

## Seismographen der Moderne: Nietzsche und Kafka<sup>1</sup>

Nietzsche ist tot. Die Philologie hat ihn getötet. Welch Ironie des Schicksals! Bis auf Ausnahmen ist es um Nietzsche ruhig geworden.<sup>2</sup> An die Stelle von großen Versuchen über den großen Versucher<sup>3</sup> ist die philologische Akribie getreten, die, wie Nietzsche selbst wusste, entmythologisiert *und* tötet – bei aller Gelehrsamkeit zumeist durch Langeweile.<sup>4</sup> Nietzsche hat bis heute selten die Leser bekommen, die er verdient hätte. Das Letzte, was er wollte, waren „'Gläubige'“ (KSA 6, 365). Wie der andere große Unverständene hatte sich der philosophische Maskenspieler „Leser, die etwas Neues lernen, also auch selbst denken wollen“ (MEW 23, 12), gewünscht. Andererseits ahnte er schon – „ein Wort von mir treibt alle schlechten Instinkte ins Gesicht“ (KSA 6, 303) – dass er missverstanden werden würde: „lernt mich gut lesen!“ (KSA 3, 17). Nietzsches Einschätzung des ‚Zarathustra‘ steht pars pro toto: „Was zum Beispiel meinen ‚Zarathustra‘ anbetrifft, so lasse ich Niemanden als dessen Kenner gelten, den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat“ (KSA 5, 255). Man braucht ein rechtes „Ohr“ (KSA 6, 300), um der polyphonen unendlichen Melodie seiner Gedanken(hinter)welt folgen zu können, ohne sich voreilig im Labyrinth des vorder-, ab- und hintergründigen Perspektivismus zu verlieren. Einer der wenigen Nietzscheforscher, die dieses Gehör haben, ist Wiebrecht Ries, der nicht nur der Intensität und tragischen Ironie der Sprache und des Denkens Nietzsches standhält, sondern durch seinen eigenen Sprachstil selbst etwas vom Geiste Nietzsches zu vermitteln vermag.

Ausgangspunkt von Ries' ‚Nietzsche/Kafka‘-Studie ist, dass die Schriften der beiden Genies auf je eigene Art und Weise „hoch bedeutsame Zeugnisse für das Selbstverständnis der Moderne“ (11) darstellen. In der ästhetischen Philosophie Nietzsches und dem literarischen Schaffen Kafkas kommt eine spezifisch moderne Leidenserfahrung zum Ausdruck, die auf höchstem (künstlerischen) Niveau in vergleichbarer, aber doch differenzierter Weise verarbeitet wird. Dieser Bedeutung Nietzsches und Kafkas für das Selbstverständnis der Moderne geht Ries in fünf verschiedenen, aufeinander verweisenden, aber auch allein für sich stehenden und zum Teil auf Vorträge zurückgehenden Studien nach, die im Folgenden von mir mit jeweiligem Bezug auf Nietzsche und Kafka zusammengezogen werden. Ries' zentrale These ist, dass diese einerseits „traditionelle Modelle des abendländischen Denkens“ subversiv erschüttern, andererseits einer der Sprache und dem logisch-rationalen Denken „verborgene[n] Tiefenschichten der Wirklichkeit“ qua einer „ästhetischen Versinnlichung“ (13) zum Ausdruck verhelfen.

---

<sup>1</sup> Rezension zu Ries, Wiebrecht: Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne, Freiburg/München 2007, und ders.: Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick, Darmstadt 2008.

<sup>2</sup> Ausnahmen sind die wenig beachtete Studie der Wirkungsgeschichte von Nietzsche in der französischen Postmoderne von Rehmann, Jan: Postmoderner Linksnietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion, Hamburg 2004., und die kolossale, bisher aber nicht übersetzte Arbeit von Losurdo, Domenico: Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Torino 2002. Vgl. auch das spannende Werk zur wohl nicht sehr bekannten Wirkungsgeschichte Nietzsches im Bolschewismus von Rosenthal, Bernice Glatzer: New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism, Pennsylvania 2002.

<sup>3</sup> Eine lesenswerte, weil nicht zuletzt theologisch informierte Ausnahme ist die Arbeit von Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, 2. Aufl. München 2007.

