

eva

TASCHENBUCH



GILLES DELEUZE
Nietzsche
und die Philosophie

Gilles Deleuze
Nietzsche und die Philosophie



Die Auseinandersetzung mit Nietzsche weckt in Frankreich schon seit den Tagen des Surrealismus mehr als bloß ein historisches oder fachphilosophisches Interesse. Tatsächlich nimmt Nietzsche, darin vergleichbar mit de Sade, eine zentrale Position im Denken zahlreicher neuerer französischer Theoretiker ein, unter ihnen Georges Bataille, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Maurice Blanchot und Jacques Derrida. Was diese Autoren ebenso wie auch Gilles Deleuze in der hier vorgelegten Studie an Nietzsche fasziniert, ist die bis zur Selbstvernichtung des eigenen Intellekts reichende Radikalität, mit der Nietzsche überlieferte philosophische Positionen in Frage stellt und die Begriffe von Wahrheit, Subjekt und Identität destruiert. Deleuze geht es um Nietzsches Kritik an einer mit Fortschrittskategorien operierenden Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels ebenso wie um die von ihm praktizierte – und gelebte – Mißachtung der Grenze zwischen Wahnsinn und Vernunft.

Gilles Deleuze
Nietzsche und die Philosophie

Aus dem Französischen
von Bernd Schwibs

Europäische Verlagsanstalt

E-Book (ePDF)

Erstausgabe (Print):

© 1991 by EVA | Europäische Verlagsanstalt Hamburg

Alle Rechte vorbehalten.

Titel der französischen Originalausgabe: *Nietzsche et la philosophie*

CEP Europäische Verlagsanstalt GmbH, Hamburg:

E-Book-Ausgabe (ePDF): ISBN 978-3-86393-629-7

Auch als gedrucktes Buch erhältlich:

Print: ISBN 978-3-86393-040-0

Informationen zu unserem Verlagsprogramm finden Sie im Internet unter www.europaeischeverlagsanstalt.de

Das Tragische

1. Der Begriff der Genealogie

Das allgemeinste Vorhaben von Nietzsche ist dies: in die Philosophie die Begriffe von Sinn und Wert einzubringen. Es ist offenkundig, daß die moderne Philosophie zu großen Teilen von Nietzsche lebte und noch lebt. Doch möglicherweise nicht auf jene Art, die er sich gewünscht hätte. Nietzsche hat niemals verhehlt, daß die Philosophie des Sinns und der Werte eine Kritik zu sein habe. Darin gerade, daß Kant die wahre Kritik nicht geleistet hat, weil er deren Problem nicht in Begriffen von Werten zu stellen wußte, kann einer der Hauptantriebe des Werkes von Nietzsche ausgemacht werden. Nun brachte die Theorie der Werte innerhalb der modernen Philosophie doch auch neue konformistische Tendenzen und neue Unterwerfungen hervor. So hat selbst die Phänomenologie mittels ihres Apparates dazu beigetragen, die in ihr nachweisbare nietzschesche Inspiration dem modernen Konformismus anheimzugeben. Handelt es sich demgegenüber um Nietzsche selbst, dann haben wir von folgender Tatsache auszugehen: Die Philosophie der Werte, wie er sie begreift und entwirft, bildet die wahre Realisierung der Kritik, die einzige Weise, „mit dem Hammer“ zu philosophieren. In der Tat implizierte der Begriff des Wertes eine *kritische* Umwälzung. Einerseits erscheinen oder geben sich die Werte wie Prinzipien: Eine Wertschätzung setzt Werte voraus, von deren Grundlage aus sie die Phänomene bewertet. Andererseits aber, und weitgehender, setzen wiederum die Werte Wertschätzungen, wertsetzende Gesichtspunkte voraus, denen ihr Wert sich selbst erst verdankt. Das kritische Problem ist dies: der Wert der Werte, die Wertschätzung, aus denen ihr Wert hervorgeht, folglich das Problem ihrer *Erschaffung*. Die Wertschätzung bestimmt sich als differentielles Element der entsprechenden Werte: ist kritisches und schaffendes Element in einem. Die auf ihr Element bezogenen Wertschätzungen bilden keine Werte, vielmehr Seins- und Existenzweisen derer, die urteilen und abschätzen, derart, daß sie den Werten als Prinzipien dienen, in bezug auf die jene urteilen. Deshalb haben wir stets die Glaubensüberzeugungen, Gefühle und Gedanken, die in Abhängigkeit von unserer Seinsweise oder unserem Lebensstil uns zustehen. Es gibt Dinge, die man nur unter der Bedingung sagen, fühlen oder begreifen, Werte, an die man nur unter der Bedingung glauben kann, daß man „niedrig“ schätzt, „niedrig“ lebt und denkt. Dies ist das Wesentliche: Das *Hohe* und das

Niedrige, das *Vornehme* und das *Gemeine* sind keine Werte, sondern stellen das differentielle Element dar, aus dem der Wert der Werte selbst sich erst ableitet.

Der kritischen Philosophie sind zwei voneinander nicht zu trennende Bewegungen eigen: jedes Ding und jede Herkunft von Wert auf Werte zu beziehen; aber auch diese Werte auf etwas zu beziehen, das gleichsam ihr Ursprung, ihre Herkunft*, ist und über ihren Wert entscheidet. Wir erkennen darin den zwiefachen Kampf, den Nietzsche geführt hat: gegen jene, die die Werte der Kritik entziehen und sich damit begnügen, die bestehenden Werte zu inventarisieren oder die Dinge im Namen herrschender Werte zu kritisieren – die „philosophischen Arbeiter“ wie Kant und Schopenhauer¹. Aber auch gegen jene, die die Werte respektieren oder kritisieren, indem sie sie aus einfachen, vorgeblich objektiven Tatsachen hervorgehen lassen – die Nützlichkeits-Menschen, die „Gelehrten“². In beiden Fällen bewegt sich die Philosophie im *indifferenten* Element dessen, was für sich oder für alle steht. In einem wendet sich Nietzsche gegen die Idee der Begründung von oben, die die Werte gegenüber ihrer Herkunft indifferent läßt, wie gegen die Idee einer einfachen Kausalableitung oder eines platten Anfangs, die die indifferente Herkunft der Werte postuliert. Nietzsche entwickelt den neuartigen Begriff der Genealogie. Der Philosoph ist Genealoge, nicht Richter nach Art von Kant, nicht Mechaniker nach utilitaristischer Manier. Der Philosoph ist stets Hesiod. An die Stelle der Kantischen Allgemeinheit wie des den Utilitaristen teuren Prinzips der Ähnlichkeit setzt Nietzsche das Gefühl der Differenz oder der Distanz (differentielles Element). „Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuräugen, erst genommen: was ging sie die Nützlichkeit an!“³

Genealogie meint zugleich den Wert der Herkunft und die Herkunft der Werte. Sie steht zum absoluten Charakter der Werte ebenso in Gegensatz wie zu deren relativem oder nützlichem. Genealogie bezeichnet das differentielle Element der Werte, dem ihr Wert selbst entspringt. Sie meint demnach Herkunft oder Entstehung, aber auch Differenz oder Distanz in der Herkunft. Genealogie meint Vornehmheit und Niedrigkeit, Vornehmheit und Gemeinheit, Vornehmheit und Dekadenz in der Herkunft. Das Vornehme und das Gemeine, das Hohe und das Niedrige bilden derart das eigentlich genealogische oder kritische Element. So verstanden ist die Kritik

* (Zur Verwendung des Begriffs „Ursprung“, „Herkunft“ bei Nietzsche vgl. M. Foucault „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974. A. d. Ü.)

