho-Sozialisten und Stirnerianern Ausdruck, als er in seiner *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (1894) die Erschaffung des „Vernunftmenschen“ forderte und unter direktem Bezug auf Nietzsche behauptete, es sei ihm „ein Hochge-
nuß [. . .], die Menschen und die Welt zu formen nach meinem Idealbilde“. ¹⁷ Sicher haben jene Kritiker recht, die hier von typisch bürgerlicher Romantik und elitärem Kulturgehabe sprechen, deren Herkunft von Nietzsche beweise, daß es sich um einen „Schritt vom gefühlsmäßig akzeptierten Sozialismus zum Individualismus“ ¹⁸ handele. Wichtiger jedoch – und davon geht Bloch aus – ist der Gesichtspunkt, daß die Nietzsche-Re-

zeption innerhalb eines bestimmten historischen Kontexts gerade dann kritisch-revolutionäre Implikationen hat, wenn der Marxismus sein revolutionäres Projekt aufgegeben zu haben scheint. Ob nun Nietzsches eigene Intentionen elitär waren oder ob der Weg vieler Intellektueller von Marx weg- und auf Nietzsche zuführte, tut der Tatsache keinen Abbruch, daß sich ein Großteil gültiger und durchschlagender Kritik an Marxismus und SPD-Politik gerade jener momentanen „Verbindung inkongruenter Ideen“ verdankt.

„Nietzsche und der Sozialismus, beide sind revolutionär und zukunftssträchtig [...]. Weil sie von entgegengesetzten Weltgegenden kommen, so wird Nietzsche zu einer Kritik des Sozialismus, und Sozialismus zu einer Kritik Nietzsches.“¹⁹

Diese Äußerung Frank Servos' von 1892 spiegelt aufs genaueste den Schnittpunkt zwischen Nietzsche und Marx, wie er in der Opposition um Wille gesehen wurde, und umschreibt jenen ersten Versuch, sich mit dem Objektivismus der II. Internationale kritisch auseinanderzusetzen. Nach der Aneignung Nietzsches durch die Rechte, die mit Langbehns *Rembrandt als Erzieher* begann, spielte Nietzsche eine zusehends weniger kohärente Rolle auf der Linken, einschließlich der Linksradikalen der Weimarer Republik.²⁰ Gewiß, es war der Nietzscheaner Otto Gross, der als erster eine linksfreudianische Position zu entwickeln versuchte, die in vieler Hinsicht das spätere Werk Wilhelm Reichs vorwegnahm.²¹ Es war ein weiterer Nietzscheaner, Erich Mühsam, der seine scharfe Kritik gegen „die trockene Kaderweisheit des Marxismus“ richtete, „die es vermochte, im unterdrückten Volk jeden frohen Willen zu lähmen“.²² Aber hier ist Nietzsche eigentlich nur ein ferner Durchgangspunkt (Mühsam hatte an den Treffen des Friedrichshagener Kreises teilgenommen); er ist keinesfalls ein zentraler Bestandteil von Mühsams Ansichten.

In den zwanziger Jahren blieb Nietzsche eine folgenlose Randfigur innerhalb eines linken Bezugsrahmens, in dem man sich zusehends von „dem Totentanz des romantischen reaktionären Gefrierfleisches“ (Bloch) absetzte. Der Höhepunkt des Versuchs einer radikalen Rekonstruktion des Marxismus in dieser Periode war natürlich Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Auffallend an Lukács' Versuch, einen neuen Marxismus zu entwickeln, ist die Tatsache, daß von Nietzsche nie die Rede ist, und dies in einem Werk, das auf eine Unzahl idealistischer und neo-idealistischer Denker zurückgreift – auf Kantsche Erkenntnistheorie ebenso wie auf die Hegelsche Subjekt-Objekt-Dialektik und auf Webersche Theorien instrumenteller Rationalität. Ernst Bloch, in dessen Werk, wie gesagt, Nietzsche große Bedeutung eingeräumt wird, übte nach unserer Meinung in dieser Epoche keinen nennenswerten Einfluß aus.

Wie aber steht es um jene Strömung in der Nietzsche-Rezeption, die wir

als die kulturpolitische bestimmt haben? Deren Geschichte läßt sich in noch geringerem Maße als die einer koordinierten Bewegung oder eines zusammenhängenden Denkprozesses beschreiben. Bis in die Jahre der Russischen Revolution hinein tauchen Elemente dieses Stranges innerhalb und außerhalb der marxistisch-sozialistischen Tradition auf. Deutlich ist zwar die Rolle, die die Friedrichshager und die Linksoptionellen innerhalb der SPD spielten, als sie versuchten, eine proletarische Kultur zu erschaffen, die sich nicht auf die Aneignung bürgerlich-revolutionärer Werke des 18. Jahrhunderts beschränken sollte (so etwa Mehring). Aber es gibt auch Anzeichen einer ähnlichen Nietzsche-Rezeption im Zentrum des Marxismus selbst. Hier mag es wieder hilfreich sein, die Unterschiede zwischen den beiden Seiten Nietzsches zu betonen. Während der voluntaristische Trend der Anarchisten sich vorherrschenden anti-kollektivistischen und individualistischen Ideologien, besonders dem Denken Max Stirners,²³ verpflichtet wußte, fand das kulturpolitische Erbe Nietzsches innerhalb des Marxismus in Wagner seinen Bundesgenossen. Im Jahre 1920 etwa berief sich der russische Theoretiker Anatol Lunatscharski sowohl auf Nietzsche als auch auf Wagner, als er ein sozialistisches Musikdrama forderte, das Heroismus und Größe mit Massenerfahrungen zusammenschweißen sollte. Er legte großen Nachdruck auf Emotionen, Psychologie und Individualismus und sah den Sinn für das Tragische als wesentlich für revolutionäre Erfahrung an. Dies brachte ihn dazu, Gerhart Hauptmanns von Nietzsche beeinflusstes Stück *Die versunkene Glocke* und Carl Spittellers „symbol- und mythosgesättigtes Versepos“²⁴ als Vorbilder für eine sozialistische Ästhetik zu preisen. Noch interessanter aber ist die Tatsache, daß Lunatscharski mit seiner versteckten Kritik an dem „sokratischen“ Taktiker Lenin als dem „Mann der politischen Tat“ einen direkten Gegensatz zu sich selbst, dem Philosophen und „Dichter der Revolution“, postulierte und damit auf eine Richtung politischer Selbstemanzipation verwies, die ihren Vorfahren nicht im Hegel der *Phänomenologie des Geistes*, sondern im Nietzsche der *Geburt der Tragödie* fand. Lunatscharski erklärte:

„Für mich war die Revolution ein unentrinnbar tragisches Drama in der weltweiten Entwicklung des menschlichen Geistes zum ‚allumfassenden Geist‘, dem größten und entscheidenden Akt im Prozeß des ‚Gott-Schaffens‘, die eindrucksvollste und unzweideutigste Tat in der Verwirklichung der Zielsetzung, die Nietzsche so treffend formulierte, als er sagte: ‚Es gibt keinen Sinn in der Welt, doch wir sollten ihr einen Sinn verleihen.‘“²⁵

Clara Zetkin blickte ebenfalls auf Wagner und Nietzsche und sah in ihnen Vorbilder für die Schaffung einer proletarischen Kultur, die nicht einfach die „Arbeiterfreundlichkeit und Zukunftsduselei“ der bürgerlichen Kultur rekapitulieren, sondern mit einer „proletarischen ‚Umwertung aller Werte‘“²⁶ beginnen würde. Während aber Zetkins und Lunatscharskis Be-

rufung auf Nietzsche noch relativ marginal zu nennen ist, schrieben die Marxisten der österreichischen Sozialdemokratie, die in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts aus dem Pernerstorfer-Kreis kamen, Nietzsche und Wagner eine zentrale Rolle in der Entwicklung der Kulturpolitik zu.²⁷

G. D. H. Cole hat den einzigartigen Erfolg betont, den die österreichische Sozialdemokratie beim Aufbau einer kohärenten proletarischen Öffentlichkeit gehabt hat.²⁸ Die führende Gestalt in dieser Bewegung war Viktor Adler, der es auf seinem Weg zum Marxismus nicht für nötig befand, Schopenhauer, Wagner und Nietzsche zu verwerfen, jene Philosophen also, die ihm überhaupt erst geholfen hatten, diesen Weg einzuschlagen. Was Adler und andere Sozialisten an Wagner und Nietzsche interessierte, war deren Erkenntnis, daß emotionale und psychologische Erfahrungen wesentliche Anstöße für die Überwindung bürgerlicher Kultur vermitteln können. Ihr politisches Projekt hatte eine Reihe von Punkten mit der Kulturkritik gemein, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschte. Es sind dies vor allem die Ablehnung von Mechanismus, Positivismus, Naturalismus und Wissenschaftsoptimismus, die sie als abgegriffene und verschlissene Werte einer exzessiv rationalistischen bürgerlichen Kultur verstanden, und das gefühlsmäßige Bedürfnis nach einer Regeneration der Kultur aus Volk und Gemeinschaft, die sich der Vereinigung von religiöser, psychologischer, ästhetischer und politischer Erfahrung verschreiben sollte. Oder mit den Worten Pernerstorfers: „Der Sozialismus wird erstmals bewußt die Bedingungen dafür schaffen, daß niemand an der vollen Entfaltung seiner Person gehindert wird.“²⁹

Gewiß, der Nachdruck, den die Pernerstorfer auf den Nationalismus, aufs Irrationale, auf die Regeneration von Volk und religiösen Festen legten, bringt sie politisch gefährlich nahe an proto-faschistische Bewegungen heran, die in jener Zeit in Österreich besonders stark waren. In der Tat verbrachten Hitler und Adler entscheidende Jahre in einem ähnlichen politischen und intellektuellen Klima in Linz und Wien, und Hitler gab zu, daß er ausgiebig von den Symbolen und der Massenpsychologie der österreichischen Sozialdemokratie Gebrauch gemacht habe. Aber solche Entsprechungen sollten uns nicht davon abhalten, die andere Seite in ihren Implikationen zu begreifen – daß nämlich die Unfähigkeit des Kältestroms (Bloch) des marxistischen Ökonomismus, politische Erfahrung sowohl intellektuell als auch libidinös zu fassen, dem Faschismus das Feld überließ, auf dem dieser ungleichzeitige gesellschaftliche Erfahrungen zu organisieren und in die bekannten, nur scheinbar kommunalen Formen politischer Herrschaft umzuschmelzen vermochte.³⁰ Was Adler in der Nietzsche-Wagner-Synthese erblickte und in ein Modell für eine umfassende proletarische Kultur zu übertragen versuchte, war die Bedeutung von Kunst als einer bindenden und vermittelnden Kraft – und zwar sowohl als Mittel zur Herrschaft wie auch als Emanzipationspotential – in einer Welt, die von so-

zio-ökonomischer Ausbeutung, instrumenteller Rationalität, Arbeitsteilung und Entfremdung auseinandergerissen wurde. Sehr bewußt versuchte Adler, dem Scheitern der liberalen Aufklärungskultur und der Erosion bürgerlicher Öffentlichkeit eine Fusion von Ästhetik und Politik entgegenzusetzen. Dieser kritische Impuls, der auch das Herzstück der europäischen Avantgarde ausmacht, ist sicher einer der Gründe dafür, daß das radikale kulturelle Erbe der Nietzsche-Tradition, nicht das klassische Erbe Goethes und Schillers so lebenswichtig wurde. Adlers Aneignung Nietzsches und Wagners blieb aber dennoch eher eine Transplantation und trieb keine wirkliche Synthese hervor; auf diese Weise reproduzierte sich in der österreichischen Sozialdemokratie dieselbe ästhetisch-materialistische Spaltung, die auch die deutsche SPD Anfang der neunziger Jahre charakterisierte. Die politische Intention von Adlers Projekt jedoch weist auf ähnliche Anstrengungen im 20. Jahrhundert voraus – etwa auf Erwin Piscators totales Theater, die Arbeiterchöre der zwanziger Jahre, die Betonung von ethischen Fragen in den Schriften Karl Kautskys³¹ – und nimmt auch ähnliche Formen des Scheiterns vorweg, die für die Kulturpolitik des Marxismus-Leninismus typisch sind.

Die dritte Phase der Diskussion um Nietzsche *und* Marx ist zur Zeit noch im Gange; es läßt sich sogar vermuten, daß sie soeben erst richtig begonnen hat. Eine neue Komponente bildet die Veröffentlichung von wissenschaftlichen Studien, die von verschiedenen Standpunkten aus Marx und Nietzsche in einen komparativen Rahmen stellen, der positiver gesehen wird, als es früher der Fall war. Das erste Werk dieser Reihe ist Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche* von 1941, das strenggenommen noch in die zweite Periode fällt und Hegel, Marx und Nietzsche unter dem Aspekt ihrer gemeinsamen theologischen Tradition untersucht.³² Hans Barths Buch über *Wahrheit und Ideologie* (1961), das Marx und Nietzsche als alles überragende Gestalten der im 19. Jahrhundert so dominanten Strömung von Ideologiekritik deutet, ist vielleicht das beste dieser Werke.³³ Als jüngste Neuerscheinung wäre Tracy Strong's *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (1975) zu erwähnen, obwohl Strong Marx weniger Aufmerksamkeit schenkt.³⁴

Eine weitere Strömung wird von den ‚Neuen Philosophen‘ repräsentiert, die sich, all ihrer Kritik zum Trotz, Nietzsche angeeignet haben, um mit ihm ihre Abkehr vom Marxismus sowie ihren Versuch zu begründen, eine post-liberale und post-marxistische Ontologie des Widerstands zu formulieren. Die Erinnerung an verwandte frühere Versuche Landauers oder Leffébres sollte das Attribut der Neuheit zwar in etwas weniger strahlendem Glanze erscheinen lassen; aber die Pariser Kulturmaschinerie wird sich kaum um solche abgelegenen oder obskuren Verwandtschaften scheren.³⁵ Verwandt, wenn auch unabhängig von diesem Kontext, ist Jay Ogilvys *Multi-Dimensional Man* (1978), ein Buch, das außerhalb des Marxismus

steht und nach einer wohlwollenden Kritik von Marcuses Arbeiten auf Nietzsche als Ahnherren einer radikalen Gegenwarts kritik blickt.³⁶

Paris scheint die Rolle eines Zentrums der Diskussion um Nietzsche und Marx vom Berlin und München der Jahrhundertwende übernommen zu haben. Erwähnenswert sind hier außer den ‚Neuen Philosophen‘ und einer akademischen Nietzsche-Welle auch die Arbeiten von Gilles Deleuze, vor allem sein mit Félix Guattari gemeinsam verfaßtes Buch *L'Anti-Œdipe* (1975), das einen ersten Versuch darstellt, im Zusammenhang mit einer marxistischen Psychologie von Herrschaft und Befreiung extensiv auf Nietzsche zurückzugreifen.³⁷ Ob es sich nun um direkte oder indirekte Anregungen handelt: der *Anti-Œdipe* ist zumindest teilweise eine Verwirklichung von Vorschlägen, die schon vor Jahrzehnten von Marcuse und seinen Freunden gemacht wurden.

In gewisser Weise ähnelt die gegenwärtige Situation in ihren allgemeinsten Zügen der Lage vor einem Jahrhundert, als Nietzsches Werke zu erscheinen begannen. Mitte der siebziger Jahre war eine Phase revolutionärer Bewegungen an ihr Ende gelangt: die Pariser Kommune (gefolgt von der Auflösung der I. Internationale); die erste Welle des russischen Populismus; die „Bakuninisten“ in Italien; die Erste Republik in Spanien. Als Antwort darauf machte sich ein heutzutage bereits allzu bekanntes Argument breit. Diese Bewegungen, so hieß es, seien in der einen oder anderen Weise infantil, utopisch oder kleinbürgerlich gewesen. Um über sie hinauszugehen, sei eine wissenschaftliche Theorie von Geschichte und Politik notwendig, eine Theorie, die die Bewegungsgesetze und Strukturen der Gesellschaft wirklich erfassen könne.³⁸ Dieses Bedürfnis wurde von dem sich durchsetzenden orthodoxen Marxismus befriedigt, wie er in Engels' Pamphlet *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* von 1881, dem Erscheinungsjahr von Nietzsches *Morgenröte*, und in den darauffolgenden Schriften Karl Kautskys zusammengefaßt erschien.

Ganz ähnlich sind in den heutigen siebziger Jahren – nach dem Abklingen der anti-autoritären Bewegungen des vorangegangenen Jahrzehnts – diverse Marx- und „M-L“-Orthodoxien aus dem Boden geschossen, die zuversichtlich mit ihrer Wissenschaftlichkeit, die den hilflosen und „verrückten“ Experimenten der sechziger Jahre angeblich haushoch überlegen ist, Staat zu machen versuchen. Aber der Marxismus hat, wie Bloch einmal schrieb, in seinem allzu geschmeidigen Übergang von der Utopie zur Wissenschaft nicht nur die Wolken der Utopie vertrieben, sondern auch seine eigene Flamme ausgelöscht. Dieser altbekannte Prozeß ist wieder einmal im Gange. Doch ihm muß und kann widerstanden werden. Eine Wendung zu Nietzsche, dieser ebenfalls altbekannte Vorgang innerhalb des Marxismus, kann freilich allein die Lage nicht ändern. Erst wenn die Krise des Marxismus einst überwunden sein wird – so unwahrscheinlich das heute

klingen mag –, wird auch die Diskussion um Marx und Nietzsche ihre Rolle ausgespielt haben und wird ihre schmale Geschichte zu Ende sein.

