

***DISKURS***  
**STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS. HEFT 6**



**VOLKER CAYSA**  
***KRITIK ALS EXISTENTIELLE PRAKTIK***

***DISKURS***  
**STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS**

**Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.  
herausgegeben von  
Klaus Kinner, Wolfgang Scheler und Ernst Wurl**

**HEFT 6**

**VOLKER CAYSA**

***KRITIK ALS EXISTENTIELLE PRAKTIK***

## INHALT

VOLKER CAYSA

### **KRITIK ALS EXISTENTIELLE PRAKTIK**

- Am Ausgang kritischer Theorie (3)*
- Historisierende Kritik denkt nicht (8)*
- Existenzielle Entelechie der Kritik (9)*
  - Eingebildete Kritik (11)*
  - Kritik der kritischen Moral (14)*
- Kritik als Aufklärung über Aufklärung (19)*
  - Existenzielle Wende der Kritik (24)*
  - Kritik als Lust an der Verneinung (27)*
  - Kritik als Philosophie der Zukunft (29)*
    - Kritik als Lebensführung (32)*
- Kritik ist Revolutionierung der Lebensformen (37)*
  - Kritik ist Wille zur (Selbst-)Macht (39)*
    - Die Verleiblichung der Kritik (41)*
- Kritik als Identität von Denken und Existenz (42)*
  - Kritik als Selbstregierung (46)*
- Kritische Philosophie, die Schule macht (48)*
  - Kritik als Existentialutopie (50)*
  - Zum Autor des Heftes (55)*

VOLKER CAYSA  
*KRITIK ALS EXISTENTIELLE  
PRAKTIK*

*Am Ausgang kritischer Theorie*

Die Beantwortung der Frage: »Was ist Aufklärung?« ist seit Kant mit der Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten, kritisch zu sein, verbunden. Was also ist Kritik? ist die Kernfrage der Aufklärung nach Kant, auf die Hegel, Marx und Nietzsche eine Antwort zu geben versuchten.

Will man heute die Frage beantworten, wer aufgeklärt ist, muß man allerdings mit einer Vorfrage beginnen: Wie kann man noch kritisch sein angesichts der Tatsache, daß die Dialektik der »Dialektik der Aufklärung« nach Hegel, Marx, Horkheimer und Adorno das Phänomen hervorgebracht hat, daß sich »Kritische Theorie« in den apologetischen Utopismus des herrschaftsfreien Diskurses und Ideologiekritik in totalitären Moralismus verwandelt haben?

Bis 1989 waren das die beiden vorherrschenden philosophischen, linken Ideologieformen in Ost und West. Ihnen gemeinsam ist nach wie vor, daß sie jeweils verschieden Ausdruck abstrakter Ideologiekritik sind. »Abstrakte Ideologiekritik ist: Philosophieren mit dem Hammer; das heißt ein Philosophieren, das nur draufloschlagen kann und dabei allzuoft alle und keinen trifft. Diese Kritik ist die Apokalypse der Philosophie als ideologische Schlagstockpolitik. Sie schlägt in das Nichts mit Nichts und will doch etwas sein. Wieso ist trotz Ideologiekritik noch etwas und nicht Nichts - man muß sich wundern! In der reduktionistischen Ideologiekritik ist die Philosophie im Umbruch in die Brüche gegangen. Kritische Philosophie ist dann die Kultur des Abbruchs der Philosophie in der Verwirklichung ihrer Unkultur. Diese Kritik ist nur insofern »demokratisch«, insofern sie das ist, was alle können, ohne etwas zu können. Der pankritische Kritizismus ist ein Können, das keine Kunst mehr ist, die in der Kritik einst darin

bestand, seine Produktionen durch reflexive Negationen selbstbewußt zu formieren.«<sup>1</sup>

Als diese These 67 der »Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik«, die nicht mehr und nicht weniger als die »Rettung der Kritik durch Kritik der Kritik« beanspruchten, formuliert wurde, hatten die Verfasser die Hoffnung, daß ein ebenso dogmatischer Marxismus (in Gestalt des Staatsmarxismus) wie auch dogmatischer Moralismus (in Gestalt der bürgerbewegten Christen) aufhebbar sei. Nun, das war ein Irrtum. Nachdem man sich seit Anfang 1990 systematisch daran machte, die staatsmarxistischen Institutionalisierungen der abstrakten Ideologiekritik zu vernichten, machte man sich zugleich daran, systematisch neue Institutionalisierungen einer abstrakten Utopiekritik, die natürlich unter dem Banner der Political Correctness auftritt, zu installieren. Das Resultat war: Das Buhr-Institut wurde abgeschafft und die Gauck-Behörde aufgebaut. Der Terror der Tugendhaften, gegen den die These 67 gerichtet war, aber blieb. Sogar die im Hintergrund agierenden Personen sind dieselben geblieben, sie haben nur das politische Lager gewechselt. Es änderte sich nur eines: Der Terror der Tugend wurde subtiler.