zugleich aber auch das Positivste. Das differentielle Element ist nicht Kritik des Werts der Werte, ohne nicht zugleich das positive Element einer Schöpfung zu sein. Deshalb wird die Kritik von Nietzsche nicht als *Reaktion*, sondern als *Aktion* begriffen. Der Rache, der Ranküne oder dem Ressentiment setzt Nietzsche die Aktivität der Kritik entgegen. Von Anfang bis Ende des Buches wird Zarathustra von seinem „Affen“, seinem „Possenreißer“, von seinem „bösen Geist“ begleitet; aber der Affe unterscheidet sich von Zarathustra, wie die Rache und das Ressentiment sich von der Kritik unterscheiden. Seinem Affen gleich zu werden, dies verspürt er als eine der abscheulichsten Versuchungen, der er ausgesetzt war⁴. Die Kritik ist keine Re-aktion des Re-ssentiments, sondern der aktive Ausdruck eines aktiven Existenzmodus: Angriff und nicht Rache, natürliche Aggressivität einer Daseinsart, göttliche Bosheit, ohne welche die Perfektion nicht vorstellbar wäre⁵. Diese Daseinsart ist die des Philosophen, weil gerade er sich zum Ziel setzt, das differentielle Element als kritisches und schöpferisches zu handhaben, folglich als Hammer. Sie denken „niedrig“, sagt Nietzsche von seinen Gegnern. Viel erwartet Nietzsche von dieser Konzeption der Genealogie: die neue Organisation der Wissenschaften, die neue Organisation der Philosophie, die Bestimmung der zukünftigen Werte.

2. Der Sinn

Niemals werden wir den Sinn von etwas erfassen (einem menschlichen, biologischen oder selbst physischen Phänomen), sofern wir nicht erkennen, welche Kraft sich das Ding aneignet, es ausbeutet, sich seiner bemächtigt oder in ihm sich zum Ausdruck bringt. Ein Phänomen ist weder eine Erscheinung noch gar bloßer Schein, sondern ist ein Zeichen, ein Symptom, das seine Bedeutung, seinen Sinn in einer aktuellen Kraft findet. Die Philosophie als Ganze erstellt eine Symptomatologie oder eine Semiologie. Die Wissenschaften bilden ein symptomatologisches und semiologisches System. An die Stelle der metaphysischen Dualität von Erscheinung und Wesen, der wissenschaftlichen Relation von Ursache und Wirkung setzt Nietzsche die Korrelation zwischen Phänomen und Sinn. Jede Kraft ist Aneignung, Beherrschung, Ausbeutung eines Realitätsquantums. Selbst die Wahrnehmung in ihren verschiedenen Aspekten ist Ausdruck von Kräften, die sich die Natur aneignen. Womit gesagt ist, daß auch die Natur ihre Geschichte hat. Die Geschichte eines Dings besteht ganz allgemein in der Aufeinanderfolge der Kräfte, die sich seiner bemächtigen sowie im gleichzeitigen Vorhandensein der

Kräfte, die um seine Überwältigung ringen. Ein und dasselbe Ding, ein und dasselbe Phänomen ändert jeweils entsprechend den Kräften, von denen es angeeignet wird, seinen Sinn. Die Geschichte stellt diese Variation des Sinns, der Bedeutungen, dar, d. h. „die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen . . .“⁶. Sinn ist demnach ein komplexer Begriff: stets existiert eine Pluralität des Sinns, eine *Konstellation*, ein Komplex von Aufeinanderfolgen, aber auch von Koexistenzen, der die Interpretation zur Kunst werden läßt. „. . . alles Überwältigen und Herr-werden (ist) ein Neu-Interpretieren . . .“.

Nietzsches Philosophie ist so lange nicht begriffen, als ihr wesentlicher Pluralismus nicht berücksichtigt wird. Um die Wahrheit zu sagen, der Pluralismus (anders Empirismus genannt) ist eins mit der Philosophie selbst. Er bildet den eigentlich philosophischen, von der Philosophie erfundenen Modus des Denkens: alleiniger Garant der Freiheit im konkreten Geist, einziges Prinzip eines ungestümen Atheismus. Die Götter sind tot: allerdings sind sie an Lachen gestorben, als sie einen Gott sagen hörten, er sei der einzige. „Ist das nicht eben Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt?“⁷ Zudem ist der Tod dieses einen Gottes, der sich zum alleinigen proklamierte, selbst noch vielfältig: Gottes Tod stellt ein mehrdeutiges Ereignis dar. Darum glaubt Nietzsche nicht an die lärmenden „großen Ereignisse“, sondern an die schweigende Pluralität des Sinns in einem jeden Ereignis⁸. Kein Ereignis, kein Phänomen, kein Wort und kein Gedanke, die nicht mehrdeutig wären. Etwas ist, immer entsprechend den Kräften (den Göttern), die sich seiner bemächtigen, bald dies, bald das, bald etwas Komplexeres. Hegel wollte den Pluralismus, indem er ihn mit dem naiven Bewußtsein identifizierte, das gleich einem seine schlichtesten Bedürfnisse stammelnden Kinde sich damit begnügen sollte, „Dieses, Jenes, Hier, Jetzt“ zu sagen, der Lächerlichkeit überantworten. Wir aber sehen in der pluralistischen Idee, daß ein Ding mehrere Bedeutungen, einen multiplen Sinn besitzt, in der Idee, daß es mehrere Dinge, daß es „dies und dann das“ für ein und dasselbe Ding gibt, die höchste Errungenschaft der Philosophie, den Sieg des wahren Begriffs, seine Reife und also weder seinen Verzicht noch seine Kindheit. Denn die Bewertung von Diesem und Jenem, die heikle Gewichtung der Dinge und ihres Sinns, die Einschätzung der Kräfte, die zu jedem Zeitpunkt die Aspekte eines Dings und seiner Verhältnisse zu den anderen definieren – all das (oder all dies) geht aus der höchsten Kunst der Philosophie, der Interpretation, hervor. Interpretieren und selbst abschätzen heißt gewichten. Darin verliert sich nicht der Begriff des Wesens, sondern

nimmt eine andere Signifikation an; denn alle Bedeutungen sind sich nicht gleich. Einem Ding kommen so viele Sinne zu, wie Kräfte fähig sind, sich seiner zu bemächtigen. Doch ist das Ding selbst auch nicht neutral und findet sich in mehr oder weniger starker Affinität zu der Kraft, von der es gerade überwältigt wird. Es gibt Kräfte, die sich eines Dings nur bemächtigen können, indem sie ihm einen restriktiven Sinn und einen negativen Wert verleihen. Demgegenüber soll Wesen unter allen Bedeutungen eines Dings diejenige heißen, welche es von der Kraft erhält, zu der es die stärkste Affinität aufweist. So hat auch die Religion – ein Beispiel, das Nietzsche zu zitieren beliebt – nicht nur eine einzige Bedeutung, da sie ja der Reihe nach mannigfachen Kräften dient. Welche Kraft aber weist die maximale Affinität zur Religion auf? Welche ist es, worin nicht mehr erkennbar wird, wer beherrscht: sie die Religion oder die Religion sie selbst?⁹. „Sucht H.“ Alles das ist noch für jedes Ding eine Frage der Abwägung, dieser heiklen aber unerbittlichen Kunst der Philosophie: der pluralistischen Interpretation.