(Aus dem Amerikanischen von Andreas Huyssen)

Anmerkungen

- 1 Eine ausgezeichnete Bloch-Analyse mit vielsagenden Hinweisen auf Blochs Nietzsche-Interpretation liefert Anson Rabinbachs Aufsatz *Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's 'Heritage of our Times' and the Theory of Fascism*. In: *New German Critique* 11 (Spring, 1977), S. 5–21.
- 2 Vgl. den einführenden Kommentar von Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français* (Paris, 1970), S. 79–112 u. 179–206.
- 3 Harry Slochower, *No Voice Is Wholly Lost* (London, 1946), S. 19–33.
- 4 Eine gute Zusammenfassung von Nietzsches Bedeutung für die Theorie der Frankfurter Schule findet sich bei Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, 1973), S. 48 ff. – Vgl. auch Max Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* [erstmalig 1934]. In: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hrsg. von Alfred Schmidt, Band 1 (Frankfurt, 1968), S. 118–174. Marcuses Interesse an Nietzsche in *Eros and Civilization* ist bekannt. Weniger bekannt, aber provokativ ist seine Bemerkung in dem ideengeschichtlichen Teil des Gemeinschaftswerks *Autorität und Familie*: „Wir übergehen hier die Theorie des ‚Baseler Kreises‘, besonders Nietzsches und Jakob Burckhardts, in der entscheidende Einsichten in die gesellschaftliche Entwicklung enthalten sind. Sie sind in ihrer konkreten gesellschaftlichen Bedeutung noch nicht erkannt worden; bisher liegen nur Fehlinterpretationen vor. Bis in die jüngste Gegenwart hinein sind sie wirkungslos geblieben. Was sich heute auf sie beruft, steht zu ihrem Gehalt in äußerstem Widerspruch“; vgl. *Autorität und Familie* (Paris, 1936), S. 218. Ähnlich, wenn auch ebenso wenig entwickelt, heißt es bei Adorno: „God knows there is only one truth [...] and [...] there is more about the truth in Nietzsche's *Genealogy of Morals* than in Bukharin's ABC“; vgl. Theodor W. Adorno, *Letters to Walter Benjamin* [1938]. In: *New Left Review* 81 (Sept.-Oct., 1973), S. 72.
- 5 Die kritischen Marxisten, die wir hier diskutieren, waren jedoch nicht die einzigen, die Nietzsche vor seinen nazistischen und pangermanischen Erben schützen wollten. Ein Beispiel aus der Zwischenkriegszeit, das Kaufmanns spätere Argumente vorwegnimmt, ist Edmond Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande 1918–1938* (Paris, 1938).
- 6 Während des Aufstiegs und Falls der Kommune arbeitete Dostojewski in Dresden an den *Dämonen*. Sein brillantes und keineswegs nur feindliches fiktives Porträt eines gewissen Typs revolutionärer Fanatiker bildet einen faszinierenden Kontrast zu der Kurzgeschichte *Traum eines lächerlichen Menschen* (1877), die sich allen explizit politischen Äußerungen Dostojewskis zum Trotz als verspätetes Echo auf die Pariser Kommune lesen läßt.
- 7 Vgl. die Diskussion bei Frank Field, *Three French Writers and the Great War: Barbusse, Drieu la Rochelle, Bernanos. Studies in the Rise of Communism and*

- Fascism* (London, 1975), S. 100ff. Wie Field richtig betont, ergab sich Drieus Interesse am Bolschewismus daraus, daß er ihn als Ablehnung von Marx deutete.
- 8 Einer leider nur kleinen Anzahl von Leuten wird zusehends klar, daß – wenn wir das 20. Jahrhundert im Sinne eines auf einem Gegensatz aufbauenden Zweizeilers verstehen wollen – die Begriffe des Anti-Autoritären und des Autoritären weiter tragen als „links“ und „rechts“. Wichtig für diesen Zusammenhang und das Thema dieses Essays ganz allgemein ist Eugene Lunns historische Studie *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer* (Berkeley, 1973). Vgl. auch Paul Mattick, *Anti-Bolshevik Communism in Germany* [1947]. In: *Telos* 26 (Winter, 1975–76), S. 57–69.
 - 9 Nietzsches Einfluß auf die Marxismus-Kritik der Anarchisten, Bohemiens und Expressionisten zwischen der Zeit um 1890 und den frühen zwanziger Jahren wurde jüngst in mehreren ausgezeichneten Untersuchungen dokumentiert. Vgl. Helmut Kreuzer, *Die Boheme. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Stuttgart, 1968); Ulrich Linse, *Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich von 1871* (Berlin, 1969); Arthur Mitzman, *Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis*. In: *New German Critique* 10 (Winter, 1977), S. 77–104. Es ist kaum überraschend, daß man in diesen Gruppen statt einer systematischen Aneignung Nietzsches einen allgemeinen, aber vibrierenden Enthusiasmus für Nietzsche vorfindet, wobei Nietzsche als Vorbild für eine geistige Revolte gegen die bürgerliche Lebenswelt und all ihren Pomp (Szientismus, vertrockneten Rationalismus, Positivismus, Determinismus, Fortschrittsglauben, Vertrauen auf Technologie, orthodoxen Marxismus usw.) gilt.
 - 10 Eisner verweist in seinem Buch darauf, daß die Anarchisten in der Oppositionsgruppe innerhalb der SPD, genannt „die Jungen“, von Nietzsche inspiriert waren. Mehring bezweifelt das, und seine Position wird bestätigt von Dirk H. Müller, *Idealismus und Revolution. Zur Opposition der Jungen gegen den sozialdemokratischen Parteivorstand 1890 bis 1894* (Berlin, 1975), der Nietzsche gar nicht erwähnt. Tatsache ist aber, daß Gustav Landauer, von dem gleich die Rede sein wird, nietzscheanischer Sozialist und aktive Figur bei den Jungen war. Müller beschreibt Landauers Rolle, aber nicht deren nietzscheanisches Moment.
 - 11 Landauer entwickelt zu dieser Zeit das entgegengesetzte Argument. Wie bekannt, machte er 27 Jahre später Kurt Eisner, der noch unter dem Einfluß neokantianischen Denkens stand, mit dem nietzscheanischen Sozialismus bekannt, und beide Männer fielen dann mit vielen anderen der blutigen Unterdrückung der bayrischen Räterepublik zum Opfer.
 - 12 Vgl. Gustav Landauer, *Die Zukunft und die Kunst*. In: *Die Neue Zeit* X, I (1891–1892), S. 532–535 und Gerhart Hauptmann. In: *Die Neue Zeit* X, I (1891–1892), S. 612–621. Landauers Ansichten widersprach im Sinne der Marx-Orthodoxie ausgerechnet Paul Ernst, *Die Zukunft und die Kunst. Eine Erwiderung*. In: *Die Neue Zeit* X, I (1891–1892), S. 658–660. Zu Landauers früher Entwicklung vgl. auch Paul Breines, *Mysticism and Revolution. Gustav Landauer Against his Times* (Unpublished M. A. Thesis, University of Wisconsin-Madison, 1966), S. 1–27; ferner Lunn, *Prophet of Community*, S. 17–74.
 - 13 3. Auflage (Köln, 1923).
 - 14 Ernst Bloch, *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze* (Frankfurt, 1964), S. 107. Die Erstveröffentlichung datiert von 1923.

- 15 Ebd., S. 108.
- 16 Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Karl Schlechta (München, 1966), Bd. I, S. 40. Vgl. auch Gert Mattenklott, *Nietzsches „Geburt der Tragödie“ als Konzept einer bürgerlichen Kulturrevolution*. In: *Positionen der literarischen Intelligenz zwischen bürgerlicher Reaktion und Imperialismus*. Hrsg. von Gert Mattenklott und Klaus R. Scherpe (Kronberg, 1973), S. 103–120. Mattenklotts These von einer impliziten Korrelation zwischen Dionysos und dem Proletariat (Chaos, Zerstörung der Kultur) einerseits und Apollo und dem Bürgertum (Bewahrung der Werte, Bismarck-Staat) andererseits erscheint uns zwar etwas weitergeholt, aber seine Diskussion der *Geburt der Tragödie* unter dem Gesichtspunkt des Kulturpolitischen kam unseren eigenen Unterscheidungen der wechselnden Akzente in Nietzsches Werk sehr zugute.
- 17 Bruno Wille, *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (Berlin, 1894), S. 10.
- 18 Helmut Scheuer, *Zwischen Sozialismus und Individualismus – Zwischen Nietzsche und Marx*. In: *Naturalismus. Bürgerliche Dichtung und soziales Engagement*. Hrsg. von Helmut Scheuer (Stuttgart, 1974), S. 162.
- 19 Ebd.
- 20 Hans Manfred Bock sieht so gut wie keinen Einfluß Nietzsches auf den Linksradikalismus in der Periode, die er in *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918–1923* (Meisenheim, 1969) abhandelt.
- 21 Vgl. Mitzman, *Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis*.
- 22 Kain 1 (Juni, 1911), S. 34.
- 23 Zu Stirners Wirkung auf Intellektuelle in dieser Periode vgl. Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft* (Köln, 1966).
- 24 Frank Trommler, *Sozialistische Literatur in Deutschland* (Stuttgart, 1976), S. 300.
- 25 Anatoli W. Lunatscharski, *Profile der Revolution* (Frankfurt, 1968), S. 10.
- 26 Vgl. den Brief Zetkins an Franz Mehring vom 14. 9. 1904 in Franz Mehring, *Gesammelte Schriften*, IV, 596.
- 27 Eine ausgezeichnete Darstellung der Wirkung Nietzsches und Wagners auf die österreichische Sozialdemokratie Ende des 19. Jahrhunderts findet sich in William J. McGraths *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* (New Haven, 1974).
- 28 G. D. H. Cole, *The Second International 1889–1914. A History of Socialist Thought*, Bd. 3 (London, 1956), S. 592.
- 29 Engelbert Pernerstorfer, *Theater und Demokratie*. In: *Der Strom* (April, 1911), S. 390.
- 30 Vgl. *Ästhetik und Kommunikation* (Heft 26/27) über faschistische Öffentlichkeit; wichtig ist vor allem das Gespräch über dieses Konzept mit Peter Brückner, Wilfried Gottschalk, Eberhard Knödler-Bunte, Olav Münzberg und Oskar Negt.
- 31 Zur „verdrängten kulturrevolutionären Tradition“ vgl. Frank Trommler, *Die Kulturpolitik der DDR und die kulturelle Tradition des deutschen Sozialismus*. In: *Literatur und Literaturtheorie in der DDR*. Hrsg. von Peter Uwe Hohendahl und Patricia Herminghouse (Frankfurt, 1976), S. 36–45.
- 32 (Zürich, 1941).
- 33 (Zürich, 1961).

- 34 (Berkeley, 1975).
- 35 Vgl. die wichtige Diskussion über die „nouvelle philosophie“ von Tom Good in seiner Rezension des Buches *La Barbarie à visage humain* von Bernard-Henri Lévy in *Telos* 34 (Winter 1977–1978); dazu ferner Henri Lefèbvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres* (Paris, 1975).
- 36 (New York, 1978).
- 37 (Paris, 1975).
- 38 Vgl. die Diskussion dieser Phase in der Geschichte des Marxismus bei Daniel Lindenberg, *Le marxisme introuvable* (Paris, 1975), S. 61.

Paroxysmen eines Neinsagers?

Zum Nietzsche-Bild von Hans Heinz Holz

1. Eine der entschiedensten Abrechnungen mit der ‚Neuen Linken‘ und ihrer Vorgeschichte, mit denen sich auch schon andere Kritiker auseinandergesetzt haben,¹ liegt seit 1976 in dem Buch *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie* des Marburger Philosophen Hans Heinz Holz vor.² Holz macht kein Hehl daraus, wo er politisch steht. Nicht nur, daß er die Vertreter der ‚Neuen Linken‘ als die „schlechten Söhne Lenins“ attackiert (249); auch mit ihren Vorläufern – vor allem mit Stirner, Sartre und Marcuse – geht er streng ins Gericht. In all dem manifestiert sich für ihn nur die spezifisch bürgerliche Ideologie der „abenteuerlichen Rebellion“. Konfrontiert mit dem „offenen Übergang des Kapitalismus zu imperialistischen Praktiken“, so behauptet er, seien zwar seit 1848 aus den Reihen der Bourgeoisie – neben den Apologeten – auch Philosophen hervorgetreten, die sich „kritisch gegen die bürgerliche Welt“ gewandt hätten, deren „abenteuerliche Alternativen“ jedoch letztlich immer „wieder in den ideologischen Mechanismus der Hegemonie des Bürgertums eingemündet“ seien (7). Holz sieht in diesen Philosophen vor allem einen Beleg für die These, daß „die bürgerliche Weltanschauung, nachdem die heroischen Illusionen der französischen Revolution an der Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsverhältnisse gescheitert waren“, keine wirklichen Gegenkonzepte, die sich mit dem Marxismus vergleichen ließen, mehr produziert habe (8). Von Stirner bis Marcuse sei selbst die ‚kritische‘ Philosophie in scheinrevolutionären Manövern befangen geblieben, zu denen die Ideologie der Studentenführer von 1968 dann das Satyrspiel geliefert habe, die sich ausgerechnet auf Marx und Lenin beriefen, um ihrer „intellektuellen Rebellion“ den Anschein „politischer Praxis“ zu geben (9).

So weit, so eindeutig. Wer diese Sicht der letzten hundert Jahre teilt, wird an Holz' Darstellung nichts auszusetzen haben. Fast jedes Argument, das er verwendet, ist marxistisch abgesichert. Auf der einen Seite stehen bei ihm die revolutionären Kämpfe der wirklich Unterdrückten – auf der anderen jene bürgerlichen Rebellionen, die meist einen rein ‚personalen‘ Charakter haben. Die Hauptkriterien solcher subjektivistisch-anarchistischen Revolten sieht Holz in der Überschätzung der Leitfunktion einer intellektuellen Avantgarde, der Revolte des Individuums gegen die Geschichte, dem Postulat der Herrschaftslosigkeit, der Ausflucht ins Private, der Übersteigerung des agitatorischen Moments und der Befürwortung von Anarchis-

mus, Terrorismus und Attentatismus. All das erscheint ihm als Ideologie einer „Paria-Elite“ (265), die keine wirkliche Einsicht in die gesellschaftliche Realität besitze und in erster Linie sich selbst ‚ausleben‘ wolle, wie Holz in Hinblick auf Kunzelmann, Zwerenz, Dutschke, Cohn-Bendit, die Provos, das ‚Living Theater‘ u. a. erklärt. „Daß der Klassenkampf“, heißt es an einer Stelle, „nicht ein lustvolles Kampfspiel, ein ästhetisches Vergnügen ist, sondern eine harte, mühe- und leidensvolle Erfahrung, die nur der auf sich nimmt, den seine Interessen dahin führen – diese Einsicht, die bei Marx schon ausgesprochen ist (der keine Turniervorstellungen davon hatte, mit Blumenkranz und Kuß der Dame des Herzens am Schluß), fehlt einem Ideologen der privaten Lustgewinnung, die dann allerdings auch keine Adäquation von Methode und Ziel, sondern nur lustvolle Protesthandlungen kennt“ (266). Wer sich so privatistisch verhält, wird von Holz kurz und bündig als irregeleiteter Rebell, als ‚freier Mitarbeiter‘ der Revolution, ja als Feind jedes wirklichen Fortschritts angeprangert. Denn „mangelnde oder falsche Theorie“, meint er, „macht revolutionäre Unruhe im Effekt konterrevolutionär“ (269).

Was er daher im Hauptteil seiner Arbeit den erwähnten Philosophen vorwirft, ist vor allem ihr überspitzter Subjektivismus. Stirner wird als „wunderlicher Heiliger“, als „Spintisierer“ abgekanzelt (11), von dessen Ideal des „Einzigsten“ kein „Weg zur Realität des geschichtlichen Menschen“ führe (23). In Stirners ‚Isolations‘-Postulat sei schon jene „existentialistische Theorie“ vorgezeichnet, schreibt Holz, die ein entscheidendes Hemmnis auf dem Weg zu einer „konsequent revolutionären Haltung“ bilde (23). Mit einer solchen Weigerungs-Empörung, die Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* als „bramarbasierende Apologie der Parvenüwirtschaft“ angegriffen hätten (30), weise Stirner bereits auf Sartre, Marcuse, ja selbst auf Adorno voraus. Auch bei Sartre deckt Holz höchst scharfsinnig auf, wie dieser Autor – trotz mancher verheißungsvollen Ansätze zu einem dialektischen Denken – immer wieder in „die leere Subjektivität der existentialistischen Freiheit“ zurückfalle (188). Ebenso klar wird der abstrakt-idealistische Grundzug in Marcuses Weigerungsparolen herausgestellt (200). Einmal ganz grob gesprochen, sieht Holz in all diesen Denkern lediglich Neinsager, von denen keine Veränderungskraft ausgehe, da sie ohne jede gesellschaftliche oder politische Vermittlungen, ohne Einsicht in die Alternative des Sozialismus, ohne Bezug auf das wahre Subjekt der Geschichte einfach den unvermittelten ‚Sprung‘ propagiert hätten.

Dagegen verknüpft Holz seine eigene Argumentation höchst sorgfältig mit den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Grundvoraussetzungen, um in ständiger Fühlungnahme mit der geschichtlich vermittelten Dialektik von Theorie und Praxis eines sinnvollen sozialistischen Denkens zu bleiben. Neben den kritischen, negativistischen oder auch rein ‚abenteuerlichen‘ Theorien der behandelten Philosophen stehen daher stets Hinweise

auf die graduellen Fortschritte des marxistischen Denkens und der veränderten sozialen Situation. So wird etwa der These Marcuses, daß der Kapitalismus auf lange Sicht dem Sozialismus überlegen sei, auf der Basis eigener Anschauungen sowie der Arbeiten Werner Hofmanns³ eine Verteidigung der Sowjetunion entgegengesetzt, die diesen Staat als ein Land charakterisiert, das sich auf dem „langwierigen Weg“ zur „Demokratie der unmittelbaren Produzenten“ befinde (235). Anstatt in Probleme der Dritten Welt oder irgendwelche Randgruppenstrategien auszuweichen, geht Holz dabei stets vom Proletariat als dem eigentlichen Subjekt der Geschichte aus. All das wird jene, die Wert auf ideologische Entschiedenheit legen, durchaus zufriedenstellen.

2. Das einzige, worüber entschiedene Marxisten in diesem Buch stolpern werden, ist das Nietzsche-Kapitel, das sowohl durch seinen Umfang (31–113) als auch durch seine wesentlich einfühlsameren, ja fast positiven Stellungnahmen etwas aus dem Rahmen fällt. Warum wird bei diesem Denker, den gerade die Sowjetunion und die DDR besonders heftig ablehnen, eine Ausnahme gemacht? Falls man ihn in diesen Ländern überhaupt erwähnt (was selten genug geschieht), wird er stets in Grund und Boden verdammt. Ja, hat nicht die gesamte marxistische Linke diesen Mann von Anfang an als einen ihrer ideologischen Hauptgegner empfunden? Warum also die plötzliche Schonung?

Um diese Fragen sinnvoll beantworten zu können, muß man kurz auf die bisherige linke Nietzsche-Rezeption eingehen (was meines Wissens bisher noch nie geschehen ist). Wie kritisch sie war, sei wenigstens an einigen Beispielen erläutert. So stellte Georg Adler schon 1891 Nietzsche als den „Sozialphilosophen der Aristokratie“ hin, dessen Ideen zwar gefährlich seien, jedoch den Fortschritt des Sozialismus nicht mehr aufhalten könnten.⁴ Ähnliches vertrat Franz Mehring, der Nietzsche als den „Philosophen des Großkapitals“ charakterisierte, der in der Überwindung des kleinbürgerlichen Pessimismus eines Schopenhauer die ideologische Rechtfertigung des aggressiven Imperialismus geliefert habe.⁵ Positive Äußerungen findet man vor 1914 auf linker Seite kaum. Da wäre höchstens das feuilletonistische Statement *Der Impuls Nietzsche* (1913) von Ernst Bloch, in dem diesem Philosophen – bei aller Verworrenheit – wenigstens „intellektuelle Redlichkeit“ zugestanden wird.⁶ Oder da wäre ein Sozialdemokrat wie Adolf Levenstein, der Stimmen von Arbeitern zu Nietzsche gesammelt hat, die sich durch die Lektüre des *Zarathustra* zu ‚Besserem‘, ‚Höherem‘ angespornt fühlten.⁷ Doch in den zwanziger Jahren hört selbst das auf. Außer naiven SPD-Kulturpolitikern, die noch 1931 im *Kulturwille* ihre Leser auf neue, billige Nietzsche-Ausgaben hinwiesen,⁸ ging die Linke jetzt mehr und mehr zum Gegenangriff über. So erschien 1924 in den *Sozialistischen Monatsheften* ein Aufsatz von Regina Barkan unter dem Ti-

tel *Nietzsche als Imperialist*.⁹ In der *Weltbühne* machte sich Oskar Levy 1925 über jene anachronistischen Nietzsche-Feinde innerhalb des Bürgertums lustig, die immer noch nicht eingesehen hätten, daß Nietzsche das beste „Gegengift gegen den Sozialismus“ sei. Er berief sich dabei auf Mussolini, der kein Hehl daraus mache, daß ihn das „Studium“ Nietzsches vom „Sozialismus kuriert“ habe.¹⁰ Ähnlich entschieden äußerten sich manche der linksliberalen Schriftsteller dieser Ära. Alfred Döblin fand es geradezu wahnwitzig, daß Nietzsche ausgerechnet den undemokratischen Deutschen eine „neue Herrenklasse“ empfohlen habe.¹¹ Kurt Tucholsky mokierte sich in aller Offenheit über Nietzsches vielgerühmte „Kraft“, hinter der sich lediglich ein auf Schwäche beruhender Größenwahnsinn verberge. Nietzsche stelle ständig den „Gipsabguß eines Bizeps ins Schaufenster“, erklärte er.¹²

Doch solche Warnungen verhallten, wie bekannt, im Leeren. Im gleichen Ausmaß, wie die Nazi-Lawine anwuchs, setzte sich in diesen Jahren die Nietzsche-Lawine in Gang. Die Fülle an Publikationen, in denen Nietzsche als Hauptstütze im Kampf gegen den Sozialismus und damit als Vorläufer des Dritten Reichs gefeiert wird, ist in den frühen dreißiger Jahren geradezu unübersehbar.¹³ Kein Wunder, daß ab 1933 die linke Kritik an Nietzsche immer schärfer wurde. Von entscheidender Bedeutung war dabei der Aufsatz *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik* von Georg Lukács, der 1934 auf russisch und 1935 auf deutsch in der *Internationalen Literatur* in Moskau erschien.¹⁴ Ihm folgten, ebenfalls von Lukács, 1943 der Aufsatz *Der deutsche Faschismus und Nietzsche*¹⁵ und 1955 schließlich das lange Kapitel „Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode“ in dem Buch *Die Zerstörung der Vernunft*.¹⁶ Doch nicht nur Lukács, dessen Nietzsche-Bild eindeutig in den Entwicklungsstrang des Imperialismus, Irrationalismus und Faschismus – also in das, was man damals die deutsche ‚Unheilslinie‘ nannte – eingeordnet wird, auch der Aufsatz *Der Fall Nietzsche* von Hans Günther, der 1935 in Moskau in der Zeitschrift *Unter dem Banner des Marxismus* erschien, übte im Rahmen der antifaschistischen Front eine große Wirkung aus. Günther stellt Nietzsche vor allem als Vertreter eines aufgewärmten „romantischen Antikapitalismus“ hin, der sich als ‚Rebell‘ aufspiele, um der „brutalsten Reaktion“ den Anschein der „radikalsten Revolution“ zu geben.¹⁷