<sup>4</sup> Man vgl. nur die exzellente, ohne großen philologischen Aufwand auskommende Studie von Kimmerle, Gerd: Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches Genealogie der Moral, Tübingen 1983, mit der Arbeit von Stegmaier, Werner: Nietzsches Genealogie der Moral, Darmstadt 1994. Während Letztere durch gelehrte Verweise von M. Weber und N. Elias bis zu D. Davidson und N. Luhmann zu beeindrucken sucht, die simple, allerdings entscheidende Frage bezüglich des Wahrheitsgehalts der wohl (neben ‚Also sprach Zarathustra‘) wirkmächtigsten Schrift Nietzsches sich aber nicht einmal sich zu stellen traut, zeigt Kimmerle - nicht zuletzt in Rückgriff auf die philosophische Tradition - das Potential, die innere Unstimmigkeit als auch die untergründig-negative Verwandtschaft Nietzsches zum vermeintlichen Antipoden Hegel luzide auf.

In Bezug auf Nietzsche steht für beide Sachverhalte Dionysos: Chiffre seiner elementaren *Erfahrung* des *Lebens* als sich selbst erzeugende, begehrende, überwältigende und vernichtende Macht; ein K(a)osmos reiner a-teleologischer Immanenz, in der sich der Mensch und die Ratio als Ausdruck eines viel tieferen Geschehens des universellen Spiels fluktuierender, auf Steigerung bedachter Kräfte offenbaren. Das antik-ontologische Sein, das Wesen und der Logos (vgl. 92-95), löst sich, wie Ries - die *opinio communis* der Nietzscheforschung wiedergebend - zeigt, für Nietzsche nicht weniger in dem fließenden, seinslosen und unendlich perspektivierten Schein auf als deren moderne, subjekt-philosophische Korrelate wie Freiheit, Vernunft, Wahrheit (vgl. zum Scheitern der Sprache und zum unhintergehbaren Wesen der ‚Welt‘ als Interpretation 19-21; 92ff.). Mit diesen verschwindet das Subjekt (21-25; 102-5) selbst, wie das Objekt, das Ding und die Welt (100f.). Was bleibt, ist die Erfahrung einer „schreckliche[n] Tiefe unter der Oberfläche der Welt“ (26), der dionysischen Einheit der Differenz von Leben und Tod, Lust und Gewalt, Vernunft und Wahnsinn. Diese aus dem dunklen, grausamen und angsterfüllten ‚Archaikum der Seele‘ gespeiste Erfahrung versucht Nietzsche mit einer Kafka verwandten „Ästhetik des Schreckens“ (26), die im Inhalt nicht weniger als in Form und Ausführung die Grenzen begrifflichen Denkens sprengt, zu verarbeiten. Das von Nietzsche gewünschte rechte Ohr zum Verständnis seiner Schriften erweist sich so nicht nur als Metapher: „Was Nietzsches Stil vermittelt, ist nicht so sehr ein begrifflicher Inhalt als vielmehr die ‚Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos‘ (KSA 6, 312), das sich über eine musikalische Partitur manifestiert. Für das Ohr des Lesers wird dieses ‚Pathos‘ an ausgewählten Stellen (...) als ein rhythmisches Vibrieren, als eine vorsprachliche ‚Melodie‘ latent somatischer Impulse hörbar.“ (31). Nietzsches Philosophie bewegt sich, wie Ries eindrucksvoll und gefühlsvoll herausstellt, „in Richtung auf die Tätigkeit einer *ästhetisch* bestimmten Vernunft“ (34), die sich auf musisch-ästhetische Weise dem Rätselcharakter von Mensch und Welt, den sensiblen Schwingungen des tödlich-kreisenden „Rhythmus des Lebens“ (35) nähert, indem sie das Unbegreifliche, weil Unbegriffliche des in das Werden sich auflösenden Seins, das Fremde der ‚Welt‘, in blitzhafter Erhellung der Nacht des Lebens zum Wahr-Scheinen bringt. Diese Arbeit an den sinnfremden Zonen der irreal-ungewissen Realität, betrieben in der Form einer spezifischen „*Musik des Schweigens*“ (68), verbindet die beiden düsteren Heroen einer tragischen Moderne: „Die leidenschaftliche Anstrengung, die atmosphärische Emanation bestimmter Seinsaspekte der Welt, wie sie vom Sensorium des Leibes aufgenommen und in einem unbewussten Gedächtnis bewahrt wird, in eine autonome literarische Form zu übersetzen und in ihr zu ‚retten‘, ist grundlegend für eine bei Nietzsche und Kafka unterschiedlich konzipierte ästhetische Radikalität.“ (68). Nietzsches Philosophie stellt nicht weniger als den Versuch dar, „Manifestationen jener Tiefenwirklichkeit der Welt“ ästhetisch zum Erscheinen zu bringen, die sich nicht „primär im Sinnhorizont von Sprache und Gedanke“ bewegen, sondern sich vielmehr dem „heterogenen Medium eines *synästhetischen* Vermögens, das im Zusammenspiel von ‚Auge‘ und ‚Ohr‘ wesentlich intuitiver Natur ist“ (96), erschließen.