Die Interpretation enthüllt ihre Vielfältigkeit, wenn wir bedenken, daß eine neue Kraft nur in Erscheinung und einen Gegenstand nur sich aneignen kann, wenn sie anfänglich die Maske der vorherigen Kräfte, die jene schon eingenommen hatten, sich aufsetzt. Die Maske oder die List sind Gesetze der Natur, folglich schon mehr als nur Maske und List. Das Leben muß in seinen Anfängen die Materie imitieren, um nur möglich zu sein. Eine Kraft überlebt nicht, würde sie nicht zunächst das Aussehen der Kräfte annehmen, gegen die sie kämpft¹⁰. So kann die Philosophie allein entstehen und mit einer gewissen Überlebenschance sich weiterentwickeln, indem sie das kontemplative Antlitz des Priesters, des asketischen und religiösen Menschen annimmt, der die Welt vor ihrem Auftreten beherrschte. Daß ein solcher Zwang selbst noch auf uns lastet, bezeugt nicht nur das hohnvolle Bild, das man sich von der Philosophie macht: der Philosoph als Weiser, als Freund der Weisheit und Askese. Überdies entledigt sich die Philosophie im Verlauf ihrer Entwicklung selbst nicht dieser asketischen Maske: In gewisser Weise hat sie daran zu glauben, kann sie nur ihre Maske erobern, ihr einen neuen Sinn geben, in dem sich endlich die wahre Natur ihrer anti-religiösen Kraft zum Ausdruck bringt¹¹. Wir erkennen, daß die Kunst der Interpretation auch jene Kunst sein muß, die Masken zu durchstoßen und zu entdecken, wer sich und warum maskiert, und zu welchem Zweck man eine Maske aufbewahrt, indem man sie neu modelliert. Damit ist gesagt, daß die Genealogie nicht zu Anfang erscheint und daß man Gefahr läuft, im Widersinn zu landen, wenn man von Geburt an den Vater des Kindes sucht. Die Differenz in der Herkunft wird

nicht zu Beginn sichtbar, außer vielleicht für ein äußerst geübtes Auge, das aus großer Entfernung sehen kann, das Auge des Weit-sichtigen, des Genéalogen. Erst wenn die Philosophie groß geworden ist, vermag man das Wesen oder die Genealogie zu erfassen und sie von all dem zu scheiden, womit zu verschmelzen sie anfänglich so großes Interesse hatte. So ist es mit allem: „In allen Dingen kommen nur die höheren Stufen in Betracht“¹². Nicht weil das Problem keines der Herkunft wäre, sondern weil die als Genealogie begriffene Herkunft nur im Verhältnis zu den höheren Stufen bestimmt werden kann.

Wir haben – so Nietzsche – uns nicht zu fragen, was die Griechen dem Orient verdanken¹³. Die Philosophie ist griechisch in dem Maße, wie sie erstmals in Griechenland ihre höhere Form erlangt, von ihrer wahren Kraft und ihren Zielen zeugt, die in denen des Priester-Orients, auch wenn sie sie zur Anwendung bringt, nicht aufgehen. *Philosophos* bedeutet nicht Weiser, sondern Freund der Weisheit. In welcher eigentümlicher Weise aber haben wir „Freund“ zu interpretieren: Der Freund, sagt Zarathustra, ist stets ein Dritter zwischen Ich und Mich, der mich drängt, mich zu überwinden und überwunden zu werden, um zu leben¹⁴. Freund der Weisheit ist jener, der für sich Weisheit reklamiert, aber so wie man eine Maske reklamierte, unter der man nicht überleben würde; jener, der die Weisheit neuen Zielen, wundersamen und gefährlichen, in Wahrheit wenig weisen Zielen unterstellt. Der will, daß die Weisheit sich überwinde und daß sie überwunden werde. Offensichtlich täuscht darin das Volk sich nicht immer: es ahnt die Natur des Philosophen, seine Anti-Weisheit, seine Immoralität, *seine* Vorstellung von Freundschaft. Selbsterniedrigung, Armut, Keuschheit, erraten wir den Sinn, den diese weisen und asketischen Tugenden annehmen, wenn sie von der Philosophie wie von einer neuen Kraft aufgegriffen werden¹⁵.

3. Die Philosophie des Willens

Die Genealogie interpretiert nicht nur, sie setzt Werte, sie schätzt. Bisher haben wir die Dinge so dargestellt, als ob die verschiedenen Kräfte in bezug auf ein nahezu träges Objekt miteinander kämpften und aufeinander folgten. Aber das Objekt selbst ist Kraft, ist Ausdruck einer Kraft. Deshalb gerade besteht eine mehr oder weniger starke Affinität zwischen dem Objekt und der Kraft, die sich seiner bemächtigt. Es gibt kein Objekt (kein Phänomen), das nicht schon in Besitz genommen worden wäre, da es doch an sich selbst keine

Erscheinung, sondern das Auftreten einer Kraft ist. Folglich steht jede Kraft in einem wesentlichen Verhältnis zu einer anderen Kraft. Das Sein der Kraft ist plural; es wäre geradezu absurd, die Kraft singular zu denken. Eine Kraft ist Beherrschung, aber ebenso das Objekt, an dem sich Herrschaft vollzieht. Indem eine Vielheit von Kräften aus der Distanz wirkt und leidet, stellt die *Distanz* das differentielle Element dar, das in jeder Kraft enthalten ist und wodurch sich jede auf andere Kräfte bezieht: darin besteht das Prinzip der Naturphilosophie bei Nietzsche. Von ihm aus hat sich die Kritik des Atomismus zu begreifen; sie geht darauf aus, zu zeigen, daß im Atomismus der Versuch vorliegt, der Materie eine ihr wesentliche Pluralität und Distanz zuzuschreiben, die doch in Wahrheit nur der Kraft zukommen. Nur der Kraft ist die Seinsweise gegeben, sich auf eine andere Kraft zu beziehen. (Wie Marx in seiner Deutung des Atomismus ausführt: „Die Atome sind *sich selbst ihr einziges Objekt, können sich nur auf sich beziehen*“¹⁶. Die Frage jedoch ist: Kann der Begriff des Atoms an sich von diesem wesentlichen Verhältnis, das ihm zugeschrieben wird, Rechenschaft ablegen? Das Konzept wird nur stimmig, wenn man statt Atom ‚Kraft‘ denkt. Denn der Begriff des Atoms kann in sich selbst nicht die Differenz enthalten, die zur Bestätigung eines solchen Verhältnisses notwendig ist, d. h. die Differenz im Wesen und dem Wesen gemäß. So gesehen stellte der Atomismus eine Maske für den entstehenden Dynamismus dar.)

Der Begriff der Kraft ist folglich bei Nietzsche der einer Kraft, die sich auf eine andere Kraft bezieht: Unter diesem Aspekt heißt die Kraft ‚Wille‘. Der Wille (Wille zur Macht) bildet das differentielle Element der Kraft. Es entspringt daraus eine neuartige Konzeption der Philosophie des Willens; denn der Wille vollzieht sich nicht auf mysteriöse Weise über Muskeln oder Nerven, und gewiß noch weniger über eine Materie im allgemeinen, sondern vollzieht sich notwendig über einen anderen Willen. Das wirkliche Problem steckt nicht im Verhältnis des Willens zum Ungewollten, sondern in dem eines Willens, der einem Willen befiehlt, der gehorcht, und mehr oder weniger gehorcht. „‚Wille‘ kann natürlich nur auf ‚Wille‘ wirken – und nicht auf ‚Stoffe‘ (nicht auf ‚Nerven‘ zum Beispiel): genug, man muß die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“¹⁷. Vom Willen heißt es, daß er etwas *Kompliziertes* sei, weil er, soweit er will, das Gehorchen will, aber nur eine Kraft dem gehorchen kann, das ihr befiehlt. So findet der Pluralismus seine unmittelbare Bestätigung und sein Betätigungsfeld in der Philosophie des Willens. Und der Punkt, der den Bruch zwischen Nietzsche und Schopenhauer markiert, ist präzise

dieser: Es geht um die Frage, ob der Wille einzig oder vielfach ist. Alles weitere folgt daraus. In der Tat, wenn Schopenhauer verleitet wird, den Willen zu verneinen, so zunächst aus dem Glauben an die Einheit des Willens heraus. Weil der Wille Schopenhauer zufolge in seinem Wesen einzig, eins ist, begreift der Quäler schließlich, daß er eins ist mit seinem eigenen Opfer: Es ist das Bewußtsein der Identität des Willens in allen seinen Manifestationen, das den Willen dazu bringt, sich zu verneinen, sich dem Mitleid, der Moral und der Askese zu unterwerfen¹⁸. Nietzsche deckt auf, was ihm die eigentlich schopenhauersche Mystifikation zu sein scheint: Man muß zwangsläufig den Willen verneinen, wenn man dessen Einheit, Identität postuliert.