Auch die sowjetischen Wissenschaftler, die sich zwischen 1917 und 1933 weitgehend über Nietzsche ausgeschwiegen hatten, brachten daraufhin zahlreiche Publikationen heraus,¹⁸ in denen sie den *Zarathustra*-Dichter als Vorläufer des Imperialismus und Faschismus anprangerten. Ihren Höhepunkt erlebte diese Richtung in der großen Nietzsche-Studie von S. F. Odujev, die 1971 in Moskau und dann 1977 unter dem Titel *Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche Philosophie* auch in Ost-Berlin herauskam – wobei sich DDR-Philosophen wie Hans-Martin

Gerlach und Günter Reske im Vorwort ausdrücklich gegen gewisse Abweichertendenzen in der Nietzsche-Einschätzung der Zagreber „Praxis“-Gruppe und ultralinken Kulturrevolutionäre wandten.¹⁹ Entgegen allen Tendenzen, in ‚Sachen Nietzsche‘ einen versöhnlerischen Kurs einzuschlagen, wird hier Nietzsche weiterhin als höchst „gefährlicher und realer Gegner“ hingestellt.²⁰ Oduév resümiert diese Haltung am Schluß seines Buches in folgenden Sätzen: „Der Marxismus hat niemals irgendwelche Ansprüche auf das Nietzschesche ‚Erbe‘ erhoben. Jeder Versuch, den Marxismus für diese geistige Strömung zu ‚öffnen‘, hat mit der kritisch-revolutionären Methode unserer Philosophie nichts gemein. Im Gegenteil, es ist nötig, dem neuen Andrang der heutigen Apologeten des Nietzscheanismus die theoretisch und emotional wirksame Propagierung der marxistisch-leninistischen Ideen entgegenzustellen.“²¹ Und das ist als offizielle Linie in der Sowjetunion und der DDR auch heute noch gültig. Hier läßt man nicht nach, wie Robert Weimann betont, immer wieder auf den „lebensphilosophischen Irrationalismus“ und die „demagogische Gefährlichkeit“ dieses Mannes hinzuweisen.²²

All das weiß natürlich auch Hans Heinz Holz (selbst wenn er nirgends darauf eingeht). Doch solche Probleme bekümmern ihn gar nicht. Es ist nicht seine Absicht, den Marxismus für Nietzsche zu ‚öffnen‘. Er will nicht Marx und Nietzsche auf existentialistischer Basis miteinander amalgamieren, wie das manche der Neulinken heute tun. Im Gegenteil. Auch Holz ordnet Nietzsche eindeutig in die bereits von Lukács vorgezeichnete ‚Unheilslinie‘ ein. Doch die Art und Weise, in der das geschieht, ist eine völlig andere. Holz stellt Nietzsche nicht einfach – à la Lukács – als „Vorläufer des Faschismus“ hin. Statt Nietzsche von links her zu „verteufeln“ (40), bemüht er sich um eine wesentlich differenziertere Sicht dieses Phänomens. Zwar sieht auch Holz Nietzsche letztlich negativ – aber doch mit Nachsicht, ja fast mit Liebe, mit Sinn für den geistigen ‚Rang‘ und ästhetischen ‚Mehrwert‘ seiner Werke, die ihm wesentlich bedeutsamer als die von Marcuse erscheinen.²³ Immer wieder konzentriert er sich auf jenen Rest, jenes ‚Unerledigte‘, das auch dann noch Wert behalte, wenn man Nietzsche als Imperialisten und Präfaschisten abgeschlachtet habe. Seine Darstellung ist daher nicht als bürgerliche Rettung oder Aufwertung Nietzsches gedacht, sondern als Dialektisierung, und zwar im Guten wie im Bösen.

Genau besehen, überwiegt selbstverständlich auch bei Holz das Negative. Schließlich unterliegt er in diesem Buche demselben Zugzwang wie Lukács, indem er Nietzsche zwar nicht in die allmähliche „Zerstörung der Vernunft“, aber in die Ahnenfolge der „abenteuerlichen Rebellion“ einreihen muß. Allerdings wird dabei das Negative nie vom Positiven abgetrennt. Holz sortiert das Werk Nietzsches nicht einfach in positive und negative Elemente, sondern zeigt stets die innere Bezogenheit dieser beiden Faktoren. So charakterisiert er zwar Nietzsche ständig als einen totalen Neinsa-

ger, aber als einen Neinsager, in dessen Radikalität, dessen Hybris, ja dessen Paroxysmus zugleich die Positivität dieses Mannes, nämlich seine scharfe Anklage gegen die ihn umgebenden Verhältnisse steckt. Und das, obwohl diese Anklage zu keiner wirklichen Alternative geführt habe und schließlich in die Vorstellung der „abenteuerlichen Rebellion“ und in negative Leitbilder wie Opfer, Askese und selbstgewählte Isolierung eingemündet sei. Um also Holz' Gedankengang *in toto* verstehen zu wollen, kann man nicht einfach seine negativen und positiven Statements zu Nietzsche auseinanderdividieren, sondern muß kurz auf seine Gesamtdarstellung eingehen, um eine wirkliche Vorstellung von seinem Nietzsche-Bild zu bekommen.

3. Holz beginnt – à la Schlechta – mit einem Generalangriff auf Nietzsches Schwester, das berüchtigte ‚Lama‘, und all jene Nietzsche-Sektierer, die sich lediglich an seine „Verkündigungsgebärde“ gehalten hätten (31). Wohl selten sei ein Denker von Rang, behauptet Holz, so „gründlich mißverstanden“ worden wie Nietzsche. Immer wieder habe man in ihm nur den Propheten und „enthusiasmierenden Sektengründer“ gesehen, anstatt ihn auch einmal „als Philosophen ernstzunehmen“. Der „Mythos Nietzsche“ habe sich dadurch völlig vor die „Wirklichkeit des Werks“ gestellt (31). Was Holz daher fordert, ist eine „von Legenden befreite, vorurteilslose Beschäftigung mit Nietzsche“ (50), die ihn als „Denker aus seinen eigenen geistigen Antrieben“ heraus zu verstehen sucht (31).

Holz geht dabei anfangs von der bekannten Zweiphasentheorie aus, die den frühen Nietzsche über den späteren Nietzsche stellt. Der Nietzsche vor 1876 wird vor allem als eine „genialisch spätromantische Variante des deutschen Humanismus“ charakterisiert (32). Hier handele es sich um einen auf „Aktualität und Zeitprobleme bezogenen“ Denker, der „schroffe Opposition zum bloß philologischen Historismus“ betrieben habe (32). Dieser Nietzsche ist für Holz noch ein Erbe des deutschen Idealismus, der sich „auf dem Weg der ‚ästhetischen Erziehung des Menschen‘ (Schiller) eine Verwirklichung der Humangehalte der Geschichte erhoffte“ (64). Als ideologischer Beleg dafür wird das gesellschaftskritische Griechenbild der frühen Basler Jahre herangezogen. Erst durch die politische, ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung der Gründerzeit habe bei Nietzsche, erklärt Holz, eine allmähliche Desillusionierung stattgefunden, die schließlich in eine „amokläuferische Aggressivität“ umgeschlagen sei, in der Nietzsches Haß gegen seine eigene Zeit zum Ausdruck komme (32). Vor allem die Folgen der deutschen „Reichsgründung“ und des „Hochkapitalismus“ hätten Nietzsches Hoffnung auf eine stärkere „Entfaltung der kulturschöpferischen Kräfte des Menschen“ mehr und mehr zunichte gemacht und ihn plötzlich mit dem „Abgrund des Nichts“ konfrontiert (32).

All das liest sich höchst einleuchtend. Doch Holz begnügt sich nicht mit

der simplen Folgerung, nun das Spätwerk einfach in Bausch und Bogen abzuwerten. Ja, diesem Spätwerk gilt – paradoxerweise – sein besonderes Interesse. Denn erst hier, behauptet er, wo Nietzsche seine Naivität ablege, werde er wirklich anklägerisch, rebellisch, ja geradezu krankhaft radikal. „Nietzsches Rebellion“, heißt es an einer Stelle, „ist die des desillusionierten und desorientierten Jungbürgers in einer inhumanen Gesellschaft. Was ihn bedeutend macht, ist die radikale Konsequenz, mit der er die Krankheit der Zeit zum Ausdruck bringt und durchleidet“ (32). Doch warum nimmt Holz diese „Krankheit“ eigentlich so tödlich ernst? Erstens wegen ihres einsamen geistigen Ranges; zweitens wegen ihres politischen Erkenntniswerts. Er studiert darum Nietzsche fast wie ein Arzt, der sich für eine bestimmte „Anamnese“, das heißt die „Vorgeschichte einer Krankheit nach den Angaben des Kranken“ (Duden) interessiert, um damit auf Krankheitskeime hinzuweisen, die auch heute noch virulent seien. „Immer noch“, schreibt Holz, „kann die bürgerliche Verzweiflung (à la Nietzsche) einer Artikulation positiver Alternativen im Wege stehen“, wobei er selbst in der prononcierten Bildlosigkeit der Frankfurter Schule noch den Einfluß Nietzsches am Werke sieht (32).

Nietzsches ‚Größe‘ besteht also für Holz gerade in der Größe seines Irrtums, das heißt in der „intellektuellen Redlichkeit, Entschiedenheit und Strenge“, mit der hier eine sinnlose Empörung bis zur äußersten Konsequenz getrieben wird (42). Das ‚Unbehagen‘ an der Entfremdung mit einer solchen Schärfe formuliert zu haben, rückt diesen Denker – in seinen Augen – unmittelbar neben Marx und Freud (43). Was fehle, sei allerdings die Alternative. Nietzsche habe eine Warnung ausgesprochen, die letztlich zur Askese, zur „totalen Einsamkeit“ des frustrierten „Übermenschen“ und damit zur religiösen Opferhandlung führe (44). Nietzsches „Revolte laufe daher ins Nichts“ (45). Während Marx im „Klassenkampf“ einen „Ausweg aus der Unfreiheit des Menschen“ weise (44), ergebe sich aus Nietzsches Umschlag der einsamen Revolte „gegen die Unwahrheit eines prästendierten humanistischen Wertesystems“ lediglich „eine Destruktion jeglicher Humanität überhaupt“ (46).

Doch selbst dieser totalen Negativität versucht Holz noch einen positiven Wert abzuringen. Denn in diesem „Nihilismus“, der für Nietzsche ein „erschütterndes Erlebnis“ gewesen sei, verberge sich ein echter Krisenpunkt (50). Er bezeichne „die äußerste Grenze, bis zu der hin das Denken der bürgerlichen Gesellschaft gehen und an der es in eine Zerstörung seiner selbst und der menschlichen Existenz überhaupt umschlagen muß“ (51). Selbst Nietzsches sogenannte ‚Ideale‘, wie das Ideal des Übermenschen oder das Ideal des Willens zur Macht, sieht daher Holz in erster Linie als „negativ bestimmte“ Angriffe Nietzsches gegen seine eigene Zeit. Alles, was dieser Philosoph in seinen späteren Jahren gesagt habe, erklärt er, seien Paroxysmen eines Neinsagers, seien Warnungen und Notschreie. Daß man

diese Warnungen als Appelle eines Propheten neuer Ordnungssysteme aufgefaßt habe – für solche Mißverständnisse könne man Nietzsche selbst nicht verantwortlich machen.

Holz sieht darum in Nietzsche nicht einfach einen Apologeten des Bürgertums, des Kapitalismus und Imperialismus, sondern eine weitgehend ‚unpolitische‘ Natur, die einen ‚klassenneutralen Kulturpessimismus‘ vertreten habe (62). Nicht der ‚politische Kampf‘, sondern die ‚geistige und moralische Erneuerung‘ habe diesen Mann interessiert. Selbst seinen Anti-Sozialismus dürfe man nicht so tragisch nehmen, lesen wir, da sich Nietzsche weniger gegen den wissenschaftlichen Sozialismus als gegen eine pauschale Gleichmacherei gewandt habe. Es wird zwar zugegeben, daß Nietzsche mit den Jahren immer ‚volksfeindlicher, aristokratischer‘ geworden sei (80). Aber selbst dieser aristokratische Pessimismus wird als eine Form der ‚Negation der bürgerlichen Welt‘ gedeutet, die aus dem Haß gegen die Bourgeoisie die ‚Kraft zu ihrer Überwindung zu ziehen‘ versuche (87). Statt wie Wagner zu(m) Kreuze zu kriechen, habe Nietzsche immer weiter rebellierte, sei er immer ‚radikaler‘ geworden. ‚An ihm erfahren wir‘, heißt es, ‚wie ein Mensch von der Mißgestalt seiner Umwelt in Raserei versetzt werden kann‘ (96). Und diese ‚Raserei‘, dieses Übersich-selbst-Hinausgreifen, sei das Beste an ihm. ‚Einen Sinn gewinnt Nietzsche erst dann‘, behauptet Holz, ‚wenn wir ihn nicht wörtlich nehmen, sondern ihn selbst, sein Denker-Sein, als Metapher für den Zustand unserer Welt‘ (96).

4. Doch wird mit einer solchen Analyse das Phänomen ‚Nietzsche‘ wirklich erschöpft? Nietzsche als ‚Metapher‘? Nietzsches Werke als Belegstücke einer ‚Anamnese‘? Nietzsches ‚Raserei‘ als Ausdruck seiner Größe? Nietzsches Appelle als Nietzsches Warnungen? All das können für eine marxistische Sicht doch nicht die letzten Argumente sein! Und das weiß natürlich auch Holz. Die besten Beweise gegen manche seiner Behauptungen liefert er daher selber, indem er Nietzsche ständig mit Marx konfrontiert. Er macht sich dabei zu Recht über jene bürgerlichen Marx-Nietzsche-Vergleiche lustig, die seit Karl Löwiths Buch *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) zum ständigen Repertoire der westlichen Kathederphilosophie geworden sind. Man erinnere sich, wie Martin Heidegger in seinem *Nietzsche* (1961) den ‚Metaphysiker Nietzsche‘ gegen den ‚Dialektiker Marx‘ ausspielt. Solche Konfrontationen findet Holz sinnlos, weil ungeschichtlich. Nach seiner Sicht habe Marx den jüngeren Nietzsche schon ‚vor dessen Auftreten überholt‘ (49). Zwar seien beide vom Phänomen der Entfremdung ‚unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise‘ ausgegangen, wie er meint, Nietzsche sei jedoch in diesem Punkt auf der ‚historisch früheren Stufe einer radikalen Destruktion der bürgerlichen Wertsysteme‘, also auf der Stufe Feuerbachs und Stirners, stehengeblieben (49). Nietzsche könne

daher nicht als Vorreiter, sondern nur als Nachreiter des bürgerlichen ‚Radikalismus‘ betrachtet werden. Verglichen mit den Erkenntnissen von Marx seien schon seine ersten Äußerungen im tiefsten Sinne des Wortes „unzeitgemäß“ (112). Während Marx bereits 1848 eine klare Alternative anzubieten habe, wirke Nietzsches Zukunftsvision total abstrakt, das heißt werde „gegenständlich nicht vermittelt“ (108). Er biete keine „positive Alternative“, sondern nur eine „leere Vorstellung vom Anders-Sein“ (108). Weil seiner Kritik die „historische Begründung“ fehle, bleibe selbst sein Macht-Konzept letztlich „inhaltsleer“ (109). „Er vollendet den Zersetzungsprozeß einer Philosophie“, schreibt Holz, „deren lebendiger Strom von Marx schon in neue Bahnen gelenkt worden war“ (84). Ja, Holz sagt an anderer Stelle noch einsichtsvoller: „Nietzsches Scheitern beim Setzen neuer Werttafeln ist exemplarisch. Werte entstehen nicht beliebig, nicht kraft des gebieterischen Willens eines einzelnen. Sie sind Indizien für den Stand der Vergesellschaftung des Menschen“ (108).

Und so entzieht Holz seinem ursprünglich recht positiv intendierten Nietzsche-Bild letztlich den ideologischen Boden. Indem er immer wieder auf die anachronistische Position Nietzsches in Hinblick auf den bereits vollentwickelten Marxismus hinweist, bleibt am Schluß von seinem Konzept von Nietzsches ‚Größe‘ nicht viel übrig. Denn auch Holz muß zugeben, daß bereits der übersteigerte „Geniebegriff des jungen Nietzsche“ den „Immoralismus des späteren“ in sich einschließt und damit eine deutliche Absage an die „aufklärerischen, humanistischen, demokratischen Ideale“ darstellt (61). Ja, er gibt sogar zu, daß dadurch aus einem „Kritiker bürgerlicher Entfremdung“ schließlich der „Apologet einer antihumanen Herrenideologie“ geworden sei (86). Daher muß auch Holz bekennen, daß Nietzsches Wirkung auf die Faschisten nicht nur ein Mißverständnis war. „Der entfesselte Kleinbürger hat sich seiner bemächtigt“, schreibt er, „und man kann nicht einmal sagen, daß er daran unschuldig war“ (97). Viele von Nietzsches Folgen, heißt es an anderer Stelle, sind „nicht ohne sein (unwillentliches) Zutun“ zustande gekommen (102). Manche dieser Thesen erinnern deutlich an das Nietzsche-Konzept seines Lehrers Karl Schlechta, dem dieses Buch ausdrücklich gewidmet ist. Holz unterläßt sogar nicht, jenes berühmte Nietzsche-Verdikt Schlechtas zu zitieren, das dieser schon 1958 publiziert hatte: „Produktiv wurde der Nihilismus bis jetzt nur gelegentlich der Erfindung und Herstellung von Konzentrationslagern und Vergasungskammern – der Mensch war bis jetzt immer nur sein Opfer. [...] Nietzsche steht dazu in einer unheimlichen Relation! Keine ‚blumige Bildersprache‘ und kein Sektierergeschrei vermag darüber hinwegzutäuschen. Es ist gewiß nicht der ganze Nietzsche; es ist *ein* Nietzsche – aber gewiß kein unwesentlicher.“²⁴

5. Und damit kommt auch Hans Heinz Holz – trotz seines anderen Ansatzes – letztlich auf viele der linken Grundthesen eines Mehring, Lukács und Günther zurück. Daß während der dreißiger Jahre, als sich die Linke in einem erbitterten Abwehrkampf gegen den Faschismus befand, der Ton in ‚Sachen Nietzsche‘ wesentlich aggressiver war, ist nur zu verständlich. Ebenso verständlich ist, daß man heute auf linker Seite manche der damaligen Überspitzungen wieder rückgängig machen möchte. Ob man dabei jedoch so weit gehen sollte wie Holz, erscheint mir etwas zweifelhaft. Es gibt zwar heute kaum noch alte Nazis, die sich unentwegt auf ‚ihren‘ Nietzsche berufen. Aber sonst hat sich ideologisch an sich nicht viel geändert. Die Grundthese Nietzsches, nämlich daß der Mensch im Prinzip ein egoistisch-brutales, nach Lebensstärkung hungerndes und damit ausbeuterisches Wesen ist, steht auch heute noch in diametraler Opposition zu allem, was der Sozialismus will. Nietzsches Philosophie ist auch im Jahre 1976 noch immer die Philosophie der ‚Großen Unordnung‘, das heißt des anarchischen Lebenswillens, des Herrschenwollens, des Ausplünderns, des Kriegerischen, des männlichen Überlegenheitswahns.²⁵ Es wäre daher unangebracht, diese Elemente in Hinblick auf die ‚subtileren‘ Züge in Nietzsches Schriften in den Hintergrund drängen zu wollen.