Nietzsches mystische „*Vision*“ (71) vom erfüllten Augenblick – „dem im ‚goldenen Reif‘ der Weltewigkeit in sich ruhenden Innestehen aller Dinge“ (108) - der Sinn(es)erfahrung nach dem Tod Gottes bleibt indes doppelt gebrochen: zum einen vollendet sich die Stunde des Mittags erst im Untergang des Nachmittags, das Leben im Tod, welche Nietzsche als Einheit denkt, bzw. „den Tod als Umgebungsstruktur des Lebens“ (175) erahnt (vgl. 107-112). Zum anderen verbleibt für den atheistischen Aufklärer die Erfüllung „allein in der virtuellen Realität der *Literatur*“ (108). Ries bezeichnet dies, seine Interpretation von Nietzsches Tragödienschrift zusammenfassend (114-135), treffend als „*Dilemma der Modernität*“ (115), welches sich aus dem „Gegensatz zwischen wissenschaftlich geschulter Intellektualität und einer für die grundsätzliche Irrationalität aller wesentlichen Lebensbezüge intuitiv geschärften Sensibilität“ (135; vgl. 112f.) speist. Mystische Erfahrung und radikal aufgeklärtes Bewusstsein machen die Spannung aus, die die Substanz von Nietzsches Denken darstellt und ihren

letzten Bezugspunkt bzw. tiefsten Abgrund in der Erfahrung des Todes als eigentliche Realität hat, die weder begrifflich darstellbar noch metaphysisch-tröstend eingehegt werden kann. Diese ungöttliche Paarung von unbegrifflicher Erfahrung der ‚Seinsschichten‘ des K(a)osmos und Forcierung aufklärerischer Destruktion von Wahnwelten ist der Geburtsort einer sich im Scheitern konstituierenden ästhetischen Vernunft, oder in den Termini Nietzsches gesprochen, dionysischen Weisheit, die jenseits der abendländischen Tradition an einer anderen, schrecklichen ‚Wahrheit‘ partizipiert. Nicht die „Sonne“ Platons, sondern die licht- und traumlose „grausige[r] Nacht“ (KSA 1, 65) des Todes ist das Symbol einer in den Werken von Kafka und Nietzsche erscheinenden Auflösung des Ichs: „Das Scheitern der Reflexion auf die Identität des ‚Ich‘ und seiner Zustände ist für sie ein unhintergebares Faktum. Die dieses Scheitern begleitenden sprachlich artikulierten Deutungsakte gründen in einer verborgenen Beziehung zwischen einem vor dem Bewusstsein abgeschatteten Wissen um die Sterblichkeit und der Tatsache des faktischen Todes.“ (83).