Nietzsche entlarvt die Seele, das Ich, die Selbstsucht als die letzten Zufluchtsstätten des Atomismus, wobei der psychische nichts dem physischen voraus hat: „Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler ‚Seelen‘¹⁹.“ Stimmt Nietzsche das Lied von der Selbstsucht an, so immer auf eine aggressive oder polemische Weise: gegen die Tugenden, gegen die Tugend der Selbstlosigkeit²⁰. In Wahrheit aber stellt die Selbstsucht eine schlechte Interpretation des Willens dar, wie der Atomismus eine schlechte Interpretation der Kraft. Damit es Selbstsucht gibt, braucht es immer noch ein *Ego*. Daß jede Kraft sich auf eine andere bezieht, sei es um zu gehorchen, sei es um zu befehlen, führt uns geradewegs auf den Weg der Herkunft: Die Herkunft ist die Differenz in der Herkunft, die Differenz in der Herkunft ist die *Hierarchie*, die *Rangfolge*, d. h. das Verhältnis einer herrschenden zu einer beherrschten Kraft, eines Willens, der Gehorsam will zu einem, der gehorcht. Die Untrennbarkeit von Rangfolge und Genealogie erstellt, was Nietzsche „unser Problem“ nennt²¹. Die Rangfolge ist die ursprüngliche Tatsache, die Identität von Differenz und Herkunft. Warum das Problem der Rangfolge das Problem der „freien Geister“ ist, werden wir später begreifen. Wie dem auch immer sei, wir können jetzt schon das Fortschreiten des Sinns zum Wert, der Interpretation zur Wertschätzung als die Aufgaben der Genealogie bezeichnen: Der Sinn von etwas besteht in dessen Verhältnis zu einer Kraft, die sich seiner bemächtigt, der Wert von etwas ist die Rangfolge der Kräfte, die sich in ihm als einem komplexen Phänomen zum Ausdruck bringen.

4. Wider die Dialektik

Ist Nietzsche „Dialektiker“? Eine, selbst wesentliche Beziehung zwischen dem einen und dem anderen reicht nicht aus, um eine dialektische Beziehung zu erstellen: Hier hängt alles von der Rolle des Negativen ab. Nietzsche sagt richtig, daß die Kraft eine andere Kraft zum Gegenstand hat. Aber eben mit *anderen* Kräften tritt die Kraft in Beziehung. Mit einer *anderen Art* von Leben nimmt das Leben den Kampf auf. Der Pluralismus weist zuweilen einen Schein von Dialektik auf; doch ist er deren wildester, deren einzig tiefer Gegner. Deshalb müssen wir den entschieden anti-dialektischen Charakter der Philosophie Nietzsches ernst nehmen. Man hat gesagt, Nietzsche habe Hegel nicht sehr gut gekannt – in dem Sinne, wie man nur unzureichend seinen Gegner kennt. Demgegenüber glauben wir, daß die Hegelsche Bewegung, daß die verschiedenen Hegelschen Strömungen ihm durchaus vertraut waren, daß er, wie Marx, aus ihnen seine Prügelknaben nahm. Die gesamte Philosophie Nietzsches bleibt abstrakt und unverstanden, solange nicht ausgemacht ist, gegen wen sie sich richtet. Nun, die Frage „gegen wen?“ zieht selbst mehrere Antworten nach sich. Die eine jedoch, äußerst bedeutsam, lautet, daß der Übermensch gegen die dialektische Konzeption vom Menschen, und die Umwertung der Werte gegen die Dialektik der Aneignung des Entfremdeten oder der Aufhebung der Entfremdung entworfen ist. Wie ein roter, aggressiver Faden durchzieht der Anti-Hegelianismus das Werk Nietzsches. Schon in der Theorie der Kräfte können wir ihm folgen.

Niemals wird bei Nietzsche das wesentliche Verhältnis einer Kraft zu einer anderen als ein im Wesen negatives Element begriffen. In ihrem Verhältnis zu einer anderen negiert die Kraft, die gehorchen läßt, nicht etwa die andere Kraft oder das, was sie nicht ist; sie bejaht vielmehr ihre eigene Differenz und genießt sie. Im Wesen ist das Negative nicht vorhanden als dasjenige, woraus die Kraft ihre Aktivität schöpft: Im Gegenteil verdankt es seine Entstehung selbst allererst dieser Aktivität, der Existenz einer aktiven Kraft und der Bejahung ihrer Differenz. Das Negative ist Produkt der Existenz selbst: ist die notwendig an eine aktive Existenz gebundene Aggressivität, die Aggressivität einer Bejahung. Dagegen ist der negative Begriff (d. h. die Negation als Begriff) „nur ein nachgeborenes blaßes Kontrastbild im Verhältnis zu ihrem positiven, durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff“²². Das spekulative Element der Negation, des Gegensatzes oder des Widerspruchs ersetzt Nietzsche durch das praktische Element der *Differenz*: dem Objekt von Bejahung und Genuß. In diesem Sinne läßt

sich von einem nietzscheschen Empirismus sprechen. Die häufig bei Nietzsche auftretende Frage: „Was will ein Wille, was will dies oder jenes?“ darf nicht als Suche nach einem Ziel, einem Motiv oder einem Objekt für diesen Willen mißverstanden werden. Der Wille will schlicht seine Differenz bejahen und bekräftigen. Innerhalb der Beziehung zu einer anderen macht der Wille seine Differenz zum Gegenstand der Bejahung. Des „Unterschieds . . . mit Wohlgefühl bewußt“, der Genuß der Differenz²³: Das ist das aggressive und beschwingte neue konzeptuelle Element, das der Empirismus an die Stelle der schwerfälligen Begriffe der Dialektik, und vornehmlich der *Arbeit* des Negativen, wie es die Dialektiker zu sagen belieben, setzt. Daß die Dialektik Arbeit und der Empirismus Genuß ist, charakterisiert beide ausreichend. Und überhaupt, wer sagt uns denn, daß in der Arbeit mehr Denken steckt als im Genuß? Die Differenz ist der Gegenstand einer praktischen Bejahung, die vom Wesen nicht zu trennen und der Existenz konstitutiv ist. Das „Ja“ Nietzsches opponiert dem „Nein“ der Dialektik; die Bejahung der dialektischen Verneinung; die Differenz dem dialektischen Widerspruch; die Freude, der Genuß der dialektischen Arbeit; die Leichtigkeit, der Tanz der dialektischen Schwere; die schöne Unverantwortlichkeit den dialektischen Verantwortlichkeiten. Das empirische Gefühl der Differenz, kurz die Rangfolge, ist der wesentliche Antrieb des wirkameren und tiefgründigeren Begriffs als jedes Denken des Widerspruchs.