Nietzsche ist nicht nur ein einsamer Ästhet, der sich von der kapitalistischen und hurrapatriotischen Betriebsamkeit seiner Zeit angeekelt fühlte und in immer wahnsinnigere Tiraden gegen diese Zeit ausbrach. Auch Nietzsche ist ein Repräsentant dieser Jahre – vielleicht sogar ihr typischster. So säkular seine Figur auf manche wirken mag, letztlich ist er doch ein Sprecher der deutschen ‚Gründerzeit‘, die er zwar abgrundtief haßte, der er aber doch viele, wenn nicht die entscheidenden seiner ideologischen Konzepte verdankte. Statt ihn daher – in geistesgeschichtlicher Verkürzung – einfach in die deutsche Unheilslinie des zunehmenden Irrationalismus oder die bürgerliche Unheilslinie der abenteuerlichen Rebellion einzureihen, würde es sich empfehlen, ihn endlich einmal als Vertreter seiner eigenen Zeit und seiner eigenen Klasse zu analysieren (was selbstverständlich an dieser Stelle nicht geschehen kann).²⁶ Denn schließlich ist Nietzsche nicht nur ein Produkt jener ‚erhabenen‘ Ideen- und Geistesgeschichte, deren Höhen er selbst immer wieder zu erklimmen suchte, sondern auch der ganz konkreten politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse seines Zeitalters. Man sollte ihn daher nicht wie Lukács und Holz vorwiegend von seinem geistigen Profil her sehen – und daraus gewisse ideologische Folgerungen ziehen. Vielleicht wäre es besser, einmal den umgekehrten Weg einzuschlagen: nämlich mit ganz ‚konkreten‘ Fragen an sein Werk heranzugehen. Trotz verzweifelter Versuche, so literarisch und großsprecherisch wie nur möglich aufzutreten, findet sich nämlich auch bei Nietzsche genug ‚Realistisches‘. Denn in seiner kritisch-entlarvenden Art (die Holz so schön herausarbeitet) läßt er die Katze nur allzuoft aus dem Sack und gibt sich durchaus als kleinbürgerlicher Parvenü oder „wildge-

wordener Philister“ zu erkennen, wie Mehring einmal schreibt.²⁷ Überall kommt bei ihm jene Aufsteiger- oder Senkrechstarter-Mentalität zum Durchbruch, die auch mal Größe, auch mal Herrenmoral, auch mal Tragik erleben möchte. Überall wird mit geschwellenen Gefühlen und aufgedorneten Kalauern geprotzt. Überall hört man als Grundmelodie des Ganzen das ständige Ich, Ich, Ich. Überall ist vom großen Mittag, vom Azur, vom Olymp des Scheins die Rede, um auf die Welt der im Lichte Lebenden hinzuweisen. So „verzweifelt“ daher das „Delirium seines Geistes“ auch „subjektiv“ wirkt, „objektiv gesehen“ ist Nietzsches Philosophie doch eine „Verherrlichung des großen Kapitalismus“, wie derselbe Mehring an anderer Stelle erklärte.²⁸

Wenn daher Nietzsche gegen Bismarck, gegen das Reich, gegen den neuen Reichtum polemisiert, steckt dahinter viel bewußte oder unbewußte Identifizierung mit all diesen Phänomenen (in ähnlicher Weise haben sich später Stefan George über Wilhelm II. und Ernst Jünger über Hitler mokiert). Was die Parvenüs verachten, müssen nicht immer ihre Gegner sein. Im Gegenteil. In den meisten Fällen sind es ihre – ihnen nur allzu verwandten – Konkurrenten. Es fiele daher nicht schwer, aus Nietzsches Werken ein ideologisches Brevier für kapitalistische Herrenmenschen zusammenzustellen, dessen Grundtenor allein der Haß auf die „Vielzuvielen“ und „Allermeisten“ wäre. Immer wieder lesen wir: „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehn“ (II, 1166); „Leiden-sehen tut wohl, Leiden-machen noch wohler“ (II, 808); „Die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen *stärkeren* Spezies Mensch geopfert – das *wäre* ein Fortschritt“ (II, 819); „Was fällt, das soll man auch noch stoßen“ (II, 455); „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen – und dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe“ (I, 327); „Der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie ‚wir sind‘, andere Wesen von Natur untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben“ (II, 739); und ähnliches mehr.

Es gibt Nietzsche-Forscher (nicht Holz), die selbst solche Äußerungen noch als ‚geistidealistisch‘ oder ‚lebensstärkend‘ zu interpretieren versuchen, um nicht allzu deutlich werden zu lassen, welch ein ‚Sozialistenfresser‘ Nietzsche in Wirklichkeit war. Doch was machen solche Leute eigentlich mit folgenden Äußerungen, in denen Nietzsches Pöbelhaß eine spezifisch antikomunistische Färbung annimmt? Man höre: „Wen hasse ich unter dem Gesindel von heute am besten? Das Sozialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeitsgefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben, – die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren“ (II, 1228). Über den ideologischen Hintergrund solcher Anpöbeleien belehrt uns folgendes Zitat: „Die ‚Ausbeutung‘ gehört nicht einer verderbten und unvollkommenen und primitiven Ge-

sellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (II, 729). Daß man überhaupt von solchen Dingen redet und nicht einfach zur Tagesordnung übergeht, ist für Nietzsche bereits ein Symptom für ‚Dekadenz‘. Er schreibt dazu unter dem Titel *Die Arbeiter-Frage*: „Die Dummheit, im Grunde Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache *aller* Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiter-Frage gibt. Über gewisse Dinge *fragt man nicht*: erster Imperativ des Instinkts. Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen“ (II, 1017).

Auf der Basis solcher Zitate wäre es nicht allzu schwer, Nietzsches Ideenwelt etwas schärfer zu konkretisieren und in seinem wahnwitzigen Ich- und Geniekult, seinem Massenhaß, seiner Herrenmoral eine rücksichtslose Verteidigung bürgerlicher Machtpositionen zu sehen. Lukács und Günther haben das vielleicht etwas zu scharf getan, indem sie in allem und jedem imperialistische oder präfaschistische Züge hervorkehrten. Holz ist dagegen in diesem Punkte zu behutsam. Er liefert zwar auch manchen nützlichen Baustein zu einer materialistischen Analyse Nietzsches, bleibt aber letztlich – obwohl er die Neigung zum Anarchischen und zur abenteuerlichen Rebellion nicht als antikapitalistisch, sondern als spezifisch kapitalistisch begreift – dennoch auf halbem Wege stehen. In diesem Punkte sollte man als Marxist ruhig etwas deutlicher und kritischer werden und Nietzsches sogenannte ‚Warnungsschreie‘ auch auf den dahinterstehenden Machtwillen beziehen. Erst dann würde deutlich, warum man Nietzsche eben nicht mit Marx auf eine Stufe stellen kann. So gesehen sind selbst manche seiner glänzendsten Formulierungen lediglich hochtönende Phrasen. Die Nazis haben ihn darum vielleicht doch nicht völlig falsch verstanden. Von Marx konnten sie nichts übernehmen. Ihn haßten sie. Bei Nietzsche gab es dagegen für sie mancherlei zu holen: den Antiliberalismus, Antidemokratismus und Antifeminismus, den Sinn für Härte, Brutalität und Kriegerturn, den überspannten Männlichkeitswahn, ja das ganze hochkapitalistische ‚Raubtier‘-Syndrom. Schließlich hatte dieser Mann sogar ihren ‚heroischen Biologismus‘ vorweggenommen, wie aus folgenden Nietzsche-Äußerungen hervorgeht: „Das ‚europäische Problem‘ [ist] die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste“ (II, 718), „Das Zeitalter der Experimente! Der Naturprozeß der Züchtung [. . .]. Es könnten ganze Teile der Erde sich dem bewußten Experimentieren weihen“ oder „Es müßten Versuche auf Tausende von Jahren eingeleitet werden.“²⁹

Bei solchen Zitaten bekommt man Bedenken, wie hoch man den ‚geistigen Rang‘ Nietzsches ansetzen soll. Ästhetisch läßt sich zwar einiges zu seinen Gunsten in die Waagschale werfen. Doch wer ist heute noch so undialektisch eingestellt, daß er Formales und Inhaltliches säuberlich zu trennen vermöchte? Man kann doch nicht Nietzsche einerseits als exquisiten Prosa-künstler hochjubeln – und ihn andererseits als gewalttätigen Präfaschisten verdammen (genausowenig wie man das bei seinen ‚bedeutendsten‘ Schülern, bei Gottfried Benn und Ernst Jünger, tun sollte).³⁰ Und obendrein: Wer kann sich heute noch ästhetisch an Dingen erfreuen, die durch den Faschismus, die brutalste Terrorherrschaft des 20. Jahrhunderts, total korrumpiert worden sind? Schließlich haben Schriftsteller nicht nur subjektive Intentionen, sondern auch objektive Wirkungen. Daher können Nietzsches Werke – wie auch das *Deutschlandlied* oder Wagners *Ring* – nicht mehr ohne ihre Geschichte gesehen werden. All dies sind nun einmal Werke, die ‚im Lichte unserer Erfahrungen‘ andere Dimensionen angenommen haben.³¹

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist die Frage nach dem sogenannten ‚Kulturellen Erbe‘. Holz gebraucht in dieser Hinsicht gern Begriffe wie ‚Rang‘, ‚Größe‘ oder ‚denkerische Wucht‘, um seinem Nietzsche – trotz aller Kritik – einen neuen Kurswert zu geben. Doch Begriffe wie Rang und Größe bleiben leider reichlich abstrakt. Außerdem: Impliziert nicht diese abenteuerlich schillernde ‚Größe‘ zugleich eine enorme Gefahr? Holz verhält sich in diesem Punkte recht optimistisch, indem er – wie alle guten Aufklärer – jedem Menschen das gleiche Denk- und Urteilsvermögen zu-traut. Er behauptet: „Man kann die persönliche Wucht von Nietzsches Denken wie seine symptomatische Bedeutung erkennen, ohne ihm zu ver-fallen“ (50). Daran zweifle ich. Diese „man“ gibt es nämlich gar nicht. Was es gibt, sind klassen- und bildungsmäßig höchst unterschiedlich konditionierte Schichten, die Nietzsche jeweils durch ihre Brille sehen werden. Ja, selbst die Alters- und Geschlechtsunterschiede spielen bei der Nietzsche-Rezeption eine große Rolle. So werden etwa emanzipierte Frauen auf Nietzsches infantilen Männlichkeitswahn sicher nicht so leicht hereinfallen wie gewisse Männer. Dagegen lassen sich junge männliche Studenten durch intensive *Zarathustra*-Lektüre oft zu „arroganter Kraftmeierei“ anregen, wie die pädagogische Erfahrung lehrt.³² Denn schließlich begegnet ihnen hier fast auf jeder Seite eine peinliche Mischung aus Hochmut, Brutalität, Sexismus, Massenhaß, Arbeiterverachtung und Antidemokratismus. So gesehen sind Nietzsches ‚Aufschreie‘ nicht nur Paroxysmen eines empörten Neinsagers, sondern auch schrille Rechtfertigungen bestimmter Klassen-, Rassen- und Sexismus-Standpunkte. Nietzsche ist daher heute kein „Durchgangspunkt zum Sozialismus“ mehr, wie noch Mehring in Hin-blick auf die Gymnasiasten um 1900 schreiben konnte,³³ für die der *Zarathustra* die erste Erweckung aus dem klein- oder mittelbürgerlichen Mief

ihrer Elternhäuser bedeutete. Diese Funktion haben heute andere, bessere Autoren – wie Brecht – übernommen. Es ist daher sehr die Frage, ob die studierende Jugend einen Mann wie Nietzsche überhaupt noch ‚braucht‘ – es sei denn, sie interessiere sich im Holzschen Sinne für „Anamnese“?

Doch ein solches Verfahren führt uns zwangsläufig auf das ‚weite Feld‘ der Soziopathologie, einer wichtigen, wenn auch schwer zu definierenden Wissenschaft. Auf ihm wäre eine Beschäftigung mit Nietzsche (in gewissen Dosen, versteht sich) vielleicht nicht ganz von der Hand zu weisen. Schließlich tragen wir alle noch die Narben unserer Vergangenheit, zu der nun einmal auch Nietzsche und die von ihm ausgehende Wirkung gehört. Selbst die Art und Weise der hier vorgetragenen Kritik, die in unserer Gesellschaft und den von ihr entwickelten Wissenschaftsformen nur allzu leicht die Form eines Nietzscheschen Agons annimmt, ist leider nicht ganz frei davon. Setzen wir uns daher (mit Holz) weiter für die von Nietzsche so gehaßten nichtantagonistischen Zustände ein.

Anmerkungen

- 1 Vgl. u. a. Robert Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg* (Berlin/DDR, 1969); Hans G. Helms, *Fetisch Revolution* (Neuwied, 1969); Jost Hermand, *Pop international. Eine kritische Analyse* (Frankfurt, 1971).
- 2 Hans Heinz Holz, *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner. Nietzsche. Sartre. Marcuse. Neue Linke*. Philosophische Texte 5 (Darmstadt, 1976). Alle reinen Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.
- 3 Vgl. Werner Hofmann, *Stalinismus und Antikommunismus. Zur Soziologie des Ost-West-Konflikts* (Frankfurt, 1967).
- 4 Georg Adler, *Nietzsche. Der Sozialphilosoph der Aristokratie*. In: *Nord und Süd* 56 (1891), S. 224–240.
- 5 Franz Mehring, *Gesammelte Schriften*, Bd. 9 (Berlin/DDR, 1961), S. 363.
- 6 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt, 1962), S. 360.
- 7 *Friedrich Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse*. Hrsg. von Adolf Levenstein (Leipzig, 1914).
- 8 Vgl. *Kulturwille* 8 (1931), S. 104.
- 9 Regina Barkan, *Nietzsche der Imperialist*. In: *Sozialistische Monatshefte* 30 (1924), Bd. 61, S. 501–507.
- 10 Oskar Levy, *Die Auferstehung Friedrich Nietzsches*. In: *Weltbühne* 21 (1925), S. 779.
- 11 Alfred Döblin, *Der deutsche Maskenball. Wissen und Verändern* (Olten, 1972), S. 182f.
- 12 Kurt Tucholsky, *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (Reinbek, 1960), S. 994.

- 13 Vgl. *International Nietzsche Bibliography*. Hrsg. von Herbert W. Reichert und Karl Schlechta (Chapel Hill, 1968) unter Namen wie Alfred Bäumler, Friedrich Alfred Beck, Joseph Bernhart, Robert Dvorak, Hans Enders, Karl Giering, Richard Groeper, Walter Gross, Joachim Günther, Walter von Hauff, Kurt Hildebrandt, Gerhard Lehmann, Kurt Liebmann, Richard Oehler, Karl Justus Obenauer, Edgar Rosen, Paul Schulze-Berghof, Ernst Wachler u. a.
- 14 Georg Lukács, *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik*. In: *Internationale Literatur* (1935).
- 15 *Der deutsche Faschismus und Nietzsche*. In: *Internationale Literatur* 13 (1943), H. 12.
- 16 *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (Berlin/DDR, 1955), S. 244–317.
- 17 Hans Günther, *Der Fall Nietzsche*. In: *Unter dem Banner des Marxismus* 11 (1935), S. 562. Nicht in der *International Nietzsche Bibliography*. Diesen Hinweis verdanke ich Robert Holub.
- 18 Vgl. *International Nietzsche Bibliography* unter B. M. Bernadiner (1934, 1936), B. Bychovskij (1942), L. Kajt (1938), I. Leznev (1945), M. Mitin (1941), S. F. Oduv (1957), P. I. Staroverov (1951) u. a.
- 19 S. F. Oduv, *Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche Philosophie* (Berlin/DDR, 1977), S. 11.
- 20 Ebd., S. 431.
- 21 Ebd.
- 22 Robert Weimann, *Literaturgeschichte und Mythologie* (Berlin/DDR, 1972), S. 249 u. 274.
- 23 Dafür waren auch andere Linke nicht blind gewesen. Vgl. Lukács' Hinweis auf Nietzsches „unzweifelhafte philosophische Fähigkeiten“ und seine „nicht unbedeutende Beobachtungsgabe, Problemempfindlichkeit und Abstraktionsfähigkeit“ (*Zerstörung der Vernunft*, S. 251f.) sowie Günthers Bemerkung, daß Nietzsche „als Denker“ weit über dem geistigen Niveau der NSDAP stehe (S. 581).
- 24 Karl Schlechta, *Der Fall Nietzsche* (München, 1958), S. 113.
- 25 Vgl. die vorzügliche Analyse des CDU-Staates der späten fünfziger Jahre, die Hans Heinz Holz in seinem Aufsatz *Die verschleierte Klassengesellschaft* lieferte. In: *Was ist heute links? Eine Frage an alle*. Hrsg. von Horst Krüger (München, 1963), vor allem S. 82ff.
- 26 Ansätze dazu in meinem Nachwort zu Friedrich Nietzsche, *Gedichte* (Stuttgart, 1964), S. 131–140; Richard Hamann/Jost Hermand, *Gründerzeit* (Berlin/DDR, 1965); Jost Hermand, *Zur Literatur der Gründerzeit*. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 41 (1967), S. 202–232; ders., *Der gründerzeitliche Parvenü*. In: *Aspekte der Gründerzeit* (West-Berlin, 1974), S. 6–15.
- 27 Mehring, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, S. 560.
- 28 Ebd., S. 219.
- 29 Nietzsche, *Werke*, Bd. 12 (Leipzig, 1901), S. 191.
- 30 Dies auch als Kritik an einigen meiner früheren Äußerungen zu Nietzsche, in denen seinen Formulierungen „über den kritisierbaren Sinn hinaus“ ästhetische Qualität zugestanden wird. Vgl. *Gründerzeit*, S. 150.

- 31 Hans Mayer zieht sich aus dieser Schlinge, indem er schreibt: „Auch hier gibt es die beiden bekannten Antithesen. Die eine behauptet: Niemand kann etwas für seine Schüler und Jünger. Die andere repliziert: Jeder muß für seine Folgen eintreten, denn ohne ihn sind sie nicht zu denken.“ Vgl. *Nietzsche und wir*. In: *Merkur* 29 (1975), S. 1161.
- 32 Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Zukunft in der Vergangenheit. Über den Gebrauchswert des kulturellen Erbes*. In: *Basis* 5 (1975), S. 27f.
- 33 *Literarische Rundschau*. In: *Die Neue Zeit* 10,2 (1891), S. 669.

Dionysos und Sokrates

Nietzsche und der Entwurf eines neuen politischen Theaters

Die folgenden Bemerkungen könnten ebenso gut „Grausamkeit und Verfremdung. Massimo Castris Entwurf eines marxistischen Theaters im Schatten Nietzsches“ überschrieben sein. Denn um nichts anderes geht es in ihnen. Was ich untersuchen möchte, ist die Programmschrift eines jungen italienischen Marxisten, deren Titel *Per un teatro politico* und deren Untertitel ‚Piscator [,] Brecht [,] Artaud‘ lautet.* Wie die sogenannten *nouveaux philosophes* in Frankreich – André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy und wie sie alle heißen mögen – spiegelt auch Castri, obzwar auf ganz andere Weise, die Erfahrungen und Auswirkungen des Pariser Mai vom Jahre 1968. Mein Gegenstand ist demnach in gewissem Sinne eher begrenzt; doch vielleicht erweist es sich, daß meine Betrachtung, und sei es selbst nur implizit, seine Grenzen weit überschreitet. Auch in ihr nämlich erhebt sich die grundsätzliche Frage, ob Marx und Nietzsche, diese zwei angeblich so fürchterlichen „Herrendenker“ oder *maitres penseurs*, als die sie bei Glucksmann erscheinen, unter einer neuen Perspektive progressiv zu vereinigen seien oder ob man beide, wiederum mit Glucksmann, in einer neuerlichen ‚großen Weigerung‘ (die diesmal endgültig regressiv wäre) zu verwerfen habe.