Während Nietzsches Gedankenwelt am griechischen Erbe teilhat, trägt die „geistige Physiognomie Kafkas Züge eines ‚Mystikers‘, der vom *Alten Testament* und von der Gnosis tief geprägt ist.“ (60). Konstitutiv für Kafkas Literatur ist es, die tief empfundene Dualität von geistiger und sinnlicher Welt zu verarbeiten, wie Ries primär an der „Unmöglichkeit des Verstehens“ von Kafkas ‚Der Prozeß‘ (136ff.) verdeutlicht. Für den von nächtlicher „Angst“ heimgesuchten Schriftsteller ist der „Dualismus zwischen einer geistigen – und einer sinnlichen Sphäre das geistige Erbteil seiner Herkunft aus dem Judentum. Sein ‚literarischer Gnostizismus‘ (H. Bloom) thematisiert das Scheitern der menschlichen Existenz an einer feindlichen Welt von Dämonen, die als *Finsternis* den Zugang zu einem Reich des *Lichts* versperrt.“ (66). Im Zentrum von Kafkas Denken steht zum einen das „Unheimliche“, „Vergessene“, die im psychischen Verdrängungsprozess sich generierende „Grenze zwischen Innen und Außen“ (42), Bewusstem und Unbewusstem, deren entsetzlich schweigender Lärm im „Sterbeprozess des Menschen in der modernen Literatur“ (47) mündet. Zum anderen bildet die fokussierte und durch das Medium literarischer Stilistik heraufbeschworene Opazität der Welt, die der „Undurchsichtigkeit der Innenwelt des ‚Ich‘“ (44) korrespondiert, das *Movens* kafkascher Wirklichkeitserfahrung und -verarbeitung: „Bei Kafka zerfällt die *Gegenwelt* in das ‚Stumme‘ des Somatisch-Triebhaften einerseits und den ‚unveränderlich hohen Ton‘ einer ‚Jenseitswelt‘ andererseits. Gemeinsam ist beiden ‚Sprachen‘ die Verweigerung von Kommunikation und Bedeutung.“ (47). In diesem Sachverhalt gründet die spezifische Form von Kafkas Schreiben und Erzählen, welche evidenterweise einen „Bruch mit der Tradition des europäischen Romans“ (51) darstellt, da dessen vergleichsweise harmlose Logik, Form und (konventionelle) Sprache am Inhalt der modern-gnostischen Erfahrung Kafkas scheitern: „Kafkas Dichtung zu verstehen, bedeutet die ‚Anerkennung‘ von einem ‚Etwas‘, das als *das Imaginäre* jenseits aller durch die Sprache erzeugten ‚Präsenz‘ *da* ist.“ (54). Die sprichwörtlich gewordene kafkaeske Stimmung, die Fremdheit und das Angsteinflößende, die von Kafkas Schriftgut ausgehen, fundieren in einer literarischen Stilistik, die die „unerklärlich rätselhaften Ereignisse *nie erklärt*, sondern sie in dem Ton scheinbar gleichgültigster Selbstverständlichkeit *erzählt*.“ (137). Der Leser weiß nichts, aber er wird, allein dadurch, dass das die „Gesetze des Tages“ aufhebende „Unheimliche“ einfach „‚da‘ ist“ (137), in die Stimmung angstvoller Vorahnung versetzt. Das Ende der Gewissheit von ‚Ich‘ und ‚Welt‘ bricht sich Bahn: „Raum und Zeit stellen die Grade der Entfernung vom Licht dar, die überwunden werden müssen, damit die Seele zu ihrem Ziel gelangt. In der apokalyptisch-gnostischen Literatur, deren ‚Echo‘ man in den Dichtungen Kafkas vernimmt, ist der Weg durch die ‚Welten‘ ‚weit und endlos‘. Auf der Suche nach dem ‚Tor‘, das aus ihnen hinausführt, verirrt sich die Seele und gelangt immer wieder in andere ‚Welten‘, die, von dämonischen Machtsystemen okkupiert, immer noch *Welt*, das heißt *Fremde* sind.“ (64). Es liegt dieser Erfahrung eine gnostische „Spaltung des Subjekts“ in ein „geistig-pneumatische[s] Seelen-Ich, das alle Geheimnisse des Alls kennt“ und ein der „Materie verfallene[s] Körper-Ich, das alle Erkenntnis vergessen hat“ (64) zu

Grunde. Allerdings bleibt bei Kafka nicht weniger als bei Nietzsche diese ‚göttliche‘ Erfahrung modern gebrochen, da sie allein im „Akt des Schreibens imaginiert“ (80) wird, ohne in der „realen Welt des Tages“ (81) Wirklichkeit zu haben.

Wenn auch, so das Fazit von Ries, zwischen dem Denken Nietzsches und der Literatur Kafkas (geistige) ‚Welten‘ liegen, deren Differenz sich auf die Kontradiktion von „radikal atheistischer Aufklärung und einer ‚Mystik‘ negativer Transzendenz zuspitzen ließe“ (67), so drückt sich in ihren Werken dennoch ein vergleichbares, nicht zuletzt modernes Bewusstsein der Krise aus, welches sich zur Krise des Bewusstseins weitet, „wenn beide durch in sich unterschiedliche Positionen in der Kritik der *Sprache* und der *Kritik der ‚Einheit‘ des Ich-Bewusstseins* miteinander verbunden sind, beide dem latenten Zusammenhang von ‚Macht‘, Herrschaft und Sexualität, das heißt der *Wahrheit des Körpers* nachgehen, beide die Leidenschaft der Erkenntnis für das *Imaginäre* im Geflecht auf sich selbst verweisender Zeichen verbindet“ (65).