Überdies müssen wir fragen: Was will der Dialektiker selbst? Was will er, dieser Wille, der Dialektik will? Eine erschöpfte Kraft, zu kraftlos, um ihre Differenz zu bejahen, eine Kraft, die nicht mehr wirkt, sondern auf die Kräfte nur reagiert, die sie beherrschen: Allein eine solche Kraft überläßt innerhalb ihrer Beziehung zu einer anderen dem negativen Element den ersten Rang, eine Kraft, die alles negiert, was sie nicht selbst ist und aus dieser Negation ihr eigenes Wesen und den Grund ihrer Existenz erstellt. „Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nichtselbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische Tat²⁴.“ Aus diesem Grunde präsentiert Nietzsche die Dialektik als Spekulation des Plebs, als Denkweise des Sklaven²⁵; darin trägt das abstrakte Denken des Widerspruchs den Sieg davon über das konkrete Gefühl der positiven Differenz, die Reaktion über die Aktion, nehmen die Rache und das Ressentiment den Platz der Aggressivität ein. Nietzsche dagegen zeigt, daß das, was beim Herrn negativ ist, stets ein abgeleitetes, sekundäres Produkt ist, das seiner Existenz erst entspringt. Daher ist das Verhältnis

von Herr und Knecht (Sklave) an sich auch nicht dialektisch. Wer also ist Dialektiker, wer macht die Beziehung zu einer dialektischen? Der Sklave ist es, die Wertungsweise des Sklaven ist es: das Denken vom Gesichtspunkt des Sklaven aus. Das berühmte dialektische Moment der Beziehung von Herr und Knecht hängt in der Tat davon ab: daß die Macht in ihr nicht als Wille zur Macht, sondern als Repräsentation derselben, als Repräsentation der Überlegenheit, als Anerkennung der Überlegenheit des „einen“ durch den „anderen“ begriffen wird. Was die Wollenden bei Hegel wollen, ist die *Anerkennung*, die *Repräsentation* ihrer Macht. Nun geht darin, Nietzsche zufolge, eine vollkommen irrige Konzeption des Willens zur Macht und dessen Natur ein. Eine solche Konzeption ist die des Sklaven, sie stellt jenes Bild dar, das sich der Mensch des Ressentiments von der Macht entwickelt. *Der Sklave ist es, der die Macht nur als Gegenstand einer Anerkennung, Materie einer Repräsentation, Einsatz eines Wettstreits begreift und der sie folglich, am Ende eines Kampfes, von einer bloßen Zuschreibung durch herrschende Werte abhängen läßt*²⁶. Wenn die Beziehung von Herr und Knecht zwanglos eine dialektische Form annimmt, derart, daß sie gleichsam zum Archetypus, zur Schulfigur für einen jeden jungen Hegelianer geworden ist, so weil das Bild, das Hegel uns vom Herrn vorhält, von Anfang an ein vom Knecht gezeichnetes Porträt ist, ein Porträt, das den Knecht darstellt, zumindest so wie dieser sich erträumt, wobei dieser Traum selbst nur zu einem arrivierten Knecht gereicht. Aus dem Hegelschen Bild des Herrn bricht allenthalben der Knecht hervor.

5. Das Problem der Tragödie

Der Kommentator Nietzsches muß grundsätzlich vermeiden, dessen Denken unter einem wie immer gearteten Vorwand zu „dialektisieren“. Mag auch der Vorwand schnell gefunden sein: so in der tragischen Bildung des tragischen Denkens, in der tragischen Philosophie, die das Werk Nietzsches durchzieht. Was freilich nennt Nietzsche „tragisch“? Er stellt der tragischen Weltsicht zwei andere gegenüber: die dialektische und die christliche. Vielmehr, die Tragödie weist, bei genauerem Zählen, drei Arten zu sterben auf: Sie stirbt einmal durch die Dialektik von Sokrates, dies ihr „euripideischer“ Tod. Sie stirbt ein zweites Mal durch das Christentum. Schließlich ein drittes Mal unter den vereinten Schlägen von moderner Dialektik und Wagner in eigener Person. Mit Nachdruck beharrt Nietzsche auf Folgendem: dem fundamental christlichen Charakter der Dialektik und der deutschen Philosophie²⁷; der dem Christentum wie der Dia-

lektik angeborenen Unfähigkeit, das Tragische zu leben, zu verstehen und zu denken: „*Ich habe das Tragische erst entdeckt*“, selbst die Griechen haben es verkannt²⁸.

Die Dialektik gibt eine bestimmte Konzeption des Tragischen vor: Sie verbindet es mit dem Negativen, dem Gegensatz, dem Widerspruch. Als Widerspruch zwischen Leiden und Leben, zwischen dem Endlichen und Unendlichen im Leben selbst, zwischen dem besonderen Schicksal und dem allgemeinen Geist in der Idee; als Bewegung des Widerspruchs und auch seiner Lösung: In diesen Formen gerät das Tragische in ihr zur Darstellung. Ein sorgfältiger Blick auf *Die Geburt der Tragödie* läßt indessen zweifelsfrei erkennen, daß Nietzsche hier kein Dialektiker, sondern eher ein Schüler Schopenhauers ist. Und man wird sich erinnern, daß auch Schopenhauer selbst von der Dialektik wenig hielt. Und doch unterscheidet sich das Schema, das Nietzsche uns in seinem ersten Buch unter dem Einfluß Schopenhauers unterbreitet, von der Dialektik allein durch die *Art und Weise*, wie darin der Widerspruch und dessen Lösung begriffen werden – was Nietzsche später von der *Geburt der Tragödie* zu sagen erlaubt: „Sie riecht anstößig Hegelisch“²⁹. Denn der Widerspruch und dessen Lösung spielen noch die Rolle kardinaler Prinzipien; in ihr ist „der Gegensatz zur Einheit aufgehoben“. Wir haben der Bewegung dieses schwierigen Buches zu folgen, um verstehen zu können, wie Nietzsche in der Folgezeit eine neue Konzeption des Tragischen erarbeitet:

1. In *Die Geburt der Tragödie* besteht der Widerspruch zwischen Unreinheit und Individuation, Wollen und Schein, Leben und Leiden. Dieser „Ur“-widerspruch legt Zeugnis ab wider das Leben, er stellt das Leben unter Anklage: das Leben bedarf der Rechtfertigung, d. h. es muß vom Leiden und vom Widerspruch erlöst werden. *Die Geburt der Tragödie* entfaltet sich im Schatten jener christlich-dialektischen Kategorien: Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung.

2. Der Widerspruch spiegelt sich im Gegensatz von Dionysos und Apollo. Dieser vergöttlicht das Individuationsprinzip, erzeugt den Schein des Scheins, den schönen Schein, den Traum oder das plastische Bild und befreit sich derart von Leiden und Schmerz: „Hier überwindet Apollo das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der *Ewigkeit der Erscheinung*“, er *tilgt* den Schmerz³⁰. Demgegenüber wendet sich Dionysos zurück zur ursprünglichen Einheit, zerbricht das Individuum, zieht es hinab in den Abgrund und läßt es eins werden mit dem Ursein: so reproduziert er den Widerspruch wie das Leiden der Individuation, aber er *löst* sie auch auf in einem höheren Genuß, indem er uns teilhaftig werden läßt am Übermaß des einzigen Seins und des allgemeinen Willens.