Ich sprach unlängst – in einem Essay, der die zumeist vergeblichen Ansätze untersucht, die Brechtsche mit der Artaudschen Theaterkonzeption zu vereinigen – von jenen glänzenden Parforceritten in abstrakter Dialektik, die man im Bereich der reinen Theorie bewundern könne.¹ Doch im Grunde² war damit ausschließlich Massimo Castris Programmschrift gemeint. Und meine Einschätzung dieser Schrift hat sich inzwischen keineswegs geändert. Nach wie vor bin ich überzeugt, daß *Per un teatro politico* nicht bloß ein faszinierender Beitrag zu einem schwierigen und umstrittenen Thema ist, sondern in der Tat die bisher glänzendste Darstellung dessen bietet, was sich sowohl über die Leistungen Brechts und Artauds, in ihrem Zusammenspiel beim Eröffnen neuer Perspektiven, als auch über bestimmte geschichtliche Grundlagen, auf denen beide beruhen, sagen läßt. Daß mancher den Vorwurf der Abstraktheit, den ich gegen Castri erhebe, nicht unwidersprochen lassen wird, versteht sich; um so weniger aber wird irgend jemand Castris bestechende Begabung als Dialektiker in Frage stellen wollen. Mit einer Reife und Ausgewogenheit, wie man sie selten antrifft, handhabt Castri die Kategorien marxistischer Dialektik und deren Anwendung auf ästhetische und namentlich eben theatertheoretische Probleme. Natürlich war derlei überhaupt nur möglich auf Grund seiner unorthodoxen, beinahe schon ketzerischen Einstellung – eine Einstellung, die sich nicht

damit begnügt, jene Kategorien immer wieder neu zu bewerten, sondern die zugleich aufs schärfste jede Art von ästhetischem Stalinismus zurückweist, ob er sich nun als doktrinäre Theorie (Lukács) oder als administrativer Terror (Ždanov) äußert. Die Tatsache, daß solch engstirnige Haltungen – um es einmal minder ‚technisch‘ auszudrücken – beileibe noch nicht ausgestorben sind, weder in Italien noch sonstwo, ist Castri stets schmerzlich bewußt. Auch gibt er sich keinerlei Illusionen über die herrschende Unterdrückung (einschließlich der repressiven Toleranz) hin; er sieht sie vielmehr in jeder Gesellschaft am Werk, gleichgültig womit sich diese ideologisch drapiere. Und dennoch nährt er chiliastische, geradezu eschatologische Hoffnungen und Erwartungen. Jedenfalls nährte er sie, als er sein Buch vor etlichen Jahren schrieb. Die Zeit sei reif für ein wahrhaft politisches Theater, so erklärte Castri 1973; es möge aus der Verborgenheit hervorbrechen, möge seine Kräfte sammeln, sie aufs gemeinsame Ziel richten und damit auf seine Weise zur endgültigen Verwandlung des Menschen und der Gesellschaft beitragen: „Ora è il momento di uscire *allo scoperto*, di farsi attenti alle pluriforme e forse caotiche esperienze teatrali che sono esplose *intorno*, e di assumersi, scegliendo, con la forza di chi possiede un punto di vista, una funzione di guida. Il teatro politico deve essere in grado di interpretare, scegliere, organizzare, sintetizzare e finalizzare le varie linee di ricerca teatrale contemporanea, orientandole e rendendole funzionali ad un impegno più preciso di ‚trasformazione‘ dell'uomo e della società“ (247).

Diese Hoffnungen und Erwartungen sind mittlerweile in sich zusammengesunken. Heute, so muß Castri zugeben,³ sind die frenetischen Ausbrüche eines ‚neuen‘ politischen Theaters vorbei, seine so leidenschaftlich genährten Flammen erloschen. „La grande fiammata si è raffreddata“, wie er mit romanischem Pathos ausruft. Ja, Castri beschleicht die bittere Ahnung, der „nächste Ausbruch“ – nur scheinbar eine Explosion – könnte sehr wohl einen Rückfall in die Starre, Abgestandenheit und Sterilität des ‚alten‘ politischen Theaters bedeuten. Aber trotz seines Sarkasmus, der durchaus begreiflich ist, und obschon seine Enttäuschung bereits an Verzweiflung grenzt, haben seine Betrachtungen auch heutigentags Geltung. Sie sind, genau besehen, so faszinierend und erregend wie zuvor. Und Castri ist sich dessen auch vollauf bewußt. Ebenso weiß er allerdings, daß ihre Komplexität sich inzwischen nicht etwa verringert hat, sondern eher noch gewachsen ist. Ich kann deshalb nicht einmal den Versuch unternehmen, Castris Thesen im einzelnen zu entwickeln; vielmehr muß ich mich von Anfang an darauf beschränken, deren entscheidende Grundlinien nachzuzeichnen. Es geht hier also lediglich um den Vergleich von Brechts Verfremdungstheater mit Artauds Theater der Grausamkeit sowie um beider ‚Aufhebung‘ in einem übergreifenden Dritten, das der Italiener – mit einer Formel, die seine Verdüsterung schon vorweg widerlegt – „perspektivischen Realismus“ (*realismo prospettico*) nennt.

Denn das „Prinzip Hoffnung“ beherrscht auch weiterhin das Castrische Denken. Indes, weder Ernst Bloch, der doch gerade Brecht so große Aufmerksamkeit widmete,⁴ noch Brechts einschlägige Stücke, wie zum Beispiel *Der kaukasische Kreidekreis* oder *Die Tage der Commune*, werden von Castri jemals erwähnt oder gar des näheren betrachtet. Das wirkt desto sonderbarer, je genauer man die Grundanlage seiner Schrift erwägt. Ist es nämlich nicht aufschlußreich, ja in mehr als einer Hinsicht erhellend, daß die Vorstellung von einem freien Volk mit seinen öffentlichen Festen und Feiern (die Krönung, Castri zufolge, jedes wahrhaft politischen Theaters, das seinen Zweck erfüllt und sich letztlich selber aufgehoben hat) den Rahmen für die gesamte Abhandlung des Italieners liefert? Nicht nur ist derlei in Rousseaus *Brief an M. D'Alembert über die Schauspiele* gegenwärtig, von dem Castri ausgeht, sondern es spielt auch in Artauds Prophetie, in die sein Gedankengang schließlich mündet, eine dominierende Rolle. Doch zur Zeit der Französischen oder Russischen Revolution waren solche Feste, zumindest für eine Weile, atemberaubende Wirklichkeit, während sie heutzutage, nach dem Anschwellen und Wiederabebben der dritten, der sogenannten ‚Kulturrevolution‘, entweder zu einer Angelegenheit winziger Grüppchen zusammengeschrumpft sind, vergleichbar einem Trip mit Hasch oder LSD, oder aber als Postulat in irgendeine blasse Zukunft hinausprojiziert werden. Was geblieben ist, sind verklärende Berichte und utopische Schemen . . . wohingegen die konkreten Manifestationen aus jenem hektischen Jahrzehnt – ich erinnere ans Living Theater – nichts weiter bewirkten, als die Bühne wieder in einen Ort für Rausche und Träume oder, noch schlimmer, in ein gut funktionierendes Sicherheitsventil zu verwandeln. Zugegeben, Castri verwirft jede derartige Selbstbefriedigung im Theater; auch würde er schwerlich den Vorwurf des Schemenhaften auf sich sitzen lassen. Um so nachdrücklicher bekennt er sich aber zum utopischen Denken. Castris Leitidee, in der sich die Zukunft mit der Vergangenheit verbindet und dadurch ständig eine dialektische Gegenwart schafft, ist die einer ‚konkreten Utopie‘, die abermals – und abermals, ohne daß es ihm zum Bewußtsein käme – an die Lehren Blochs gemahnt. Und wer wäre schon so vermessen, ein Paradox logisch angehen zu wollen? *Love it or leave it*: das ist auch hier die Lösung. (Daß sich ohnehin manches für dies Paradox sagen läßt, brauche ich wohl nicht eigens zu betonen.)

Freilich, die verblüffendste Entsprechung zu Bloch liegt vermutlich in Castris Entschlossenheit, endlich der Irrationalität zu ihrem Recht zu verhelfen. Vielleicht ist dieser Drang nach Erlösung des Irrationalen überhaupt die geheime Triebfeder seiner Arbeit. Denn wie der deutsche Philosoph, in seiner Kampfschrift *Erbschaft dieser Zeit* von 1935, das dionysische Erbe Nietzsches und der Expressionisten vor der pauschalen Verdammung durch marxistische Eiferer vom Schlage Lukács' zu retten suchte, so beharrt der junge Bilderstürmer aus Italien darauf, die dunklen Kräfte, die Artaud

entfesselte, mit marxistischem Denken zu vermitteln. Artaud wiederum inspirierte sich, wie bekannt, an den ekstatischen Parolen Arthur Rimbauds und Alfred Jarrys. Dadaismus und Surrealismus – im weitesten Sinne dieser Begriffe – lieferten nach Castri den Nährboden für das ‚Theater der Grausamkeit‘; deren Vertreter und Anhänger kreierte jene vielfältigen und, mag sein, chaotischen Bühnenexperimente, die überall ans Rampenlicht brachen: und zwar gerade nicht innerhalb, sondern außerhalb des herkömmlichen politischen Theaters, das sich ja immer als ein rationalistisches verstanden hat. Jedenfalls gilt dies für die Linke; denn die Rechte wird hier leider wieder einmal völlig ignoriert, obwohl die Bühne doch zweifellos auch reaktionären Zwecken dienstbar gemacht werden kann, wie Castri selber einräumen muß (vgl. 141). Sogar bei Artaud leugnet er derlei keineswegs; im Gegenteil, er betont noch obendrein, wie vieles davon brutal regressiv klinge. Und gleichwohl hält Castri, wie bereits meine Wortwahl andeutet, hartnäckig daran fest, daß sämtliche Äußerungen dieser Art bloß wilde und wüste Übertreibungen seien, die man zwar leicht mißbrauchen und noch leichter mißverstehen könne, mit denen Artaud aber etwas ganz und gar anderes bezweckt habe. Grob gesagt, wird Artaud nämlich nicht nur als Mittel, sondern geradezu als Anwalt der Befreiung gepriesen! Er verleihe, so hören wir, einen Standpunkt und eröffne Perspektiven, die „fortschrittlicher“ (235) seien als alles, was vom progressiven Theater bisher geleistet wurde! Daß derartige Äußerungen ihrerseits krasseste Übertreibungen im Munde eines Kritikers sind, der ansonsten höchst sorgfältig und gewissenhaft vorgeht, bedarf wohl keiner Erläuterung. Nirgends verrät sich die bilderstürmerische Gesinnung, die sich hinter Castris scheinbar so frommen Bestrebungen verbirgt, eindeutiger und ungezügelter. An eine dermaßen gründliche Umkehrung hätte Bloch, all seiner Sympathien fürs Irrationale ungeachtet, nicht im Traum gedacht.

Sie bildet jedoch auch bei Castri ein Extrem. Sein Buch verliert, aufs Ganze gesehen, nie wirklich das Gleichgewicht. Irrationalismus und Rationalismus sind und bleiben die heutigen „Hauptströmungen“ (*correnti centrali*; 164) für den Italiener. Damit erhebt sich freilich sogleich ein neues Problem. Denn könnten nicht solche Gegenüberstellungen (zu schweigen von Gegensätzen) abermals den Eindruck der Simplifizierung erwecken? Verführen sie nicht zu Folgerungen, die notwendig starr und unfruchtbar wirken müssen, zumindest auf den ersten Blick? Vergessen wir indes nicht, daß Castri Dialektiker ist. Von Anfang an plädiert er für die Überwindung der „mystifizierenden Entgegensetzung“ nicht bloß von Rationalität und Irrationalität – und zwar auf der Bühne wie im Zuschauerraum, die ohnehin als Einheit aufgefaßt werden –, sondern auch von Gesellschaft und Individuum und deren rationalen und irrationalen Komponenten. Castri zufolge darf allein ihre radikale Verknüpfung, mit Einschluß der historischen Hintergründe und der Tiefenschichten der Psyche, als jener zweifache Ent-

wicklungsvorgang gelten, den er wahrnimmt und von dem er kündigt. Doch im 18. Jahrhundert, als ein progressives ‚Volkstheater‘, der Vorläufer des modernen ‚politischen‘ Theaters, aufkam, war ein solcher Dualismus (falls er überhaupt schon existierte) noch bei weitem nicht so offensichtlich; und selbst während des 19. und im frühen 20. Jahrhundert war davon wenig zu finden. Eigentlich trat er erst um 1920 zutage. Was die Quelle von Castris „zwei Strömungen“ markiert, für deren Vereinigung er so leidenschaftlich eintritt, ist das Ende des Ersten Weltkriegs. Damals hatte das Volkstheater einen Verfall erreicht, der sich kaum mehr vom verkommenen Unterhaltungsbetrieb und bürgerlichen Heroenkult unterschied; aber gerade damals vollzog sich auch die Geburt einer revolutionären, entschieden militant oder anarchisch ausgerichteten Avantgarde. Das Gespenst der Massenschlachten und der Schock der Niederlage, Bürgerkrieg und blutige Revolte standen dabei Pate. Die dadaistischen und surrealistischen Durchbrüche fallen, kurz gesagt, mit der Gründung von Erwin Piscators Proletarischem Theater zusammen – nicht anders als die verspäteten Bühnenwirkungen des Expressionismus. Und beide Kräfte, auf welch verschiedene Weise auch immer, ebneten den Weg für die Experimente Brechts und Artauds und damit für die seitherige Doppelentwicklung von Rationalismus und Irrationalismus auf dem Theater. Gab es zwar somit vielleicht noch kein bewußtes Zusammenwirken zwischen ihnen, so doch wenigstens eine wechselseitige Beeinflussung. Dies ist zumindest einer der Gründe für die Koppelung von ‚Revolution‘ und ‚Innovation‘ durch den Italiener, der die feste Überzeugung hegt, der Bund des politischen Theaters mit dem Avantgardetheater sei nicht nur möglich, sondern unabdingbar. Die Arbeit des isolierten Künstlers und der Ertrag der geschichtlichen Stunde müssen, lehrt Castri, auf der Bühne verschmolzen werden. Dabei wird die Spontaneität des Subjekts für ihn am eindrucksvollsten durch Artaud repräsentiert, die objektive Notwendigkeit hingegen durch Piscator. Gleichsam als Vermittler aber fungieren, bedeutsam genug, Theorie und Praxis Bertolt Brechts.

Es ist mithin bloß folgerichtig, wenn Castris Schrift vor allem dem Triumvirat aus ihrem Untertitel gewidmet ist. Der Bewegung seit den zwanziger Jahren gilt sein eigentliches Interesse; was die frühere betrifft, so beschränkt er sich auf einen knappen, doch klaren Überblick über ihren Aufstieg und Fall, wie sie sich, zumal in Frankreich und Deutschland, von Rousseau über den Naturalismus und die diversen Spielarten einer Volksbühne bis zu Jean Vilars Théâtre National Populaire, dem letzten Nachläufer der Volksbühnenbewegung, erstrecken. Indes, dieses ganze politisierende Volkstheater, gleichgültig wann und wo es in Erscheinung trat, gehört auf Grund seiner Neigung, das ‚Volk‘ so wohlwollend wie herablassend zu erziehen und zu erbauen, lediglich zur Vorgeschichte. Die wahre Geschichte des politischen Theaters besteht für Castri in der Tat – nicht ausschließlich,⁵ aber doch hauptsächlich – aus Piscator und Brecht oder,

genauer noch, aus Brecht und Artaud. Deren beispielhafte Beiträge, in ihrer Abfolge, ihren Widersprüchen und ihrer gegenseitigen Befruchtung, bilden die entscheidenden „Knotenpunkte“ (*nodi storico-teorici particolarmente emblematici*, wie Castri sich ausdrückt [vgl. 16]) der gesamten modernen Entwicklung; erst mit ihnen setzte die begriffliche Klärung und Ausweitung ein und begann die Idee des politischen Theaters (das den Begriff der Volkstümlichkeit natürlich nicht aufgibt, sondern neu zu beleben trachtet) allmählich Gestalt anzunehmen. Und von ebendort, wohin jene drei vordrangen, muß und wird nach Castri der dialektische Prozeß weitergehen, bis er an sein Endziel gelangt.

Doch nicht nur in die Zukunft entwirft der Italiener diese Entwicklung. Er verankert sie zugleich, und zwar auf zweifache Weise, in der Vergangenheit. Wie er sich auf Rimbaud beruft, so erwähnt er auch Sigmund Freud. Beide werden beschworen, um das Vermächtnis von Karl Marx und Friedrich Engels zu ergänzen. Die Beziehung zwischen der Brechtschen Rationalität, die den Menschen als Gesellschaftswesen faßt, und der Artaudschen Irrationalität, die auf die menschliche Seele abzielt, besitzt im Nebeneinander von historischem Materialismus und Psychoanalyse ihre vortheatralische Präfiguration. Brecht : Artaud = Marx : Freud – um die entsprechende Zauberformel zu murmeln, mag sie auch reichlich verwissenschaftlicht tönen. Denn Castri hat keinerlei Bedenken, sogar Artaud, nicht etwa bloß Brecht, als Bannerträger und echten Jünger der ‚Wissenschaft‘ einzustufen.⁶ „Se Brecht proponeva il materialismo storico come strumento di analisi del reale“, so schreibt er, „Artaud fa riferimento alla scienza dell’inconscio, fatto che costituisce un punto di divergenza ma anche di convergenza, in quanto entrambi, marxismo e psicoanalisi, si propongono, almeno originariamente, come strumenti di liberazione dell’uomo“ (243). In Castris Sicht streben Materialismus, das Brechtsche Werkzeug zur Analyse der Wirklichkeit, und Freudianismus, das vom angeblichen Analytiker Artaud gebrauchte, gleichzeitig auseinander und zusammen: insofern nämlich, als sie beide – „zumindest ursprünglich“, wie dieser fromme Ketzer hastig hinzufügt – als Sprengmittel zur Befreiung der Menschheit erschienen, ob nun im sozialen oder im individuellen Bereich. Gleichberechtigt steht Freud (jedoch sonderbarerweise nicht Nietzsche, von dem er doch in so hohem Maße abhängt) neben Marx, und dem Aufreißen der unerforschten Abgründe des menschlichen Seelenlebens wird dieselbe Bedeutung zuerkannt wie der Einsicht, daß die Gesamtgeschichte der Menschheit eine von Klassenkämpfen zerrissene sei.

Jedermann weiß natürlich, daß Marx eifrig darauf bedacht war, seine theoretische Erkenntnis in die Praxis umzusetzen. Davon zeugt seine politische Tätigkeit so gut wie sein berühmter Ausspruch: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“ Das gleiche soll aber auch für Freud gelten; und wenn nicht für

ihn, so jedenfalls für Rimbaud. Beider theoretisches Wissen verlangt nach Castri genauso machtvoll nach Umsetzung in die Praxis wie dasjenige von Marx und Engels. Mit Nachdruck und voller Billigung zitiert Castri daher, in bezug auf Artaud, jenen beliebten Kampfruf der Surrealisten, der auf ein Diktum Rimbauds zurückgeht, das nicht minder berühmt ist als die Marx-sche Feuerbachthese: „[Il faut] changer la vie!“ Gestützt auf *Die deutsche Ideologie* und *Une Saison en enfer*, prägt und proklamiert diese italienische Schrift einen neuen, sogar doppelten kategorischen Imperativ. Ausdrücken allerdings läßt er sich wohl am besten auf deutsch:

„DIE WELT VERÄNDERN. MARX.
DAS LEBEN ÄNDERN. RIMBAUD.“⁷

Wenn nicht auch der Mensch selber sich wandelt, so gibt es keine Revolution, kann Castri demgemäß dekretieren. „O si cambia anche l'uomo o non ci sarà rivoluzione“ (243). Mensch und Welt lassen sich nicht trennen. Nur indem der Mensch die ihn umgebende Gesellschaft *und* sein innerstes persönliches Leben ändert, vermag er sich zu befreien und zu seinem wahren Selbst, seiner eigentlichen Bestimmung zu finden. Nur indem Brecht und Artaud (und erst recht deren jeweilige Ahnherren) zu einer Einheit verknüpft werden, vermag ein politisches Theater im Sinne Castris seine Wirkung zu entfalten.