So weit so gut. Ries selbst schafft es, eine Atmosphäre zu erzeugen, die den Leser tief in die Abgründe der Heroen der Moderne blicken lässt. Seine Ausführungen bringen die wesentlichen Gehalte der beiden Geistesgestalten auf ihren dunklen Nenner. Allerdings – einmal bei Seite gelassen, ob die religionsphilosophisch-psychologische Deutung des kafkaschen Werkes eine hinreichende Interpretation darstellt – muss hinter die vom Autor allein affirmativ wiedergegebene (vermeintliche) Reichweite von Nietzsches Attacke auf die philosophische Tradition ein dickes Fragezeichen gesetzt werden.<sup>5</sup>

Nietzsches Angriff auf die „Reflexionsfiguren“ (21) des Deutschen Idealismus ist entweder vorkritisch oder aporetisch bzw. beides zugleich. Die von Ries postulierte Transzendierung der von Kant gezogenen „Grenzen“ (96) durch Nietzsches ästhetische Vernunft ist eine Subreption. Das von Nietzsche zerstörte Ich ist empirischer Natur, für Kant mithin Gegenstand der Psychologie und nicht der (Transzendental)Philosophie. Das transzendente Selbstbewusstsein bzw. ‚Ich‘ ist *kein* empirisch-psychologisches Faktum oder ontologische Entität, sondern ein Funktionsbegriff, der die Möglichkeit und Einheit von Erkenntnis stiftet, die aus keiner Empirie hergeleitet werden kann, da sie a priori diese überhaupt erst konstituiert, und zwar nicht in einem psychologischen, sondern in einem erkenntnistheoretischen Sinn, der keine temporäre Priorität indiziert, sondern eine sachlich vorgängige – transzendental konstitutive - Ebene bezeichnet. Kant ist in diesem Punkt nicht weniger radikal als Nietzsche. So wie einerseits die empirische Einheit des Bewusstseins „ganz zufällig“<sup>6</sup> ist, ist andererseits das transzendente Ich eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“<sup>7</sup>, weil es bereits jeglichem Denken (auch Nietzsches) immer schon zu Grunde liegt. Der Königsberger Aufklärer verwechselt aber eben nicht empirische Begriffe mit regulativen Vernunftideen, da er die Reichweite menschlicher Erkenntnisfähigkeit, die Grenzen der Vernunft, achtet. Freiheit, Gott und Seele bzw. Subjekt sind keine empirischen Begriffe, sondern denkbare Postulate der menschlichen Vernunft. Diese werden von Nietzsche allerdings, sich hiermit als negativistischer Hegelianer entpuppend, negiert, wenn er der kantschen Vernunftkritik vorwirft, „das Fragezeichen selbst jetzt als Gott an[zu]beten“ (KSA 5, 405).

Wie im absoluten Idealismus nihiliert auch die Philosophie des Willens zur Macht – ganz modern – die für materialistisches Denken konstitutive ‚Präponderanz des Objekts‘ (Theodor W. Adorno) und opfert die Welt auf dem Altar des nur vermeintlich getöteten, in Wahrheit Urstände feiernden Subjekts. Nietzsche verfängt sich, dies lässt sich für alle Stadien seines

---

<sup>5</sup> Folgende Ausführungen können nur, hier nicht weiter zu begründende, Anmerkungen darstellen. Eine ausführliche Kritik an Nietzsche habe ich in meiner Dissertationsschrift zu entwickeln versucht.

<sup>6</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 2003, B 140.

<sup>7</sup> Ebd., B 404.

Denkweges belegen, in einem nicht aufhebbaren Widerspruch, dem eine eigentümliche Argumentationsstruktur zu Grunde liegt, die sich dadurch auszeichnet, in einem ersten Schritt das empirische Erkenntnisvermögen des Menschen zu überschreiten, um in einem zweiten Schritt mysteriöserweise die Wahrheit über die Wahrheit erkannt zu haben. An die Stelle der allgemeinen, wenn auch menschlich bedingten Wahrheit, die sich in der Transformation von Natur durch Arbeit und in dem keineswegs geradlinigen Fortschritt der sich akkumulierenden (wissenschaftlichen) Erkenntnis zu erkennen gibt<sup>8</sup>, tritt die willkürliche Interpretation, deren paradoxer, sich selbst negierender Absolutheitsanspruch darin besteht, die wahre Wahrheit als Unwahrheit erkannt zu haben. Diese zutiefst widersprüchliche Kontamination von radikalem Perspektivismus und naivem Empirismus-Realismus fällt nicht nur hinter das kantsche Reflexionsniveau zurück, sondern bezeichnet das, leider auch von Ries verschwiegene, Einfallstor der Willkür und Gewalt im Universum des nietzscheschen Denkens.