Dionysos und Apollo stehen sich demnach weniger wie die zwei Momente eines Widerspruchs, als vielmehr wie antithetische Formen seiner Lösung gegenüber: Apollo, mittelbar, in der Anschauung des plastischen Bildes; Dionysos, unmittelbar, durch die Abbildung, im musikalischen Symbol des Willens³¹. Dionysos ist gleichsam der Untergrund, auf dem Apollo den schönen Schein ausbreitet; unter Apollo aber grollt und brummt Dionysos. Die Antithese bedarf also selbst der Lösung, muß „zur Einheit aufgehoben“ werden.³²

3. Die *Tragödie* stellt diese Versöhnung, dieses bewundernswerte und prekäre, von Dionysos beherrschte Bündnis dar. Denn in der Tragödie ist Dionysos das Fundament des Tragischen. Er ist die einzige tragische Person, der Gott, der „leidet und sich verherrlicht“; das einzige tragische Sujet sind die Leiden von Dionysos, Leiden der Individuation, die aber wieder aufgehen im Genuß des Urseins; und der einzige tragische Zuschauer ist der Chor, denn er ist dionysisch, er sieht in Dionysos seinen Herrn und Meister³³. Andererseits besteht der Beitrag Apollos darin: er entwickelt in der Tragödie das Tragische als *Drama*, er bringt das Tragische in einem Drama zum Ausdruck: „wir (haben) die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet . . . In mehreren aufeinanderfolgenden Entladungen strahlt dieser Urgrund der Tragödie jene Vision des Dramas aus: die durchaus Traumerscheinung . . . ist . . . Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen“: die Objektivierung des Dionysos in apollinischer Form und in einer Welt Apollos.

6. Die Entwicklung Nietzsches

Folgendermaßen wird die Tragödie innerhalb der *Geburt der Tragödie* bestimmt: als Urwiderspruch, dessen dionysische Lösung und als dramatischer Ausdruck dieser Lösung. Darin, den Widerspruch zu reproduzieren und zu lösen, ihn zu lösen, indem er reproduziert wird, den Urwiderspruch im Urgrund aufzulösen, besteht der Charakter der *tragischen Kultur* und seiner modernen Repräsentanten Kant, Schopenhauer, Wagner. „Deren wichtigstes Merkmal ist, daß an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt wird, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht³⁴.“ Doch schon in der *Geburt der Tragödie* sprießen tausend Dinge, die uns

das Nahen einer neuartigen Konzeption spüren lassen, die mit jenem alten Schema kaum mehr zu vergleichen ist. Zunächst einmal wird Dionysos beharrlich als *affirmativer, jasagender* Gott vorgestellt. Er begnügt sich nicht damit, den Schmerz in einem höheren und überpersönlichen Wohlgefühl „aufzulösen“, er bejaht den Schmerz und macht ihn zum Wohlgefühl für irgend jemanden. Deshalb *verwandelt sich* Dionysos selbst in unzählige Bejahungen, um so mehr, als er sich im Ursein auflöst und das Viele mit dem Urgrund eins werden läßt. Er sagt ja zu den Schmerzen des *Wachstums*, um so mehr, als er die Leiden der *Individuation* reproduziert. Er ist der Gott, der ja sagt zum Leben, für den das Leben bejaht, *aber gewiß nicht gerechtfertigt* oder erlöst werden muß. Was dennoch vereitelt, daß der zweite über den ersten Dionysos den Sieg davonträgt, gründet in dem Umstand, daß das überpersönliche Element stets mit dem jasadenden einhergeht und am Ende den Vorteil einstreicht. So blitzt hier schon zum Beispiel eine Ahnung der ewigen Wiederkehr auf: Demeter erfährt, daß sie Dionysos noch einmal gebären könnte; diese Wiederauferstehung des Dionysos wird aber nur als „das Ende der Individuation“ gedeutet³⁵. Unter dem Einfluß von Schopenhauer und Wagner begreift sich das Jasagen zum Leben noch als Auflösung des Leidens inmitten des Allgemeinen und in Lust, die den einzelnen übersteigt. „Der einzelne soll zu etwas Überpersönlichem geweiht werden – das will die Tragödie . . .“³⁶.

Als Nietzsche am Ende seines Werkes sich über *Die Geburt der Tragödie* befragt, macht er darin zwei wesentliche Neuerungen aus, die den halb-dialektischen, halb-schopenhauerschen Rahmen sprengen³⁷: Die eine ist genau der jasagende Charakter von Dionysos, die Bejahung des Lebens statt seine höhere Auflösung oder seine Rechtfertigung. Zum anderen gratuliert Nietzsche sich, einen Gegensatz aufgedeckt zu haben, der in der Folgezeit seine ganze Schärfe entfalten sollte. Denn schon von der *Geburt der Tragödie* an besteht der wahre Gegensatz nicht in dem gänzlich dialektischen Verhältnis zwischen Dionysos und Apollo, sondern in dem viel tiefergehenden zwischen Dionysos und Sokrates. Nicht Apollo widersetzt sich dem Tragischen, nicht durch ihn stirbt die Tragödie – es ist vielmehr Sokrates; und der ist nicht weniger dionysisch wie apollinisch³⁸. Sokrates ist durch eine eigentümliche Umkehrung bestimmt: „Während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewußtsein kritisch und abmahndend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer³⁹.“ Sokrates ist der erste Genius der *Dekadenz*: Er setzt die Idee in Gegensatz zum Leben, beurteilt das Leben durch die Idee, postuliert,

daß das Leben durch die Idee beurteilt, gerechtfertigt, erlöst werden müsse. Was er uns abfordert, ist zu spüren, daß das Leben, erdrückt unter dem Gewicht des Negativen, nicht würdig ist, für sich selbst begehrt, an sich selbst geprüft zu werden: Sokrates ist der „theoretische Mensch“, der einzig wahre Gegensatz zum tragischen Menschen⁴⁰.

Doch auch hier noch hindert irgend etwas das zweite Thema, sich frei zu entwickeln. Damit der Gegensatz zwischen Sokrates und der Tragödie seine umfassende Geltung erwerben, damit er wirklich zum Gegensatz zwischen Ja und Nein, zwischen der Verneinung des Lebens und seiner Bejahung werden konnte, mußte zu allererst das affirmative Element in der Tragödie selbst aufgedeckt, an sich selbst entfaltet und von aller Unterordnung befreit werden. Auf diesem einmal eingeschlagenen Weg war Nietzsche nicht mehr zu halten: Nun mußte auch die Antithese Dionysos–Apollo aufhören, den ersten Platz einzunehmen und zugunsten des wirklichen Gegensatzes verschwimmen oder sogar ganz von der Bildfläche abtreten. Schließlich mußte der wahre Gegensatz selbst sich ändern, durfte sich auch mit Sokrates als typischen Helden nicht mehr bescheiden; denn Sokrates ist allzusehr noch Grieche, ein wenig apollinisch am Anfang, durch seine Klarheit, ein wenig dionysisch am Ende, als „musiktreibender Sokrates“⁴¹. Sokrates setzt in der Verneinung des Lebens nicht seine ganze Kraft ein; in ihm findet die Verneinung des Lebens nicht zu ihrem Wesen. So mußte denn der tragische Mensch, während er sein eigenes Element in der reinen Affirmation bloßlegt, zugleich seinen größten Feind in dem ausmachen, der das Unternehmen der Verneinung wirklich, definitiv und wesentlich ausführt. Nietzsche realisiert dieses Programm in aller Verbissenheit und unerbittlich. Die Antithese Dionysos–Apollo, jener beiden Götter, die sich versöhnen, um vom Schmerz zu erlösen, wird ersetzt durch die noch mysteriösere Komplementarität Dionysos–Ariadne; denn eine Frau, eine Braut ist unabdingbar, wenn es darum geht, das Leben zu bejahen. An die Stelle des Gegensatzes von Dionysos und Sokrates tritt der wahrhaftige Gegensatz: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . .“⁴². *Die Geburt der Tragödie*, bemerkt Nietzsche, schwieg sich noch aus über das Christentum, sie hatte es nicht *identifiziert*. Und das Christentum ist weder apollinisch noch dionysisch: „Es *negiert* alle *ästhetischen* Werte – die einzigen Werte, die die ‚Geburt der Tragödie‘ anerkennt: es ist im tiefsten Sinne nihilistisch, während im dionysischen Symbol die äußerste Grenze der *Bejahung* erreicht ist.“