Doch abermals ist es ausgerechnet Nietzsche, der in diesen Erwägungen fehlt – was in der Tat um so erstaunlicher ist, als er ja nirgends stärker als in Italien wieder kritisch-philosophisch rezipiert wird, und zwar gerade durch eine unorthodoxe Neue Linke. Gewiß, ein Bündnis zwischen Marx und Freud (angesichts der Werke von Wilhelm Reich und Herbert Marcuse, den Castri übrigens ebenfalls beizieht) kann einen nicht so gänzlich kühn und unerhört anmuten. Anders steht es hingegen mit dem Bund, der neuerdings zwischen dem Sozialismus und dem Übermenschen gestiftet wird. Denn dieser Versuch muß wirklich für etwas Außerordentliches erachtet werden, namentlich im Hinblick auf den Moskauer Bannfluch, den Lukács schon 1934 schleuderte⁸ und den seither er und seine sturen Nachbeter nahezu vier Jahrzehnte lang wiederholt haben. Und gerade die Genossen und Landsleute Castris sind, wie erwähnt, die allereifrigsten Befürworter eines solchen Bundes. Gerade in Italien wird er zelebriert. Freilich, jede auch nur einigermaßen erschöpfende Betrachtung dieses Vorgangs⁹ würde eine umfangreiche Studie für sich erfordern. Es muß hier der Hinweis genügen, daß selbst ein so besonnener und nüchterner Gelehrter wie Mazzino Montinari, Mitherausgeber der ersten kritischen Nietzsche-Ausgabe, seine kürzlich erschienene Monographie über den Philosophen in einem emphatischen Plädoyer für eine „Nietzschesche Dimension“ im Sozialismus gipfeln läßt. Ja, nicht bloß eine vollendete sozialistische Gesellschaft soll nach Montinari diese Dimension enthalten, sondern bereits die Bewegung, die zum Sozia-

lismus hinführt. Ausdrücklich wendet er sich gegen die ganze Phalanx der orthodoxen marxistischen Zensoren „von Mehring bis Lukács“. ¹⁰

Die Ähnlichkeit mit Castris Gedanken ist nicht zu verkennen. Aber gleichwohl (von einem jungen Mitläufer aus Westdeutschland abgesehen) ¹¹ scheint sich keiner dieser ‚Umwerter der Umwertung aller Werte‘ der Bedeutung bewußt zu sein, die Nietzsche fürs moderne Theater hat oder haben könnte. Und Castri, so unglaublich das klingt, macht keine Ausnahme. Nicht die leiseste Ahnung von Nietzsche spürt man in seiner gesamten, beinahe 300 Seiten umfassenden Programmschrift. Wenn irgend jemand, so hätte doch Castri in dieser Hinsicht Bescheid wissen müssen! Daß Nietzsches eigene Programmschrift, seine spektakuläre *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* von 1872, alles andere als überholt ist, dürfte ja ebenso außer Frage stehen wie die Aktualität einer Anzahl von Aphorismen zum Schauspielerberuf und zur Haltung des Zuschauers, die über seine späteren Veröffentlichungen verstreut sind. All das ist in Wahrheit nicht weniger zeitgemäß als die verborgene Verwandtschaft zwischen Artaud und Brecht. Castri, zugestanden, vermag diese Verwandtschaft zu enträtseln; er vermag die Bezüge zwischen Artaudscher Grausamkeit und Brechtscher Verfremdung sowie die Impulse, die davon ausgehen, bloßzulegen. Es gelingt ihm auf bewunderungswürdige Weise, das Theater der Avantgarde als politische Waffe zu erkennen und in der Politik auf der Bühne den Geist der Avantgarde zu enthüllen. Doch auf Grund genau derselben Dialektik offenbaren auch die Nietzscheschen Schlüsselbegriffe des ‚Apollinischen‘ und des ‚Dionysischen‘ ihr wahres Wesen. Und vollends gilt dies für Nietzsches fast durchweg unterschätzten Begriff des ‚Sokratischen‘. Was nämlich wirklich in der *Geburt der Tragödie* den Ausschlag gibt, ist keineswegs, wie allgemein angenommen wird, der letztlich versöhnliche Gegensatz zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, sondern die tiefe Kluft und Spaltung zwischen dem Dionysischen – dem entscheidenden Faktor in der Tragödie laut Nietzsche – und dem Sokratischen! Sokrates und sein Philosophieren, wie es sich in den Stücken des Euripides niederschlug, verursachten, so lehrt dieser klassische Häretiker, den Untergang der attischen Tragödie und damit des vollkommensten Kunstgebildes, das je geschaffen wurde; aber ebendieses Sokratische (das Nietzsche so unerbittlich zurückwies, wie wiederum beinahe jeder glaubt) ¹² enthält auch schon, wie umrißhaft immer, die Grundzüge einer Brechtschen Konzeption des Theaters. Ganz eindeutig wird das Dionysische von Nietzsche mit Taumel, Ekstase und Grausamkeit und zugleich mit einer Art *unio mystica* zwischen Bühne und Zuschauerraum, d.h. mit der von Artaud dann entwickelten irrationalistischen Vorstellung vom Theater als „Pest“ und als „Fest“ in Verbindung gebracht . . . wohingegen das Sokratische von Nietzsche als Wissenschaftlichkeit, als Theorie und Kritik im Sinne rationalistischer Welterfassung und als zukunftsfroher Glaube an die Perfektibilität des Menschen, an Fortschritt und gesellschaftliche Verände-

rungen definiert wird. Ja, dieser andere Bilderstürmer, indem er *avant la lettre* Artaudsche Ideen verkündete und Brechtsche verwarf, ging sogar so weit, ein Oxymoron wie „dramatisches Epos“ anzuwenden: und zwar auf nichts anderes als auf das, was dann Brecht zunächst als „episches Drama“ und sehr bald als „episches Theater“ bezeichnen sollte.¹³ Selbst den sogenannten ‚epischen‘ Darstellungsstil, wonach der Schauspieler seine Rolle mit Hilfe der Verfremdungstechnik nicht so sehr lebt als vielmehr „zeigt“, nahm Nietzsche bereits im Prinzip vorweg und beschrieb ihn zudem auf eine Weise, die durchaus derjenigen Brechts im *Kleinen Organon für das Theater* ähnelt. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur die beiden folgenden Texte aus der *Geburt der Tragödie* bzw. dem *Kleinen Organon* zu vergleichen:

„Der Dichter des dramatischen Epos kann ebensowenig wie der epische Rhapsode mit seinen Bildern völlig verschmelzen: er ist immer noch ruhig unbewegte, aus weiten Augen blickende Anschauung, die die Bilder *vor* sich sieht. Der Schauspieler in [diesem] dramatisierten Epos bleibt im tiefsten Grunde immer noch Rhapsode . . .“¹⁴

So Nietzsche im Jahre 1872; doch wir können unmittelbar mit Brechts Äußerung von 1948 fortfahren, in der es vom Schauspieler heißt:

„In keinem Augenblick läßt er es zur restlosen Verwandlung in die Figur kommen. Ein Urteil: ‚Er spielte den Lear nicht, er war Lear‘, wäre für ihn vernichtend. Er hat seine Figur lediglich zu zeigen oder, besser gesagt, nicht nur lediglich zu erleben . . .“

Oder noch einmal:

„Dies, daß der Schauspieler in zweifacher Gestalt auf der Bühne steht, als Laughton und als Galilei, daß der zeigende Laughton nicht verschwindet in dem gezeigten Galilei, [hat] dieser Spielweise auch den Namen ‚die epische‘ gegeben . . .“¹⁵

Kein Zweifel, das alte „dramatische“ (oder „dramatisierte“) Epos kommt dem modernen „epischen“ (oder wenn man lieber will: „episierten“) Drama verblüffend nahe. Nimmt man noch die ‚verhaßte‘ sokratische Weltsicht hinzu, so entspricht Nietzsches „Rhapsode“ beinahe haargenau dem distanzierten, „ruhig“ erzählenden Brechtschen Schauspieler, wie ihn Charles Laughton so meisterhaft verkörperte, als er den widerspruchsvollen Helden im *Leben des Galilei* gab. Es ist ein Schauspieler, der zugleich darstellt und demonstriert, aber darüber hinaus auch urteilt, will sagen: seine Rolle *beurteilt* und damit das Publikum zu solcher Beurteilung einlädt. Denn „ohne Ansichten und Absichten“, wie es im *Kleinen Organon* ferner heißt,¹⁶ ist ‚episches‘ Theater nicht möglich.

Andererseits kommt jedoch Artaud mit seinem ‚grausamen‘ Theater dem von Nietzsche so geschätzten Begriff der Tragödie nicht weniger nahe.

Buchstäblich – und zudem im selben umfassenden Sinne – erscheint das Artaudsche Stichwort in den Schriften des Propheten des Dionysos. Man höre, wie Nietzsche 1886 in *Jenseits von Gut und Böse* die „Grausamkeit“ nicht etwa bloß verteidigt, sondern unverhüllt und leidenschaftlich predigt:

„Man soll über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen; man soll endlich Ungeduld lernen, damit nicht länger solche unbescheidne dicke Irrtümer tugendhaft und dreist herumwandeln, wie sie zum Beispiel in betreff der Tragödie von alten und neuen Philosophen aufgefüttert worden sind. Fast alles, was wir ‚höhere Kultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz [. . .]. Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit; was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabnen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit. [. . .] Dabei muß man freilich die tölpelhafte Psychologie von ehemals davonjagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wußte, daß sie beim Anblicke *fremden* Leides entstünde: es gibt einen reichlichen, überreichlichen Genuß auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen – [. . .] jene gefährlichen Schauer der *gegen sich selbst* gewendeten Grausamkeit“ (II, 693f.).

Im Grunde läuft Nietzsches rückhaltloses Bekenntnis, mit seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, aufs gleiche hinaus wie das, was Artaud in seinen drei *Briefen über die Grausamkeit*, den *Lettres sur la cruauté* von 1932, verkündete. Denn obwohl der Deutsche hier mehr als Psychologe spricht, der Franzose hingegen – was ja nicht der Ironie entbehrt – mehr als Metaphysiker, begreifen beide, trotz aller unleugbaren Unterschiede, die „Grausamkeit“ als ein wesenhaftes „Ingredienz“ nicht allein der Tragödie oder des Theaters überhaupt, sondern der Welt und des Lebens in ihrer Gesamtheit.

Übrigens stellt dieser Abschnitt aus *Jenseits von Gut und Böse* (den ich zudem beträchtlich gekürzt habe) beileibe keinen Einzelfall dar. Ganz im Gegenteil, es gibt eine Fülle derartiger Entsprechungen sowohl in Nietzsches *Geburt der Tragödie* als auch, eher noch zahlreicher, in seinen späteren Werken; und nicht anders verhält es sich mit den *Briefen* Artauds im Verein mit seinen sonstigen Schriften. Was solche Entsprechungen umspannen, sind die allgemeinsten und umfassendsten Ideen wie die speziellsten Begriffe und Formulierungen; ja, mitunter enthalten sie, wie sich eben zeigte, sogar beides in frappierender Übereinstimmung. Klingt denn nicht tatsächlich Nietzsches orgiastisches Jasagen zur Welt in all ihren Erscheinungen, selbst den grausamsten, schon unzweideutig nach Artaud? Und klingt nicht umgekehrt die von Artaud verkündete Botschaft einer „geschlossenen, in sich kreisenden Welt“, in der jedes „stärkere Leben“ jedes schwächere förmlich „auffrißt“ (*mange*), so daß sich ein ewiges Gemetzel und Blutbad ergibt, das gleichwohl „eine Verklärung ist“ und gutgeheißen

wird (*un massacre, qui est une transfiguration et un bien*),¹⁷ – ich frage, klingt nicht diese enthusiastische Botschaft wie ein lautes Echo auf jene nur allzu bekannten Formeln von der Ewigen Wiederkehr, vom Willen zur Macht und vom dionysischen *amor fati*? Wieder einmal, so scheint es, hat sich der alte Zauberer Zarathustra mit seinen Lehren als Zündstoff und Ansteckungsherd erwiesen. Es kann uns daher kaum wundernehmen, daß Artaud die Nietzschesche Vorstellung von einer „Seuche“ – angewandt auf die dionysischen Schwärmer – zu seinem eigenen Schlüsselbegriff vom Theater als grassierender „Pest“ ausweitete. (Bei Nietzsche begegnet diese Vorstellung mindestens zweimal: in der *Geburt der Tragödie* selber und im Rückblick anlässlich ihrer Neuausgabe, dem *Versuch einer Selbstkritik*, der gleich *Jenseits von Gut und Böse* aus dem Jahre 1886 stammt [vgl. I, 13 u. 15].).

Doch wie es Artaud erging, so erging es auch Brecht. Beide infizierten sich an Nietzsche, obschon auf recht verschiedene Weise. Spuren Nietzscheschen Einflusses sind durchs gesamte Brechtsche Schaffen hindurch nachweisbar;¹⁸ sie finden sich sogar in Brechts Exilschriften, also während seines erbitterten Kampfes gegen den Faschismus und dessen finstere Ideologen, denen Nietzsche, der ‚Jünger des Dionysos‘,¹⁹ so summarisch wie unbedacht zugerechnet wurde (und keineswegs nur von Lukács). Noch um 1940, als Brecht sich mit seinem theatertheoretischen Hauptwerk beschäftigte, zehrte er von der *Geburt der Tragödie* – wobei hier anzumerken wäre, daß jenes Werk, *Der Messingkauf*, zwar leider ein Torso blieb, daß aber das *Kleine Organon*, damit verglichen, trotz seines Umfangs lediglich wie ein kurzes Fazit wirkt. Jedenfalls gleicht die Art, wie Brecht einen marxistischen „Philosophen“ ins Spiel bringt, der den riesigen *Messingkauf*-Dialog übers moderne Theater schließlich völlig beherrscht, aufs Haar der Art, wie Nietzsche einst Sokrates, den Denker mit dem forschenden Zyklopenauge, in seine Abhandlung eingeführt und zur Schicksalsfigur für die attische Tragödie gemacht hatte. Sowohl Sokrates – diese Inkarnation der Vernunft, möchte man sagen – als auch der listige Brechtsche Philosoph und Marxist befassen sich mit dem Theater, ob nun im alten Griechenland oder in der Welt des modernen Bürgertums: und sie verfahren dabei auf ein und dieselbe kühl-distanzierte, kritische, gewissermaßen ‚verfremdende‘ Weise, bis es ihnen zuletzt gelingt, nicht bloß die gesamte Bühne zu verändern, sondern auch die von ihr vertretene Gesellschaft. Beide üben eine „fröhliche Kritik“, wie Brecht sich ausdrückte – eine Formulierung, die keinerlei Zweifel daran läßt, daß Nietzsches Einfluß auf ihn reifere Werke wie *Die fröhliche Wissenschaft* von 1882/87 einschloß, sich also nicht etwa auf die *Geburt der Tragödie* beschränkte. Was Brecht anzog, war jedoch ebenso wenig nur diese „gaya scienza“, wie Nietzsches Werk ja im Untertitel heißt. Denn gleichfalls während seines Kampfes gegen den Faschismus entstand ein höchst eindringliches, obzwar wiederum Fragment gebliebenes Sonett

auf *Also sprach Zarathustra*; und überdies verflocht Brecht sein *Leben des Galilei*, so kunstvoll wie unmißverständlich, mit Nietzsches ätzender „Streitschrift“ *Zur Genealogie der Moral*. Selbst den berüchtigten Willen zur Macht, das problematischste und sicher am meisten mißbrauchte von Nietzsches Werken,²⁰ hat der Dichter nicht in Bausch und Bogen verurteilt; auch davon, so scheint es zumindest, spiegelt sich etwas in seinem *Galilei*-Drama. Und zur gleichen Zeit, da Brecht dieses Drama als „Lehrstück“ für die antifaschistischen Widerstandskämpfer schrieb, bewies er in seinem Gedicht *Über Nietzsches ‚Zarathustra‘* eine fast brüderliche Liebe nicht allein dem Autor, sondern sogar dem Buch gegenüber, so streng und entschieden er beide – das soll wahrhaftig nicht geleugnet werden – zur Rechenschaft zog.

Nietzsches *Zarathustra*, seine *Genealogie der Moral* und sein Wille zur Macht – von der *Fröhlichen Wissenschaft* und der *Geburt der Tragödie* ganz abgesehen – liefern bereits eine stattliche Reihe von Werken, aus denen Brecht Anregungen schöpfte; aber selbst damit noch nicht genug. Hervorzuheben wären namentlich auch diejenigen von Nietzsches Schriften, die man seine sokratischen nennen könnte, obwohl sie viel eher in der Nachfolge Voltaires verfaßt sind. So laufen zum Beispiel zahllose Fäden von Nietzsches Aphorismen über *Menschliches*, *Allzumenschliches* (ohne doch darauf beschränkt zu sein) zu deren großartigen Brechtschen Entsprechungen: das heißt zu jenen knappen, so ungemein dichten und einprägsamen Prosatexten, wie sie in den *Geschichten vom Herrn Keuner* und in dem aus dem Nachlaß gedruckten Band *Me-ti* gesammelt vorliegen. Nicht zufällig trägt diese posthume Sammlung, in der Brecht im Gewand eines alten chinesischen Weisen erscheint, den Zusatztitel *Buch der Wendungen*. Die listige Schläue sowohl des Dichters als auch der Masken, aus denen er redet, ist in mehr als einer Hinsicht mit den paradoxen ‚Wendungen‘ Nietzsches vergleichbar. Jeder von ihnen war, als Denker wie als Meister der Sprache, ein blendender Dialektiker.²¹

Ja, Brechts Gesamthaltung zu einer Konzeption des Theaters, wie sie jenem „unmöglichen Buch“²² *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* (so der Titel von 1886) entnommen werden kann, war eine durch und durch dialektische. Das besagt nichts anderes, als daß er verdammt, was Nietzsche pries, und pries, was Nietzsche verdammt. Brecht ‚dialektisierte‘ – um seinen eigenen Terminus zu verwenden²³ – die provokanten Thesen der *Geburt der Tragödie*; oder ganz grob und deutlich gesagt: er beutete sie geschickt als eine Art Negativfolie für sich aus. Artaud hingegen (zu dem jener neue Titel ohnehin viel besser paßt) identifizierte sich völlig mit diesen Thesen, ja verschlang sie und saugte sie geradezu in sich ein. Bei Brecht rief die ‚Nietzschesche Seuche‘ einen Läuterungsprozeß hervor, der zur Stärkung seiner Gesundheit und Nüchternheit führte, während sie bei Artaud nicht bloß eine Krankheit hervorrief, sondern ein aus-

gesprochenes Delirium. Kein Theatermann ist in jüngerer Zeit dermaßen vollständig und bedingungslos einer ‚Pest‘ zum Opfer gefallen wie der besessene Franzose, der zeitweilig gar dem Wahnsinn verfiel, so wie umgekehrt niemand die Vernunft auf dem Theater dermaßen hingegeben gehegt und gepflegt hat wie der historische Materialist aus Deutschland, der einzige legitime Erbe von Marx in dieser Beziehung. Woraus zu schließen ist, daß wir unsere reinliche Gleichung ‚Brecht : Artaud = Marx : Freud‘ nunmehr guten Gewissens wie folgt modifizieren können: ‚Brecht : Artaud = Marx : Nietzsche‘. Diese Variation hat desto mehr für sich, je sorgsamer wir erwägen, wie sehr auch der Freudianismus von Brecht ‚dialektisiert‘ wurde.²⁴ Vor allem aber gilt diese neue Gleichung, wenn es zutrifft, daß Nietzsche sich in der Tat einer Art ‚Vaterschaft‘ in bezug auf Freud rühmen darf. Ich kann nicht umhin, mir derlei konkret auszumalen: etwa als Akt zwischen Nietzsche und Lou von Salomé (was uns auch mit dem nötigen Ödipuskomplex versorgen würde) und als irgendwo in Italien stattfindend, vermutlich in nicht allzu großer Entfernung von Brescia,²⁵ wo Massimo Castri seine Tätigkeit ausübt, der seinerseits, als Theoretiker wie als Leiter seines kleinen linken Avantgardetheaters La Loggetta, in Dialektik und Psychoanalyse schwelgt. Denn ich habe Castri ganz und gar nicht vergessen – und dies um so weniger, als er gelegentlich, beim Zitieren aus seinem geliebten Artaud, genauso gut den Namen Nietzsche hätte einsetzen können . . .