Der philosophische Status – vorkritische Ontologie vs. erkenntniskritische Metapher bzw. ästhetische Erfahrung – des tragischen Gedankens bzw. der dionysischen Weisheit lässt sich indessen als Dreh- und Angelpunkt der *gesamten* Interpretation der Schriften Nietzsches aufweisen. Wenn für Nietzsche, wofür vieles, aber nicht alles spricht, *alle* Erkenntnis anthropomorph ist, stellt die Restitution einer wie auch immer gearteten Ontologie eine Unmöglichkeit dar. Verlieren mit dieser Feststellung nicht aber, so die entscheidende Frage, wesentliche Behauptungen der tragischen Philosophie ihre argumentative Begründbarkeit? Ist hier nicht vieles weit mehr produktive Provokation denn begründete Erkenntnis? Auf diese Aporien stößt die Interpretation von Nietzsches Denken. Ich denke, die Fragen müssen mit ja beantwortet werden. Nietzsches tiefblickende, zahllose Perspektiven aufdeckende Kritik ist in letzter Konsequenz auf fundamentalen Widersprüchen begründet. Man kann Nietzsche nur *kritisch* folgen: Die sich selbst überschlagende Kritik – Ausdruck der Dialektik einer sich radikalierenden Aufklärung des am Verlust der Wahrheit Verzweifelnden – ist stets erkenntniskritisch auf ihre Begründbarkeit hin zu analysieren. Dabei offenbart sich immer wieder die Kontamination von Erkenntniskritik und Ontologie, die sich gegenseitig ausschließen, als das *proton pseudos* der autodestruktiven Erkenntnis. Nur durch die ontologische Fundierung der Erkenntniskritik konnte Nietzsche viele seiner Behauptungen mit Begründungen ausstatten, die eben keine waren. Nietzsches erkenntniskritische Totaldestruktion der Wahrheit setzt die dionysisch-antilogizistische Ontologie des Werdens voraus. Eine solche Ontologie kann Nietzsche aber auf Grund der Erkenntniskritik selbst nicht begründen, sondern nur dogmatisch-ästhetizistisch setzen. Ist aber jene, wie Nietzsche ja selbst gesehen hat, nicht begründbar, so ist auch diese in ihrem negierenden Potential weit weniger absolut als der radikal Zweifelnde annahm. Als Ontologie widerspricht sich Nietzsches Philosophie selbst, als ästhetische Erfahrung aber ist diese nicht mehr, was sie zu sein vorgibt: die *begründete* Destruktion der Tradition – der Wahrheit, des Subjekts, der Vernunft und der Freiheit. Gefragt bleibt daher eine immanente Kritik, die den Ansprüchen der intellektuellen Redlichkeit Nietzsches gerecht wird.

Aber auch unabhängig dieser Widersprüche ist zu fragen, ob der radikal-nominalistischen Perspektive Nietzsches größere Plausibilität zukommt als anderen ‚Interpretationen‘ menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Nietzsches radikaler epistemologischer Subjektivismus ist nicht nur zeitgemäß und hypermodern, sondern auch unschlüssig: „Die Metaphysik des Bleibenden zog ihren Erkenntnisgrund aus der Konstanz des Dinges gegenüber den Erscheinungen, und die aufgeklärte Kritik, welche Nietzsche resümiert, im Grunde die Humesche, hat die damit vollzogene Hypostasis des Dinges aufgelöst. Aber auch das will nicht bruchlos gelingen. Das Feste dem Chaotischen entgegensetzen und Natur zu beherrschen, wäre nie gelungen ohne ein Moment des Festen am Beherrschten, das sonst ohne Unterlaß das Subjekt Lügen strafte.

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Kuhne, Frank: Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007, S. 316ff.

Jenes Moment skeptisch ganz abzustreiten und es einzig im Subjekt zu lokalisieren, ist nicht minder dessen Hybris, als wenn es die Schemata begrifflicher Ordnung hypostasierte.“<sup>9</sup>

Meiner Ansicht nach vermag Nietzsches Furor nicht das (materialistische) Denken in der Tradition von Kant, Marx und Adorno, für die Karl Heinz Haag einst den Namen ‚negative Metaphysik‘ prägte, substanziell zu treffen. Zu der Redlichkeit gegenüber Nietzsche gehört aber auch ihn als *das* (intellektuelle) Ereignis der Moderne ernstzunehmen; es ist die Radikalität der Aufklärung, die sich in seiner Denkbewegung als tragische zu erkennen gibt. Die gut begründete Kritik an seinen Philosophemen wäre falsch verstanden, wenn sie zur rationalistischen Abwehr und rationalisierten Verdrängung der Provokation, die von Nietzsche ausgeht, herhalten müsste. Denn in der Tat führt der letzte Jünger des Dionysos wie kein Zweiter das Denken an seine Grenze, an die Begriffslosigkeit des Begriffs, und zwar nicht um der ‚schönen Unverantwortlichkeit‘ (Gilles Deleuze) willen, sondern aus sich überschlagender intellektueller Redlichkeit: eine Denkbewegung, die nicht von postmoderner Heiter- und Belieblichkeit, sondern von der verzweifelten Suche nach der Wahrheit angetrieben wird; Nietzsches Lachen ist ein tragisches. Diesem Bewusstsein der Krise und ihrem einmaligen sprachlichen Ausdrucksvermögen nähert sich Ries intensiv und sensibel wie kaum ein Zweiter.<sup>10</sup>