7. Dionysos und Christus

Bei Dionysos wie bei Christus sind Martyrium und Leiden gleich. Es ist das gleiche Phänomen, allerdings mit entgegengesetzten Bedeutungen⁴³. Einerseits das Leben, das das Leiden rechtfertigt, es bejaht; andererseits das Leiden, das das Leben unter Anklage stellt, gegen es zeugt, das Leben zu etwas macht, was gerechtfertigt werden muß. Daß im Leben Leiden auftritt, bedeutet für das Christentum zunächst, daß das Leben nicht gerecht, ja, daß es in seinem Innersten ungerecht ist, daß es durch das Leiden für eine wesentliche Ungerechtigkeit büßt: Es ist schuldig, da es leidet. Es bedeutet weiterhin, daß es gerechtfertigt, d. h., daß es von seiner Ungerechtigkeit erlöst oder gerettet werden muß, und zwar gerettet gerade durch jenes Leiden, das eben noch es anklagte: es muß leiden, da es schuldig ist. Diese beiden Momente bilden, was Nietzsche „das schlechte Gewissen“ oder die *Verinnerlichung des Schmerzes*, nennt⁴⁴. Sie definieren den eigentlich christlichen Nihilismus, d. h. die Art und Weise, wie das Christentum das Leben verneint: Auf der einen Seite die Maschine zur Herstellung der Schuld, die grausame Gleichung Schmerz–Strafe; auf der anderen Seite die Maschine zur Vermehrung des Schmerzes, die Rechtfertigung durch den Schmerz, die dunkle Werkstatt⁴⁵. Selbst wenn das Christentum von der Liebe und dem Leben singt, wie flucht es da nicht in den Gesängen, wieviel Haß steckt da nicht hinter der Liebe! Es liebt das Leben, freilich dergestalt, wie der Raubvogel das Lamm: zart, verstümmelt, im Sterben liegend. Der Dialektiker setzt die christliche Liebe als Antithese, beispielsweise zum jüdischen Haß. Aber es ist der Beruf und die Mission des Dialektikers, überall dort, wo heiklere Wertschätzungen zu treffen, *Koordinationen* zu interpretieren wären, seine *Antithesen* aufzurichten. Daß die Blüte die Antithese zur Knospe ist, daß jene diese „widerlegt“: darin haben wir schon so eine berühmte, der Dialektik ach so teure Entdeckung. Auf die gleiche Weise „widerlegt“ auch die christliche Liebe den Haß: nämlich auf vollkommen fiktive Weise. „Daß man aber ja nicht vermeine, sie sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen! Nein, das umgekehrte ist die Wahrheit! Die Liebe wuchs aus ihm heraus, als seine Krone, als die triumphierende, in der reinsten Helle und Sonnenfülle sich breit und breiter entfaltende Krone, welche mit demselben Drange gleichsam im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verfügung aus war“⁴⁶. Die christliche Freude ist Freude darüber, den Schmerz „aufzulösen“: der Schmerz wird verinnerlicht, dergestalt Gott dargeboten, auf Gott übertragen.

„Jene schauerliche Paradoxie eines ‚Gottes am Kreuz‘, jenes Mysterium einer unausdenkbaren letzten äußersten Grausamkeit“⁴⁷, darin findet sich die eigentliche christliche Besessenheit, eine schon gänzlich dialektische Besessenheit.

Wie fremd nun ist dieser Aspekt doch dem wahren Dionysos geworden! Der Dionysos der *Geburt der Tragödie* „löste“ noch den Schmerz „auf“, die Freude, die er empfand, war noch Freude darüber, ihn aufzulösen und auch, ihn in die Unreinheit zu tragen. Jetzt aber hat Dionysos genauestens den Sinn und Wert seiner Metamorphosen begriffen: Er ist der Gott, für den das Leben nicht gerechtfertigt zu werden braucht, für den das Leben wesentlich gerecht ist. Überdies nimmt dieses nun auf sich, zu rechtfertigen und „bejaht noch das herbste Leiden“⁴⁸. Verstehen wir richtig: Es löst nicht den Schmerz auf, hebt ihn nicht auf, indem es ihn verinnerlicht, es bejaht ihn im Element seiner Äußerlichkeit. Von dem ausgehend, entfaltet sich der Gegensatz zwischen Dionysos und Christus Punkt für Punkt, als Bejahung des Lebens (dessen höchste Wertschätzung) und als Verneinung des Lebens (dessen äußerste Entwertung). Der christlichen Besessenheit steht die dionysische *Mania* gegenüber; dem christlichen Rausch der dionysische; der Kreuzigung Christi die dionysische Zerstückelung; der christlichen Auferstehung die dionysische Wiedergeburt; der christlichen Transsubstantiation die dionysische Transmutation (Umwertung). Denn es gibt zweierlei Leiden, und zweierlei Leidende. „Die an der *Überfülle* des Lebens Leidenden“ machen aus dem Leiden eine Bejahung und aus dem Rausch eine Aktivität; in der Zerstückelung des Dionysos erblicken sie die höchste Form der Bejahung, ohne Möglichkeit des Abzugs, der Ausnahme, der Wahl. „Die an der *Verarmung* des Lebens Leidenden“ machen den Rausch zur Konvulsion oder zur Betäubung; nehmen das Leiden dazu her, das Leben anzuklagen, gegen es zu sprechen, aber auch dazu, das Leben zu rechtfertigen, den Widerspruch zu lösen⁴⁹. Alles das geht tatsächlich in die Vorstellung eines Retters ein; kein schönerer Retter als derjenige, der in einem Henker, Opfer und Tröster wäre: die heilige Dreieinigkeit, dieser wundersame Trauin des schlechten Gewissens. Von einem Retter aus gesehen, „soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein“; von Dionysos aus gesehen „gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen“⁵⁰. Die dionysische Zerstückelung ist unmittelbar Symbol der vielfältigen Bejahung; Christi Kreuz, das Zeichen des Kreuzes sind das Abbild des Widerspruchs und seiner Lösung, das der Arbeit des Negativen unterworfenen Leben. Alle diese Begriffe: entfalteter Widerspruch, Aufhebung des Widerspruchs, Versöhnung der Widersprüche, sind Nietzsche nun so

fremd geworden. Es ist Zarathustra, der ausruft: „Höheres, als alle Versöhnung“⁵¹ – das Jasagen. Etwas viel höheres als aller entfaltete, aufgehobene, unterdrückte Widerspruch – die Umwertung der Werte. Hier liegt der gemeinsame Punkt von Zarathustra und Dionysos: „...In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘ (Zarathustra). . . *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal*“⁵². Der Gegensatz von Dionysos oder Zarathustra zu Christus stellt keinen dialektischen Gegensatz, vielmehr den Gegensatz zur Dialektik selbst dar: die differentielle Bejahung gegen die dialektische Verneinung, gegen jeden Nihilismus und jene besondere Form des Nihilismus. Keine Deutung des Dionysos ist weiter von der Nietzsches entfernt als jene später von Otto vorgetragene: die eines hegelischen, dialektischen und dialektisierenden Dionysos!