Ich möchte indes keine Witze reißen. Schließlich ist dies nicht die einzige Konstellation ‚Brecht/Artaud‘, die in der *Geburt der Tragödie* präfiguriert ist. Was sich hier ebenfalls abzeichnet, sind vielmehr Grundprobleme, die Castri heftiger als jedem anderen zeitgenössischen Theatermann auf den Nägeln brennen. Und zwar geht es ihm zugleich um die politischen Implikationen von Verfremdung und Grausamkeit wie darum, ob diese miteinander versöhnbar seien.²⁶ Es ist ja unzweifelhaft, daß Nietzsches Werk, das die Totalität des modernen Lebens (und nicht etwa nur Kunst und Philosophie) auslotet, als eminent politisch betrachtet werden muß. Das ergibt sich auch keineswegs bloß aus dem Blickwinkel bürgerlicher Ästhetik, sondern erst recht aus dem des Italieners. Die Botschaft der *Geburt der Tragödie* ist freilich derart verschlüsselt, daß sie fast jedem – selbst ihren Verfasser nicht ausgeschlossen – unentzifferbar blieb. Und gleichwohl brauchen wir, um ihren geheimen Sinn zu enträtseln und ihre utopische Wucht zu entfesseln, weiter nichts zu tun als dieselbe strenge Methode anzuwenden, die Castri so ingeniös auf Brecht und Artaud anwandte! Doch ich gestehe, daß ich damit erneut ins Witzeln ausgewichen bin; denn selbstredend wäre derlei eine höchst anspruchsvolle Aufgabe, die mit Brechts munterem dialektischen Ringelspiel vom dramatischen Epos zum epischen Drama ziemlich wenig gemein hätte. Das springt sofort ins Auge, wenn man sich überlegt,

was Nietzsche an der Kernstelle seines Buches (vgl. I, 87)²⁷ tastend zu umschreiben sucht:

„Hier nun klopfen wir, bewegten Gemütes, an die Pforten der Gegenwart und Zukunft: wird jenes ‚Umschlagen‘ zu immer neuen Konfigurationen des Genius und gerade des *musiktreibenden Sokrates* führen?“

Was dieser lapidare Satz aus der *Geburt der Tragödie* beschwört, ist nichts Geringeres als eine „Wiedergeburt der Tragödie“ (ebd.) – und zwar im Zeichen des Sokrates, der sich urplötzlich, wie durch ein Wunder, mit Dionysos ausgesöhnt hat. Und da eine solche chiliastische, eschatologische Prophezeiung der geziemenden Einkleidung bedarf, gebraucht Nietzsche pflichtgetreu die Formel „umschlagen“, die ja allen Dialektikern ans Herz gewachsen ist. Seine Frage jedoch, so prophetisch sie klingt, darf beileibe keine rhetorische heißen; im Gegenteil, sie vertieft das klaffende Dilemma noch mehr. Denn entweder, sagt Nietzsche, vollendet das Rad der Geschichte seinen Kreislauf und bewirkt durch jenen Umschlag, nach langem Harren, eine neuerliche Harmonie . . . oder die Barbarei wird endgültig triumphieren. Mit Notwendigkeit muß Sokrates seinem Erbfeind Dionysos, der Inkarnation von Musik und Mythos, die Friedenshand reichen und so – doch ohne deshalb aufzuhören, die verkörperte Vernunft zu sein – zum „musiktreibenden Sokrates“ werden; und umgekehrt muß jedwede echte Wiedergeburt der Tragödie notwendig das Sokratische in sich aufgenommen haben. Doch nur für kurze Zeit wurde diese utopische Erfüllung in die unmittelbare Gegenwart projiziert (oder genauer: auf das mythische Musikdrama Richard Wagners, der bekanntlich in der *Geburt der Tragödie* überströmendes Lob erntet und Status wie Rolle eines Messias nicht bloß kultureller, sondern geradezu metaphysischer Art zugesprochen erhält). Bald sanken Nietzsches Hoffnungen und Erwartungen wieder in sich zusammen, nicht anders als diejenigen Castris ein volles Jahrhundert danach. Aber trotz alledem: Nietzsches Versöhnung von Dionysos und Sokrates, die in seinem Jugendwerk beschworene rätselhafte Synthese, wurde von ihm zeitlebens und ungeachtet der sich häufenden Rückschläge aufrechterhalten. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, mitsamt ihrer scheinbar so düsteren Variante *oder Griechentum und Pessimismus*, war sowohl Ausdruck als auch Ankündigung eines schrankenlosen, unbezähmbaren Optimismus. Was sich in ihr ahnungsvoll abzeichnet, ist mithin nicht nur die komplexe Beziehung zwischen Brecht und Artaud, sind nicht nur die von beiden, unterm Siegel der Verfremdung oder der Grausamkeit, aufgeworfenen Probleme des Avantgardetheaters. Was Nietzsche, wie lakonisch auch immer, vorwegnahm, ist in der Tat bereits jene Castrische ‚Aufhebung‘, wie sie in *Per un teatro politico* entfaltet und verheißen wird.

Der ganze Unterschied liegt natürlich darin, daß der deutsche Philosoph zur Erreichung dieses Ziels für die Erlösung des Rationalismus eintritt, während der italienische Kritiker zum selben Zweck für die Erlösung des

Irrationalismus plädiert. Beide Botschaften streben ebenfalls – um noch einmal Castris Begriffe zu borgen – zugleich zusammen und auseinander. Brechts *Messingkauf* (oder dessen Fazit, das *Kleine Organon*) und Artauds Hauptwerk, *Le Théâtre et son double* von 1938, stehen in dialektischer Beziehung: sie zu koppeln heißt schlechterdings, die „Geburt des epischen Theaters aus dem Geiste des Sokrates“ mit der „Geburt der Grausamkeit“ oder mit „Wahnsinn und dionysischer Ekstase“ zu vermitteln (denn so müßte man wohl das wahre, das entscheidende „Double“ paraphrasieren, das jahrzehntelang schon bestanden hat und kaum je bemerkt worden ist). Bei Castris freilich soll solch dialektische Vermittlung ganz und gar keine Wiedergeburt der Tragödie bewirken; sie soll vielmehr eine Wiedergeburt des politischen Theaters in die Wege leiten. Indes, jedwede politische Neugeburt oder Verjüngung im Sinne Castris muß ja auf den Bereich der Kunst übergreifen, so wie sich zwangsläufig aus jedweder künstlerischen Revolution (oder kulturellen Umwertung) höchst schwerwiegende politische Folgerungen und Folgen ergeben müssen. Zu guter Letzt streben also die Lösungen, die beide vorschlagen, trotz ihrer entgegengesetzten Ausgangspunkte und trotz ihrer Verschiedenheit doch eher zusammen als auseinander – und sei es auch bloß so abstrakt und problematisch wie die Gegensätze innerhalb dieser Lösungen selbst.

Wie gesagt, dem Italiener schwant nichts von einer derartigen Ahnenschaft. Castris Versuch, wie brillant auch immer als theoretische *tour de force*, verrät bei all seiner historischen Faktenfülle eine merkwürdige Blindheit gegenüber der historischen Realität. Gerade darin aber berührt er sich aufs engste mit den Schriften jener jungen Philosophen aus Frankreich, die seit kurzem als die „neuen“ angepriesen werden. André Glucksmanns *Les Maîtres penseurs* („Die Herrendenker“) von 1977 – dies „große philosophische Werk“, wie Michel Foucault es nennt – wurde bereits erwähnt;²⁸ doch die gleiche Beobachtung gilt für Glucksmanns ersten Beitrag zum Thema, der von 1974 stammt, sowie für die einschlägige, wiederum 1977 erschienene Abhandlung von Bernard-Henri Lévy. Schon allein die Titel sprechen Bände: *La Cuisinière et le mangeur d'hommes* („Köchin und Menschenfresser“ – so Glucksmanns früheres Buch)²⁹ meint einerseits die Leninsche „Köchin“, die angeblich fähig sein soll, den Staat zu lenken, und andererseits den Solschenizynschen „Menschenfresser“, der daraus geworden ist; und „die Barbarei mit menschlichem Antlitz“ (*La Barbarie à visage humain* – so Lévy's Buch)³⁰ bedarf überhaupt keiner Erläuterung. In ihren wildesten Partien sind diese Schriften wüste, ätzende, erbarmungslose Pauschalverdammungen des Marxismus und Sozialismus, ja jeglichen progressiven Denkens in der gesamten abendländischen Überlieferung; ansonsten zielen sie bestenfalls auf eine ungeschichtliche „Ontologie der Revolution“ ab . . . was, nebenbei gesagt, der genaue Titel eines dreibändigen Werkes von Christian Jambet und Guy Lardreau ist, dessen erster Teil, *L'Ange* („Der Engel“), 1976 gedruckt wurde.³¹ Gewiß, in Pierre Daix' Beitrag *Le Socialisme du silence* („Der Sozialismus des Schweigens“) vom selben Jahr, der auch im selben Jahr noch, unter dem sensationellen Titel *Marxismus, die Doktrin des Terrors*, ins Deutsche übersetzt wurde,³² ist derlei weit weniger augen-

fällig; doch diese massive Absage insbesondere an den Sowjetmarxismus – und zwar durch ein ehemaliges Mitglied des Zentralkomitees der französischen KP – gehört natürlich ebenfalls in unseren Zusammenhang.

Und fast durchweg wieder, in all diesen Schriften, wird Karl Marx mit Friedrich Nietzsche verknüpft! Bald wird, wie im Falle Glucksmanns, der eine wie der andere verurteilt, bald mit gleicher Schärfe, wie im Falle Lévy's, der Marxismus aus einer Nietzscheschen Position bekämpft; ja, es gibt sogar Autoren, die Marx mit Nietzsche rühmen und auf ein und dasselbe Postament zu stellen versuchen, wie dies etwa das Buch *Nietzsche, Socrate héroïque* („Nietzsche, der heroische Sokrates“) von Michel Guérin beweist,³³ der sich im übrigen mit Entschiedenheit zum Sozialismus bekennt. Aber auch damit ist diese Phalanx von Ketzern noch keineswegs zu Ende. Es gibt noch eine ganze Anzahl solcher Philosophen im heutigen Frankreich, die wahrhaftig „jung“ genug heißen dürfen, obwohl ihre Lehren vielleicht nicht so absolut „neu“ sind, wie man uns gerne glauben machen möchte.

Die *nouveaux philosophes* markieren allerdings nur den hektischen – und aufs Ganze gesehen, brutal pervertierten – Gipfelpunkt einer Entwicklung, die sich bereits über mindestens zehn Jahre hinzieht. Diese allgemeine Neubewertung des Verhältnisses von Marx und Nietzsche oder Marxismus und Nietzscheschem Denken, nachdem nun über ein Jahrhundert verstrichen ist, beschränkt sich auch keineswegs auf das Frankreich Giscard d'Estaings; ganz im Gegenteil, sie hat ihren ersten wichtigen Niederschlag in einem sozialistischen Land gefunden. Schon 1969 nämlich hat man in Jugoslawien eine entsprechende Tagung abgehalten, deren Ergebnisse beileibe nicht verschleiert wurden, sondern offen in dem Bändchen *Niće i marksizam* („Nietzsche und der Marxismus“) zugänglich sind.³⁴ Was Italien betrifft, so brauche ich das früher Gesagte hier nicht zu wiederholen; doch selbst die lieben Deutschen – man höre und staune – beginnen sich inzwischen die Augen zu reiben. Nicht etwa bloß in der Bundesrepublik regt es sich allmählich, sondern sogar in der DDR; wenn auch dort lediglich in Form einer Übersetzung aus dem Russischen. Einzig und allein eine gewisse amerikanische Linke, so scheint es, tritt noch immer hinterher.³⁵ Es müßte ihr nun aber ziemlich rasch dämmern, daß jede Art Vogel-Strauß-Politik in solchen Dingen – gleichgültig wie man diese bewertet – völlig verfehlt wäre. Denn wer vor einer so machtvollen und vielgestaltigen Entwicklung den Kopf in den Sand steckt, verrät nicht nur Engstirnigkeit und Schwäche. Er verrät Schlimmeres: Feigheit.³⁶

Anmerkungen

* Massimo Castri, *Per un teatro politico. Piscator [,] Brecht [,] Artaud* (Torino: Einaudi, 1973). Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk (das längst eine Übersetzung verdiente). – Für ergänzende Hinweise danke ich Vicky Williams Hill (Madison), für freundschaftliche Hilfe Viktor Žmegač (Zagreb).

1 Im Hinblick auf die Ergebnisse dieser Versuche fragte ich zusammenfassend: „Ma [. . .] sono effettivamente persuasivi e soprattutto durevoli? O non offrono piuttosto, almeno sul palcoscenico, una congerie semplicemente eclettica di stridenti diversità – e per converso, nel campo della teoria pura, un brillante *tour de*

- force di astratta dialettica?“ Vgl. meinen Aufsatz *Brecht, Artaud e il teatro contemporaneo*. In: *Studi tedeschi* XIX (1976), S. 91 ff.; hier S. 111 f.
- 2 Vgl. ebd., S. 110.
 - 3 In der Einleitung zur italienischen Neuausgabe von Piscators *Politischem Theater*; vgl. Massimo Castri, *Piscator ovvero Prospero*. In: Erwin Piscator, *Il teatro politico* (Torino, 1976), S. VIII.
 - 4 Vgl. vor allem Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. In drei Bänden (Frankfurt, 1959), Bd. I, S. 478 ff.
 - 5 Insbesondere das russische Revolutionstheater wäre hervorzuheben. Castri bezieht sich zwar auf dieses Phänomen, jedoch lediglich im Vorbeigehen. Da seine Auswahl aber ‚idealtypisch‘ ist, dürfte das gleichwohl vertretbar sein. – Ähnlich knapp wird übrigens der Russische Formalismus abgetan; vgl. S. 146.
 - 6 Castri zitiert zum Beispiel auf S. 242 aus Artauds *Le Théâtre de Séraphin*, wo dieser unter anderem erklärt: „Au théâtre poésie et science doivent désormais s'identifier“; vgl. Antonin Artaud, *Œuvres complètes* (Paris, 1956 ff.), Bd. IV, S. 182. Doch was der Prophet aus Marseille hier im Auge hat, ist ganz unzweifelhaft die Kabbala!
 - 7 Diese Formulierung findet sich in einer kleinen Schrift, die sich, obwohl auf viel allgemeinere Weise als Castri, mit denselben Problemen beschäftigt; vgl. Horst Bienek, *Bakunin, eine Invention* (München, 1970), S. 57. Im Grunde freilich steht derlei längst – und besser – bei Albert Camus, dessen *L'Homme révolté* von 1951 die bei weitem eindrucksvollste und umfassendste Behandlung all solcher Fragen bietet.
 - 8 Eine vollständige Liste der Lukács'schen Ausfälle und Angriffe gegen Nietzsche findet sich bei Johanna Rosenberg, *Das Leben Georg Lukács' – Eine Chronik*. In: *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller*. Hrsg. von Werner Mittenzwei (Leipzig, 1975), S. 410, 418 u. 424. Die schärfste Verurteilung enthält bekanntlich der Band *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (Berlin, 1955), S. 244 ff.
 - 9 Besonders aufschlußreich sind die Beiträge von Gianni Vattimo; vgl. seinen Aufsatz *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*. In: *Il caso Nietzsche*. A cura di Marino Freschi (Cremona, 1973), S. 119 ff., namentlich aber sein großes Buch *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano, 1974).
 - 10 Vgl. Mazzino Montinari, *Che cosa ha, veramente, detto Nietzsche* (Roma, 1975), S. 143; dazu auch meine Besprechung in *Monatshefte* LXVII (1976), S. 448 ff.
 - 11 Vgl. Gert Mattenklott, *La nascita della tragedia di Nietzsche come progetto di una rivalutazione culturale*. In: *Il caso Nietzsche*, S. 53 ff.; doch bleiben Mattenklotts Beobachtungen leider vage und oberflächlich.
 - 12 Eine rühmliche Ausnahme macht Werner J. Dannhauser, der in seiner verdienstvollen Studie *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca and London, 1976) Nietzsches Haltung in all ihrer Widersprüchlichkeit darlegt. Damit verglichen, kann Walter Kaufmanns einflußreiches Buch *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, 1974) nur als grob simplifizierend bezeichnet werden.
 - 13 Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Naturalismus und episches Drama*. In: *Episches Theater*. Hrsg. von Reinhold Grimm (Köln, 1972), S. 13 ff.

- 14 Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Karl Schlechta (München, 1954 ff.), Bd. I, S. 71; weitere Zitate, mit Band- und Seitenzahl, erscheinen im Text.
- 15 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke in 20 Bänden* (Frankfurt, 1967), Bd. 16, S. 683.
- 16 Vgl. ebd., S. 687.
- 17 Vgl. Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double* (Paris, 21944), S. 111.
- 18 Vgl. hierzu meinen Essay *Brecht und Nietzsche*. In: *Studi tedeschi* XVII (1974), S. 5 ff.; dazu auch Peter Hellers Bemerkungen *Zum Thema Brecht und Nietzsche* sowie meine *Replik (con sordino)*, beide ebd. XVIII (1975), S. 147 ff. bzw. 153 ff.
- 19 Diese Formel ist natürlich eine von Nietzsches Selbstbezeichnungen. Zugleich ist sie aber auch der Titel einer amerikanischen Nietzsche-Monographie, die ganz wie das Kaufmannsche Buch auf eine rücksichtslose Harmonisierung ihres Gegenstandes ausgeht; vgl. Rose Pfeffer, *Nietzsche. Disciple of Dionysus* (Lewisburg, 21974). Die Position, die Pfeffer und Kaufmann einnehmen, markiert bloß das entgegengesetzte Extrem zu Lukács und dessen Anhängern, ist jedoch darum nicht weniger ungerechtfertigt, ja gefährlich.
- 20 Wie bekannt, wurde Nietzsches *Wille zur Macht* erst Jahrzehnte nach seinem Tod kompiliert – obzwar, zugegebenermaßen, aus seinen eigenen Aufzeichnungen. Nietzsche kann jedoch weder für diese Anordnung eines Werkes, das er selbst nie veröffentlicht hat, noch für dessen faschistische Ausdeutungen verantwortlich gemacht werden, die ihrerseits, zumindest zum Teil, die vehemente Reaktion Lukács' hervorgerufen haben. Verantwortlich ist hier vielmehr in erster Linie Alfred Bäumler; vgl. Montinaris Monographie sowie seine zwei ausgezeichneten Studien *Appunti su Nietzsche e il Nazionalsocialismo (L'interpretazione di Alfred Bäumler)*. In: *Studi tedeschi* XVII (1974), S. 49 ff. und *Per una discussione dell'interpretazione lukácsiana di Nietzsche*. In: *Il caso Nietzsche*, S. 67 ff.
- 21 Ich darf, was Einzelheiten betrifft, auf meine in Anm. 18 und 24 genannten Beiträge verweisen; zur Abrundung vgl. ferner meinen Beitrag *Kant, Kopernikus und einige ihrer Zeitgenossen. Zwei Ergänzungen zu Nietzsche als Erblasser Brechts*, der demnächst in den *Nietzsche-Studien* (Jg. 1978) erscheinen wird.
- 22 Man vergleiche wiederum Nietzsches *Versuch einer Selbstkritik* von 1886. Doch ist diese scheinbar so unbarmherzige Kennzeichnung sehr mit Vorsicht aufzunehmen, wie nicht nur viele andere Bemerkungen im selben Text, sondern vor allem auch der Abschnitt *Die Geburt der Tragödie* in Nietzsches *Ecce homo* beweisen.
- 23 Dieser Terminus wurde unlängst folgendermaßen erläutert: „A verb suggested by Brecht shortly before his death to describe his playwrighting and directing efforts. To dialecticize means to focus on the contradictions inherent in events and characters in order to make them more lively.“ Vgl. Claude Hill, *Bertolt Brecht* (Boston, 1975), S. 143.
- 24 Vgl. meine *Notizen zu Brecht, Freud und Nietzsche*. In: *Brecht-Jahrbuch* 1974 (Frankfurt, 1975), S. 34 ff. – Inzwischen freilich scheint umgekehrt die moderne Psychoanalyse ein wenig damit angefangen zu haben, Freud an Brecht zu „rächen“; vgl. etwa Carl Pietzcker, *Die Lyrik des jungen Brecht. Vom anarchischen Nihilismus zum Marxismus* (Frankfurt, 1974); Jürgen Bay, *Brechts Utopie von der Abschaffung der Kälte* (Stuttgart, 1975); Peter von Matt, *Brecht und der Käl-*

- teschock. *Das Trauma der Geburt als Strukturprinzip seines Dramas*. In: *Neue Rundschau* 87 (1976), S. 613 ff.
- 25 Vgl. Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ernst Pfeiffer (Frankfurt, 1968), S. 80 f. u. 247 f.
 - 26 Vgl. hierzu nochmals meinen eingangs erwähnten Aufsatz *Brecht, Artaud e il teatro contemporaneo*.
 - 27 Zum folgenden vgl. auch Dannhauser, S. 67 ff.
 - 28 André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs* (Paris, 1977); vgl. dazu *Michel Foucault über André Glucksmann*. In: *Die Zeit* [Overseas Edition] 29 (15. 7. 77), S. 13 (es handelt sich um die Übersetzung einer Besprechung, die zuerst im *Nouvel Observateur* erschienen ist).
 - 29 André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes* (Paris, 1974); dt. unter dem Titel *Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager* (Berlin, 1976).
 - 30 Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain* (Paris, 1977).
 - 31 Christian Jambet/Guy Lardreau, *L'Ange. Pour une cynégétique du semblant. Ontologie de la révolution 1* (Paris, 1976).
 - 32 Pierre Daix, *Le socialisme du silence* (Paris, 1976); dt. unter dem Titel *Marxismus. Die Doktrin des Terrors* (Graz, 1976) sowie mit der zusätzlichen diagonalen Pseudotitellei: „Dieses Buch schockt [!] die linke Intelligenz.“
 - 33 Michel Guérin, *Nietzsche, Socrate héroïque* (Paris, 1975); vgl. dazu *Une lettre de Michel Guérin*. In: *Le Monde* vom 3. 6. 77, S. 26: „Je suis et reste, sans l'ombre d'une hésitation, un homme de gauche.“
 - 34 *Niče i marksizam* (Beograd, 1969). – Die Tagung wurde von der Serbischen Gesellschaft für Philosophie veranstaltet.
 - 35 Vgl. jedoch inzwischen den Beitrag von Bathrick/Breines im vorliegenden Band.
 - 36 Mit einem neuerlichen ‚Verteufeln‘ Nietzsches, wie mutig auch immer, ist es allerdings nicht getan. Denn damit werden im Grunde bloß die Lehren des unbeherrschbaren Lukács paraphrasiert, propagiert und letztlich perpetuiert. Weder durch Dekrete über das, was wahre, ‚unentstellte‘ Dialektik sei oder nicht sei, noch durch eine Blütenlese von wüsten Ausfällen (die es bei Nietzsche natürlich gibt und die verständlicherweise zu Gegen-Ausfällen reizen) lassen sich Einsichten wie die folgenden aus der Welt schaffen: „Der Sozialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reaktionär. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmäßiges *Organ des Gemeinwesens* umgebessert werden soll. Seiner Verwandtschaft wegen erscheint er immer in der Nähe aller exzessiven Machtentfaltungen, wie der alte typische Sozialist Plato am Hofe des sizilianischen Tyrannen; er wünscht (und befördert unter Umständen) den cäsarischen Gewaltstaat dieses Jahrhunderts, weil er, wie gesagt, sein Erbe werden möchte. Aber selbst diese Erbschaft würde für seine Zwecke nicht ausreichen, er braucht die alleruntertänigste Niederwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie niemals etwas Gleiches existiert hat; und da er nicht einmal auf die alte religiöse Pietät gegen den Staat mehr rechnen darf, vielmehr an deren Beseitigung

unwillkürlich fortwährend arbeiten muß – nämlich weil er an der Beseitigung aller bestehenden *Staaten* arbeitet –, so kann er sich nur auf kurze Zeiten, durch den äußersten Terrorismus, hier und da einmal auf Existenz Hoffnung machen. Deshalb bereitet er sich im stillen zu Schreckensherrschaften vor und treibt den halbgebildeten Massen das Wort ‚Gerechtigkeit‘ wie einen Nagel in den Kopf, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (nachdem dieser Verstand schon durch die Halbbildung sehr gelitten hat) und ihnen für das böse Spiel, das sie spielen sollen, ein gutes Gewissen zu schaffen. – Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staate selbst Mißtrauen einzufloßen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: ‚*so viel Staat wie möglich*‘ einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: ‚*so wenig Staat wie möglich*‘“ (I, 683 f.). Wer solche Einsichten – die freilich zugleich wieder die ganze Kehrseite des Nietzscheschen Denkens zeigen – ignoriert, der verkennet oder verschleiert das eigentliche Problem. Genau hier nämlich, an diesem Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* und ähnlichen Äußerungen, setzt sowohl die *nouvelle philosophie* aus Frankreich mit ihrer destruktiven als auch die Neue Linke Italiens mit ihrer konstruktiven Kritik am Marxismus an. Und wäre es wirklich so schwer, das Gründerzeitliche der frühen deutschen Sozialistenführer (man denke etwa an Lassalle) zu erweisen? Doch das alles sind nur Ansätze zu Fragen, deren Beantwortung von irgendeiner ‚offiziellen Linie‘ jedenfalls schwerlich zu erhoffen ist.