Dies belegt auch dessen zweites aktuelles Werk über Nietzsche: ‚Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick‘. Das Buch ist eines der besten Essays über das Gesamtwerk des tragischen Aufklärers und unterscheidet sich m.E. positiv gegenüber der Nietzsche-Einführung<sup>11</sup> des Autors durch den Sachverhalt, dass trotz aller Bewunderung mit Kritik nicht hinter dem Berge gehalten wird. Von den Jugendschriften an bis zum *Ecce homo* liefert Ries in dem Wissen, dass es „für uns nie nur den ‚einen‘ Nietzsche“ (10) gibt, eine dichte und tiefe Interpretation der Grundgedanken des Philosophen. Auch wenn Ries zwischen einer nicht immer geglückten Symbiose von tiefergehender Interpretation und Überblicksdarstellung schwankt – m.E. hätte er sich auf das Erstere beschränken sollen – über die Bedeutung des Nachlasses und des Briefwechsels ein klares Statement vermissen und die Dichtungen weitestgehend unberücksichtigt lässt, stellt er in gewohnt brillanter Stilistik die „bleibende Bedeutung“ Nietzsches für das „Denken der Moderne“ (77) klar und deutlich heraus. Die Interpretation trifft die wesentliche Struktur des Denkuniversums des verzweifelten Philosophen und ist daher uneingeschränkt als Lektüre zu empfehlen; auf die Wiedergabe von Einzelheiten kann daher zu Gunsten einer kritischen Skizze der Grundintention des Autors verzichtet werden.

Ausgangspunkt der „Summe“ seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit Nietzsche ist, dass (a) dieser „wie kein anderer auf das Selbstverständnis der Moderne gewirkt hat“, (b) die „vieldeutige Gebrochenheit seiner geistigen Gestalt ein Spiegel der Gebrochenheit seines und unseres Jahrhunderts ist“ und (c) sein Werk „in seinen besten Partien in der Tradition der *Aufklärung*“ (7) steht. Nietzsches Schaffen ist „Ausdruck eines *Krisenbewusstseins*“ (12), das sich „nach dem Zusammenbruch der großen philosophischen Tradition“ (11) einstellt. Das ist die Erfahrung des Nihilismus, der Entwertung aller Werte. Nietzsches im Namen des Dionysos vorgetragene Attacke gilt den höchsten Werten der abendländischen Tradition: der Wahrheit, dem Subjekt, dem Geist, der Seele, Gott und der Welt. Ihre Sinn verbürgende Realität erweist sich der tragischen Aufklärung als Trug. Ries legt besonderes Gewicht darauf, Nietzsches diesbezüglichen Beitrag zur Forcierung der Aufklärung herauszustreichen und diese Seite seines Denkens gegenüber der „zweifelhafte[n] Rede“ (77) vom Willen zur Macht, von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und vom Übermenschen als seine primäre

---

<sup>9</sup> Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M. 1997, S. 27.

<sup>10</sup> Aus der Denktradition der kritischen Theorie ist allenfalls Christoph Türcke dem Schrecken der tragischen Aufklärung Nietzsches ähnlich nahe gekommen. Vgl. Türcke, Christoph: *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, 3. Aufl. Lüneburg 2000.

<sup>11</sup> Vgl. Ries, Wiebrecht: *Nietzsche zur Einführung*, 6. Aufl. Hamburg 2001.