8. Das Wesen des Tragischen

Dionysos bejaht alles, was in Erscheinung tritt, „noch das herbste Leiden“, und erscheint in allem, das bejaht wird. Die vielfältige, pluralistische Bejahung ist das Wesen des Tragischen. Besser wird man es verstehen, wenn man bedenkt, wieviel Schwierigkeiten es bereitet, um aus allem einen Gegenstand der Bejahung zu machen. Es bedarf hierzu der Anstrengung und Begabung eines Pluralismus, der Kraft von Metamorphosen, der dionysischen Zerstückelung. Stets treten Furcht und Überdruß bei Nietzsche an diesem Punkt auf: Kann denn überhaupt alles zum Gegenstand der Bejahung, *d. h. der Freude*, werden? Für jedes Ding müßten die besonderen Mittel gefunden werden, durch die es bejaht wird und aufhört, negativ zu sein⁵³. Dabei bleibt aber bestehen, daß das Tragische ebensowenig in dieser Furcht oder diesem Überdruß selbst, noch in einer Sehnsucht nach der verlorenen Einheit gründet. Das Tragische ist allein in der Vielheit, in der Diversität der Bejahung *als solcher*. Was das Tragische definiert, ist die Freude am Vielen, die vielfältige Freude. Sie ist das Ergebnis keiner Sublimation, Purgation, Kompensation, keiner Resignation und keiner Versöhnung; in allen Theorien des Tragischen vermag Nietzsche jene fundamentale Unkenntnis bloßzulegen: die der Tragödie als ästhetisches Phänomen. *Tragisch* bezeichnet die ästhetische Form der Freude – keine medizinische Formel, keine moralische Auflösung des Schmerzes, der Furcht oder des Mitleids⁵⁴. Tragisch ist die Freude. Das will aber heißen, daß die Tragödie unmittelbar Freude spendet, daß sie Furcht und Mitleid nur beim abgestumpften Zuschauer hervorruft, bei einem pathologischen und moralisierenden Auditorium, das auf sie setzt, um sich

des guten Funktionierens seiner moralischen Sublimationen oder seiner medizinischen Purgationen zu versichern. „So ist mit der Wiedergeburt der Tragödie auch der *ästhetische Zuhörer* wieder geboren, an dessen Stelle bisher in den Theaterräumen ein seltsames *Quidproquo*, mit halb moralischen und halb gelehrten Ansprüchen, zu sitzen pflegte, der ‚Kritiker‘“⁵⁵. Und in der Tat bedarf es einer wahrhaftigen Wiedergeburt, um das Tragische von aller Furcht und allem Mitleid der schlechten Zuhörer zu befreien, die ihm einen erbärmlichen, aus dem schlechten Gewissen heraus erwachsenen Sinn verliehen. Eine Logik der Bejahung des Vielen, folglich eine Logik der reinen Bejahung, sowie eine Ethik der Freude, die ihr entspricht: das ist der anti-dialektische und antireligiöse Traum, der sich durch die gesamte Philosophie Nietzsches zieht. Nicht in der Beziehung des Negativen zum Leben, vielmehr in der wesentlichen Beziehung zwischen der Freude und dem Vielen, dem Positiven und dem Vielen, der Bejahung und dem Vielen ist das Tragische begründet. „Der Held ist heiter‘ – das entging bisher den Tragödiendichtern“⁵⁶. Die Tragödie, eine offene, dynamische Heiterkeit.

Nietzsche entschlägt sich der Konzeption des *Dramas*, wie er sie noch in *Die Geburt der Tragödie* vertreten hatte, weil es noch Pathos, christliches Pathos des Widerspruchs ist. Und er wirft gerade Wagner vor, eine dramatische Musik gemacht und den bejahenden Charakter der Musik verleugnet zu haben: „ich leide, . . . daß sie *décadence*-Musik und nicht mehr die Flöte des Dionysos ist“⁵⁷. Derselben fordert Nietzsche, gegen den dramatischen Ausdruck der Tragödie, erneut deren Rechte auf *heroischen* Ausdruck: den heiteren, den leichtfüßigen, den tanzenden und spielenden Helden⁵⁸. Dionysos kommt es zu, uns leichtfüßig zu machen, uns das Tanzen zu lehren, uns den Spieltrieb einzugeben. Selbst ein den nietzschischen Themen feindlich gesonnener oder indifferent gegenüberstehender Historiker erkennt in der Freude, der federgleichen Leichtigkeit, in der Behendigkeit und Allgegenwärtigkeit ebenso sehr besondere Aspekte von Dionysos⁵⁹. Dionysos trägt Ariadne in den Himmel; die Kronjuwelen von Ariadne bilden Gestirne. Liegt darin das Geheimnis von Ariadne? Die aus dem Würfelwurf hervorgehende Konstellation? Dionysos wirft. Er tanzt und verwandelt sich – „Polygethes“ wird er geheißen: der Gott der tausend Freuden.

Die Dialektik allgemein gibt keine tragische Weltsicht wieder, vielmehr den Tod der Tragödie, die Ersetzung der tragischen Weltsicht durch eine theoretische Konzeption (mit Sokrates), oder besser noch, eine christliche Konzeption (mit Hegel). Was in den Frühschriften Hegels aufgedeckt worden ist, stellt ebenso die letztgültige

Wahrheit der Dialektik überhaupt dar: Die moderne Dialektik ist die im eigentlichen Sinne christliche Ideologie. Sie will das Leben rechtfertigen und unterwirft es der Arbeit des Negativen. Und doch besteht zwischen der christlichen Ideologie und dem tragischen Denken ein gemeinsames Problem: das des Sinns des Daseins. „Hat das Dasein einen Sinn“ ist, nach Nietzsche, die höchste Frage der Philosophie, die empirischste und selbst die „experimentellste“, denn sie formuliert in einem das Problem der Interpretation und der Wertabschätzung. Richtig verstanden heißt sie: „Was ist *Gerechtigkeit*?“, und Nietzsche kann ohne Übertreibung sagen, daß sein ganzes Werk der Versuch gewesen sei, sie richtig zu verstehen. Also gibt es auch schlechte Weisen, die Frage zu verstehen: Seit langem schon und noch bis heute hat man den Sinn des Daseins darin zu ergründen versucht, daß man das Dasein als fehlerhaftes oder schuldiges (sündiges) ausgab, als etwas Ungerechtes, das zu rechtfertigen war. Man bedurfte eines Gottes, um das Dasein zu deuten. Das Leben mußte angeklagt werden, um es zu erlösen, es mußte erlöst werden, um es zu rechtfertigen. Dem Dasein wurde ein Wert wohl zugemessen, aber immer nur vom Blickwinkel des schlechten Gewissens aus, in den man sich zunächst versetzt hatte. Darin steckt jene christliche Inspiration, die die Philosophie insgesamt gefährdet. Hegel interpretiert das Dasein aus der Perspektive des unglücklichen Bewußtseins, aber das unglückliche Bewußtsein gibt nur die hegelsche Figur des schlechten Gewissens wieder. Sogar Schopenhauer . . . Er trug die Frage des Daseins oder der Gerechtigkeit auf noch wahrhaft ungewöhnliche Weise vor, und fand selbst doch nur im Leiden ein Mittel, das Leben zu verneinen, und in der Verneinung des Lebens den einzigen Weg, es zu rechtfertigen. „Schopenhauer war als Philosoph der *erste* eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares, . . . Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen, und ihren ‚Sinn‘ wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Schopenhauerische* Frage zu uns: *Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden. Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven, welchen mit dem Glauben an Gott *der Glaube gekündigt* war . . .“⁶⁰. Worin besteht also die andere Weise, jene Frage zu verstehen, die wahrhaft tragische