*

Nachtrag: Zur Ergänzung vgl. meinen Beitrag *Castri oder Die Güte des Puddings*. In: *Brecht-Jahrbuch 1979* (im Erscheinen). Ferner sei darauf hingewiesen, daß von den in Anm. 1 bzw. 20 genannten Aufsätzen inzwischen auch – obzwar zum Teil stark überarbeitete – deutsche Fassungen vorliegen; vgl. Reinhold Grimm, *Nach dem Naturalismus. Essays zur modernen Dramatik* (Kronberg, 1978), S. 185 ff. sowie Mazzino Montinari, *Nietzsche zwischen Alfred Bäumler und Georg Lukács*. In: *Basis 9* (1979; im Erscheinen).

Namenregister

- Abrams, Meyer Howard 10, 48, 60, 97
Adler, Georg 138
Adler, Viktor 129, 130, 149
Adorno, Theodor W. 52, 121, 132, 137
Althusser, Louis 4, 23, 97
Andreas-Salomé, Lou 25, 164, 170
Anstett, Jean-Jacques 60
Aristoteles 23
Artaud, Antonin 152–166, 168, 169
Äschylus 98, 108
Avineri, Shlomo 67, 77
- Baader, Franz Xaver von 49
Babeuf, François-Emile 7
Bacon, Francis 5, 35
Bäumler, Alfred 36, 51, 120, 149, 169
Balzac, Honoré de 109, 113, 114, 116, 117
Barkan, Regina 138, 149
Barth, Hans 130
Basset, Mary 76
Bathrick, David 170
Bay, Jürgen 169
Beck, Friedrich Alfred 150
Becker, Carl L. 24, 37
Beethoven, Ludwig van 13, 114
Behler, Ernst 60, 62, 96
Bell, Daniel 97
Benjamin, Walter 45, 60, 132
Berghahn, Klaus L. 76
Bentham, Jeremy 7, 8, 36
Bernadiner, B. M. 150
Bernhart, Joseph 150
Bienek, Horst 168
Bismarck, Otto von 134, 146
Bock, Hans Manfred 134
Böcking, Eduard 60
Börne, Ludwig 3
Boudot, Pierre 132
Brecht, Bertolt 21, 22, 36, 149, 152, 154, 156–166, 169
Breines, Paul 133, 170
Brentano, Franz 23
- Brontë, Charlotte 109
Brückner, Peter 134
Burckhardt, Jakob 132
Bychovsky, B. 150
Byron, George Gordon Noel 31, 117
- Cabanis, Pierre-Jean 5
Camus, Albert 1, 168
Catri, Massimo 152–171
Cervantes, Miguel de 108
Chateaubriand, François-René de 113, 118
Churchill, Winston 51
Cohn-Bendit, Daniel 137
Cole, G. D. H. 129, 134
Coleridge, Samuel Taylor 48, 53
Comte, Auguste 18
Concorcet, Antoine de 34
Condillac, Etienne Bonnot de 5, 6
Cornu, Auguste 47, 60
Croce, Benedetto 51
- Daix, Pierre 166, 170
Dannhauser, Werner 168, 170
Dante Alighieri 108
Delacroix, Eugène 39, 114
Deleuze, Gilles 131
Descartes, René 5
Dickens, Charles 109
Diderot, Denis 4, 6, 20, 116
Dimitriew, A. S. 53, 54, 61
Döblin, Alfred 139, 149
Dostojewski, Fjodor 117, 119, 122, 132
Dieu la Rochelle, Pierre 122, 133
Dumas, Alexandre 116
Duns Scotus 35
Dupont, Pierre 110
Dutschke, Rudi 137
Dvorak, Robert 150
- Echtermeyer, Theodor 50, 61
Eichner, Hans 60

- Eisner, Kurt 123, 133
 Else, Gerald F. 60
 Emerson, Ralph Waldo 113, 117
 Enders, Hans 150
 Engels, Friedrich 5, 8, 9, 12, 25, 30, 33,
 47–49, 60, 67, 69, 87, 88, 110, 131,
 137, 157
 Epikur 4
 Erasmus von Rotterdam 16
 Ernst, Paul 133
 Euripides 159

 Feuerbach, Ludwig 3, 5, 7, 8, 31, 67,
 68, 70, 71, 83, 96, 143, 158
 Fichte, Johann Gottlieb 4, 44, 78–97
 Field, Frank 132, 133
 Foucault, Michel 166
 France, Anatol 117
 Freiligrath, Ferdinand 110, 116
 Freschi, Marino 168
 Freud, Sigmund 33, 35, 37, 142, 157,
 158, 164, 169

 Gaskell, Elizabeth 109
 Gast, Peter 25, 36, 117
 George, Stefan 34, 146
 Gerlach, Hans-Martin 139
 Giering, Karl 150
 Glucksmann, André 80, 96, 152, 166,
 167, 170
 Goethe, Johann Wolfgang von 4,
 12–14, 17, 98, 102, 111, 114, 117,
 130
 Gogol, Nicolai 117
 Good, Tom 134
 Gottschalk, Wilfried 134
 Grimm, Reinhold 168, 171
 Groeper, Richard 150
 Grün, Karl 108
 Guattari, Félix 131
 Günther, Hans 139, 144, 147, 150
 Günther, Joachim 150
 Guérin, Michel 167, 170

 Habermas, Jürgen 69, 70–72, 77
 Hamann, Richard 150
 Harkness, Margaret 54
 Hartmann, Eduard von 81

 Hartung, Günter 61
 Hauff, Walter von 150
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4, 5,
 12, 22, 23, 35, 41, 44, 46, 48, 50, 51,
 54, 57, 60, 66, 67, 73, 74, 76, 80, 82,
 86, 87, 91, 93, 96, 103, 105, 116,
 126–128, 130
 Heidegger, Martin 143
 Heine, Heinrich 3, 4, 50, 54, 98, 110,
 113, 114
 Heinrich, Gerda 60, 61
 Heiss, Robert 62
 Helms, Hans G. 134, 149
 Helvétius, Claude-Adrien 6, 8, 16,
 36
 Heraklit 23
 Hermand, Jost 115, 149, 150
 Herminghouse, Patricia 134
 Herwegh, Georg 110
 Heß, Moses 4
 Hettner, Hermann 13
 Hildebrandt, Kurt 150
 Hill, Claude 169
 Hill Vicky Williams 167
 Hinderer, Walter 62
 Hitler, Adolf 129, 146
 Hobbes, Thomas 3, 8
 Hoffmeister, Johannes 96
 Hofmann, Werner 138, 149
 Hohendahl, Peter Uwe 134
 Holbach, Dietrich von 4, 6, 8, 9, 36
 Hölderlin, Friedrich 13, 117
 Holub, Renate 115
 Holub, Robert 150
 Holz, Hans Heinz 136–151
 Hook, Sidney 37, 96
 Horkheimer, Max 121, 132
 Hostage, John 76
 Hugo, Victor 39
 Humboldt, Wilhelm von 92
 Hume, David 63
 Huyssen, Andreas 132

 Jambet, Christian 166, 170
 Jarry, Alfred 155
 Jaspers, Karl 60
 Jay, Martin 132
 Joachim da Fiore 32

- Joël, Karl 36
 Jünger, Ernst 146, 148

 Kajt, L. 150
 Kant, Immanuel 4, 39, 63–76, 126
 Kaufmann, Walter 119, 168, 169
 Kautsky, Karl 67, 130
 Keller, Gottfried 113, 117
 Kierkegaard, Søren 51
 Kleist, Heinrich von 32, 117
 Kliem, Manfred 116
 Knödler-Bunte, Eberhard 134
 Kopernikus, Nicolai 65
 Kowalewski, M. M. 108
 Krauss, Werner 61
 Kreuzer, Helmut 133
 Kroner, Richard 96
 Krüger, Horst 150
 Kunne-Ibsch, Elrud 60
 Kunzelmann, Dieter 137
 Kux, Ernst 61, 62

 Lafargue, Paul 53
 Lamettrie, Julien de 5, 6
 Landauer, Gustav 123–125, 130, 133
 Lardreau, Guy 166, 170
 Larochevoucauld, François 16, 29
 Laughton, Charles 160
 Leclerc, Théophile 7
 Lefèbvre, Henri 96, 121, 130, 135
 Lehmann, Gerhard 150
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 5, 20
 Leister, Maria Verena 60
 Lenin 54, 67, 136, 166
 Leonardo da Vinci 111
 Leopardi, Giacomo 117
 Leroy, Edouard 5
 Lessing, Gotthold Ephraim 3, 4,
 20–22, 24, 32
 Levenstein, Adolf 138, 148
 Lévy, Bernard-Henri 134, 152, 166,
 170
 Levy, Oskar 139
 Leznev, I. 150
 Liebmam, Kurt 150
 Lifschitz, Michail 96, 116
 Lindenberg, Daniel 135
 Linse, Ulrich 133

 Locke, John 3–6, 8, 35, 36
 Löwith, Karl 55, 61, 62, 130, 143
 Lukács, Georg 22, 50, 51, 61, 68, 103,
 106, 116, 119, 121, 126, 127, 139,
 140, 144, 147, 150, 153, 154, 158,
 159, 162, 168, 170
 Lunatscharski, Anatoli W. 128, 134
 Lunn, Eugene 133

 Malebranche, Nicolas de 5
 Malraux, André 121
 Malsch, Wilfried 62
 Mann, Thomas 17, 32, 34–37
 Marcuse, Herbert 121, 130, 132, 136,
 137, 158
 Matt, Peter von 169
 Mattenklott, Gert 134, 168
 Mattick, Paul 133
 Mayer, Hans 61, 150
 McClellan, David 116
 McGrath, William J. 134
 Medicus, F. 96
 Mehring, Franz 108, 116, 119, 123,
 128, 133, 134, 138, 144, 146, 149,
 150, 159
 Mérimée, Prosper 117
 Meszáros, I. 97
 Milton, John 104
 Minor, Jakob 60
 Mitin, M. 150
 Mittenzwei, Werner 168
 Mitzman, Arthur 133, 134
 Moeller van den Bruck, Arthur 120
 Monnerot, Jules 48, 60
 Montinari, Mazzino 158, 168, 169, 171
 Mühsam, Erich 127
 Müller, Adam von 49
 Müller, Dirk H. 133
 Münzberg, Olav 134
 Musset, Alfred de 117
 Mussolini, Benito 139

 Negt, Oskar 134
 Newton, Isaac 5, 17
 Nicolai, Friedrich 50
 Nideo, Akayama 117
 Novalis (Friedrich von Hardenberg)
 39, 40, 44, 45, 50, 52, 53, 56, 60, 61

- Obenauer, Karl Justus 150
 Oduv, S. F. 139, 140, 150
 Oehler, Richard 117, 150
 Ogelvy, Jay 130
 O'Flaherty, J. C. 36
 Owen, Robert 7
- Pernerstorfer, Engelbert 129, 134
 Petrarca, Francesco 16
 Pfeiffer, Ernst 170
 Pfeffer, Rose 169
 Pietzker, Carl 169
 Piscator, Erwin 130, 152, 156, 168
 Plechanow, Georgi Walentinowitsch 67
 Poe, Edgar Allan 117
 Praver, S. S. 36, 51, 61, 62
- Rabinbach, Anson 132
 Reich, Wilhelm 127, 158
 Reichert, Herbert W. 146
 Reske, Günter 140
 Rhiel, Mary 76
 Rilke, Rainer Maria 34
 Rimbaud, Arthur 122, 155, 157, 158
 Robespierre, Maximilien 9
 Rosen, Edgar 150
 Rosenberg, Johanna 168
 Rousseau, Jean-Jacques 4, 11–14, 20, 32, 39, 154
 Roux, Jacques 7
 Rubel, Maximilien 35
 Ruge, Arnold 50, 61
 Russel, Bertrand 23, 36, 37
- Sade, Alphons-François de 20, 31
 Saint-Just, Louis-Antoine de 9, 10
 Samuel, Richard 60
 Sand, George 39
 Sartre, Jean-Paul 1, 136, 137
 Schelling, Friedrich Wilhelm 41, 48
 Schenk, H. G. 36
 Scherpe, Klaus R. 134
 Scheuer, Helmut 134
 Schiller, Friedrich von 32, 41, 48, 92, 95, 130
 Schlechta, Karl 2, 134, 141, 144, 149, 150, 169
- Schlegel, August Wilhelm 13, 39–42, 47, 53–55, 60
 Schlegel, Friedrich von 13, 32, 39–45, 49, 50, 52–60, 81, 87
 Schmid, Alfred 132
 Schmitt, Carl 51
 Schopenhauer, Arthur 13, 14, 17, 39, 54, 73, 74, 129
 Schulze-Berghof, Paul 150
 Schumann, Robert 13
 Scott, Walter 116
 Seckendorff, V. von 36
 Servos, Frank 127
 Shakespeare, William 108
 Slochower, Harry 121, 132
 Sokrates 14, 159, 162, 165
 Solchenizyn, Alexander 166
 Sombart, Werner 3, 32, 35, 37
 Sorel, Georges 121
 Spengler, Oswald 120
 Spinoza, Benedictus de 5
 Staël, Germaine de 54
 Stalin 122
 Stareverov, P. I. 150
 Steigerwald, Robert 149
 Stendhal (Marie-Henri Beyle) 114, 117
 Stifter, Adalbert 113
 Stirner, Max 128, 134, 136, 137, 143
 Strauß, David Friedrich 13, 78
 Strong, Tracy 130
 Sue, Eugène 109
- Thackeray, William 109
 Trommler, Frank 134
 Tucholsky, Kurt 139, 149
 Twain, Mark 113
- Vattimo, Gianni 168
 Vermeil, Edmond 132
 Vilar, Jean 156
 Voltaire (François-Marie Arouet) 4, 12, 13, 16–18, 20, 27, 117, 163
- Wachler, Ernst 150
 Wagner, Cosima 13
 Wagner, Richard 13, 14, 39, 112–114, 118, 128–130, 134, 143, 148, 165

Weber, Max 34
Weerth, Georg 110
Weimann, Robert 140, 150
Wellek, René 50
Wiese, Benno von 60
Wilhelm II. von Deutschland
146
Wille, Bruno 126, 134

Winckelmann, Johann Joachim 12
Wordsworth, William 48
Ždanov, Andrej 153
Zetkin, Klara 128, 134
Žmegač, Viktor 167
Zola, Emile 117
Zwerenz, Gerhard 137

SCRIPTOR

WISSENSCHAFTSTHEORIE UND GRUNDLAGENFORSCHUNG

Wolfgang Balzer
**Empirische Geometrie und Raum-Zeit-
Theorie in mengentheoretischer Darstellung**
1978. 185 Seiten, kt., DM 36,-
ISBN 3-589-20649-7
Band 9

Brian Barry
Politisches Argumentieren
Aus dem Englischen von Maria Ulkan
1978. Ca. 250 Seiten, kt., ca. DM 58,-
ISBN 3-589-20676-4
Band 12

Arthur C. Danto
Analytische Handlungsphilosophie
Aus dem Englischen von Ulrich Vogel
1978. Ca. 200 Seiten, kt., ca. DM 48,-
ISBN 3-589-20675-6
Band 11

Ansgar Beckermann
Gründe und Ursachen
1977. 181 Seiten, kt., DM 36,-
ISBN 3-589-20395-1
Band 6

Günther Grewendorf
Argumentation und Interpretation
Wissenschaftstheoretische Untersuchungen
am Beispiel germanistischer Lyrikinterpretationen
1975. 164 Seiten, kt., DM 19,80
ISBN 3-589-20066-9
Band 2

Georg Meggle/Manfred Beetz
**Interpretationstheorie und Interpretations-
praxis**
1976. 158 Seiten, kt., DM 28,-
ISBN 3-589-20077-4
Band 3

Janos Petöfi/Adalbert Podlech/Eike von
Savigny (Hrsg.)
Fachsprache – Umgangssprache
Wissenschaftstheoretische und linguistische
Aspekte der Problematik, sprachliche Aspekte
der Jurisprudenz und der Theologie, maschi-
nelle Textverarbeitung
1975. 440 Seiten, kt., DM 39,-
ISBN 3-589-20058-8
Band 4

Eike von Savigny (Hrsg.)
Probleme der sprachlichen Bedeutung
1976. 262 Seiten, kt., DM 34,-
ISBN 3-589-20426-5
Band 5

Peter Schalmey
**Die Bewährung psychoanalytischer
Hypothesen**
1977. 232 Seiten, kt., DM 38,-
ISBN 3-589-20538-5
Band 7

Stephen Toulmin
Der Gebrauch von Argumenten
Aus dem Englischen von Ulrich Berk
1975. 230 Seiten, kt., DM 24,-
ISBN 3-589-20076-6
Band 1

Georg Henrik von Wright
Norm und Handlung
Aus dem Englischen von Georg Meggle
1978. Ca. 200 Seiten, kt., ca. DM 38,-
ISBN 3-589-20560-0
Band 10

89016396079



b89016396079 a

um · Hain · Scriptor · Hanstein
D-6240 Königstein/Ts.

Bl. G.

Seit etwa einem Jahrzehnt bereitet sich in verschiedenen Ländern eine immer intensiver geführte Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches vor. Sie hat sich nunmehr unter dem Einfluß der sogenannten Neuen Philosophen in Frankreich wie André Glucksmann und Bernard-Henri Lévy zu einer teilweise massiven Konfrontation zwischen Nietzsche und dem Marxismus bzw. Sozialismus zugespitzt. Angesichts dieser Situation ist eine fundierte Rückbesinnung sowie aktuelle Bestandsaufnahme aller wichtigsten Probleme geboten. Diese wird hier in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Literaturwissenschaftlern, Historikern und Philosophen in Angriff genommen.

ISBN 3-7610-2135-6

89016396079



b89016396079a

Athenäum Verlag