Denkleistung herauszustellen. M.E. ist dies der richtige Weg einer produktiven Aneignung der Philosophie im Zeichen des Dionysos. Dennoch scheint mir dies, wie oben bereits angemerkt, nur um den Preis möglich zu sein, Nietzsches Philosophie zu entdramatisieren: Ohne die der radikalen Erkenntniskritik widersprechende dionysische Ontologie des Willens zur Macht verlieren viele Aussagen von Nietzsche schlicht ihre (sich selbst widersprechende) Begründung. Der prophetische Ton und das forcierte Bewusstsein, Knotenpunkt einer Krise zu sein, rührt, wie an vielen Stellen seines Werkes zu belegen wäre, somit nicht zuletzt daher, dass der Verlust der onto-theologischen Wahrheit Nietzsche so sehr verwundete, weil er (nicht nur) insgeheim sich dieser tief verbunden fühlte: „Es macht eine Grenze von Nietzsches Wirkung aus, dass *seine* Verzweiflung an der Unerkennbarkeit der Welt ein nüchtern gewordenes Denken nicht mehr teilt.“ (93). Nietzsches anvisierte Götzendämmerung ist daher auch nicht die Morgenröte des zerstörerisch-triumphierenden Hammers, sondern eine Geburt aus dem tragischen Leiden am universellen Sinnverlust.

Auch wenn Ries diese Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit nicht in dieser Stringenz auf den Punkt bringt, lässt er doch bei aller bewundernswerten Größe Nietzsches diese nicht unter den Tisch fallen: So habe etwa Nietzsches „schöne“ Deutung der griechischen Tragödie „nur den *einen* Nachteil“, dass sie mit dieser „so gut wie nichts zu tun hat“ (31); sein antiki-sierender Ästhetizismus sei eine anachronistische „Erbschaft der Moderne“ (40); seine Moral-kritik tangiere auf Grund einer „einseitig eingenommenen psychologischen Perspektive“ (76) eine „*philosophische* Ethik nicht“ und missverstehe „Kants moralphilosophischen Ansatz religiös“ (66); in Bezug auf den Willen zur Macht bleibe er trotz allen Ein- und Wider-sprüchen „Metaphysiker“ (102); durch seinen „wilden Hass auf alles ‚Jüdisch-Christliche‘“ (133) verdunkle sich sein „fulminanter Beitrag zu einer *Psychopathologie des Religiösen*“ (121), und an die Stelle von Aufklärung trete insbesondere beim späten Nietzsche ein „frag-würdiger Züchtungsgedanke, der eugenische Überlegungen ebenso wenig verleugnet wie einen radikalen Antiegalitarismus“, dem eine „schrackenlose Glorifizierung der Macht“ (137f.) inhäriere. Die Frage nach der Möglichkeit einer „fatale[n] Politisierung“ Nietzsches Philosophie müsse daher auch weiterhin der „Nietzsche-Debatte vorbehalten bleiben“ (147). Ries' Resümee ist nichts hinzuzufügen: „So viel aber dürfte sicher sein: Wer Nietzsche ernst nimmt, muss ihm *kritisch* gegenüberstehen. Die kritische Distanz bedeutet jedoch nicht, dass wir uns von ihm verabschieden.“ (147).

Auch wenn Nietzsches Philosophie als ganze nicht zu überzeugen vermag und ein wie auch immer gearteter Nietzscheanismus streng genommen ein Unding darstellt, ist diese, so viel ist festzuhalten, nicht allein von Interesse, weil sie etwa in Bezug auf das Denken von Adorno<sup>12</sup>, wenn auch nicht zu letzt in dessen problematischen Aspekten, nicht weniger Bedeutung hat als Hegel, Marx und Freud: Nietzsche sieht tiefer in den Abgrund als Marx. Die Konstituentien des Menschen - triebhafte Begierde, Herrschaft, Gewalt und Wahn - als die archaischen Verteidigungswälle gegen die (auch) von Nietzsche intendierte radikale Emanzipation werden von dem großen Psychologen in einer „Arbeit der Tiefe“ (KSA 3, 11), einer Archäologie des Schreckens an das Tageslicht gezerrt. Diese Verstrickung des Menschen in das Abgründige ist (angesichts des persistierenden Scheiterns der Emanzipation) nicht leichtzunehmen. Nietzsche hat die Härte und die Tragik der Aufklärung wie kein Zweiter intellektuell durchlitten. Was es für das Individuum heißen würde, als autonomes im Verein der Freien und Gleichen zu leben, lässt sich an den Ansprüchen, welchen ein freier Geist nach Nietzsche gerecht werden müsste, ablesen. Nietzsche ist mithin der tragische Aufklärer, der nicht die Alternative *zu*, sondern den düsteren Unruheherd *in* der Tradition des dialektisch-materialistischen Denkens darstellt. In den Worten des Autors: „Die Radikalität

---

<sup>12</sup> Vgl. zur Bedeutung Nietzsches im Denken Adornos Rath, Norbert: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in Reijen, van Willem u. Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987, Frankfurt a. M. 1987, S. 73-110.

seines Denkens bleibt eine ständige Herausforderung für uns, sich *gegen* sie zu behaupten.“  
(10).

Hendrik Wallat