Nach 1989 scheint nun also – rein philosophisch gesehen – die Lage entstanden zu sein, daß wir unsere kritischen Hoffnungen auch nicht mehr auf die (positive) Dialektik der »Dialektik der Aufklärung« setzen können. Die Sentenz: »Ohne Dialektik denken wir auf Anhub dümmere; aber es muß sein: ohne sie«, traf uns hart, weil ihre innere Konsequenz unvermeidlich schien. Die Dialektik sollte nun nicht mehr nur in die Hermeneutik zurückgenommen, sondern durch das »Hören auf die Sprache« aufgehoben werden; der Dialog sollte durch Gefolgschaft ersetzt werden. Dafür sprach neben dem Ende der marxistisch-leninistischen Staatsutopie außerdem auch die negative Dialektik der »Kritischen Theorie«, die sich

*1 Volker Caysa/Bert Sander: Ideen zu einer Phänomenologie der Kritik. In: Seminarum. Heft 9 (Sonderheft). Leipzig 1989. S. 44.*

*Friedrich Nietzsche wird nach folgenden Ausgaben zitiert:*

*Friedrich Nietzsche: Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin, New York 1975ff. (Abgekürzt mit KGB)*

*Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin, New York 1967ff. (Abgekürzt mit KGW)*

*Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. München, Berlin, New York 1980. (Abgekürzt mit KSA)*

darin äußert, daß die Phraseologie der »Kritischen Theorie« die Sprache der herrschenden Beuys-Bennetton-Welt geworden ist. Zu einem vernünftigen Management und einer transparenten Verkaufsstrategie gehört schon unverzichtbar das Vokabular der »Theorie des kommunikativen Handelns«. Wie das »kritische Bewußtsein« zum Modcartikel geworden ist, so gehört die Avantgarde-Soziologie der »Kritischen Theorie« zum Herrschaftswissen. Aus Non-Konformisten sind Konformisten des Andersseins, aus romantischen Kapitalismuskritikern sind Verfassungspatrioten geworden. »Kritik« ist zum Ornament der Macht geworden. Kritische Theoretiker haben nicht nur ihren Frieden mit den Verhältnissen gemacht, sondern sie sind die Apologeten eines neuen Imperialismus, den sie als postnationale Globalisierung verherrlichen. Aus dem antitotalitären Affekt sind schon längst totalitäre Ansprüche geworden; Vielfalt wird nur dann toleriert, wenn sie der Vervielfältigung der eigenen Identität dient. Man tritt nun nicht nur für Demokratisierung und Menschenrechte ein, man will sie nun auch mit militärischer Gewalt durchsetzen. Aus dem Kampf um Menschenrechte ist ein Krieg für die Menschenrechte geworden. Ein kritisches Philosophieren, das sich auf Hegel oder Marx beruft, scheint aufgrund dieser Instrumentalisierungen in einer tiefen Krise zu sein. Denn ist es nicht der Fall, daß diese Arten kritischen und aufgeklärten Philosophierens scheinbar nicht mehr in das Leben der Menschen einzugreifen vermögen, daß sie nicht mehr in der Lage sind, den einzelnen anzugucken, daß sie nicht mehr als zeitgemäßes Modell erscheinen, philosophisch zu leben und sich nach ihnen zu bilden?! Hat Peter Sloterdijk nicht insofern Recht, wenn er mit dem 2. September 1999 die »Kritische Theorie« für tot erklärte?<sup>2</sup>

Kants Beantwortung der Frage »Was ist Aufklärung?« war immerhin auch mit der verbunden: »Was heißt: Sich im Denken zu orientieren?«. Doch wer sucht denn heute noch existenziell relevante Orientierungen in der »Kritik der reinen Vernunft« oder der »Wissenschaft der Logik«? – Nach der »Kritik der Politischen Ökonomie« wage ich überhaupt nicht zu fragen! – Orientierungen, wie man philosophisch und kritisch lebt – und darauf zielt ja auch die Kantsche Beantwortung der Frage, was denn Aufklärung sei – glaubt man heute immer

2 Siehe Peter Sloterdijk: *Die Kritische Theorie ist tot*. In: »DIE ZEIT«, Hamburg vom 9. September 1999. S. 36.

weniger den bisher genannten Werken entnehmen zu können. Dies hat nun nicht nur politisch oder ideologisch konjunkturelle Gründe, sondern scheint mir begründet in der bei Kant, Hegel und auch bei Marx zu findenden Form der Kritik und Aufklärung, die bei allen drei Denkern, trotz aller Unterschiede, an einer abstrakten Gattungsnorm orientiert ist.

Die Fortexistenz der Gattung gilt schlechthin als das Höchste. Immer soll es um die Erlösung der Menschheit gehen. Diesem Ziel hat sich der einzelne unterzuordnen. Folglich wird die Bewältigung der Sorgen und Nöte, die das Individuum alltäglich angehen, ins himmlische Übermorgen verschoben. Vom zukünftigen Leben der Menschheit wird da geträumt, aber die alltäglichen Katastrophen im Leben der Menschen kommen nicht zur Sprache. Was aber ist Philosophie anderes als das Zur-Sprache-Bringen des Menschlich-Allzumenschlichen?! Sie muß deshalb gerade die alltäglichen existentiellen Qualen, Verluste, Freuden und Tragödien thematisieren, sie muß die existentiellen Grundprobleme der einzelnen verstehen, soll die Idee einer erlösten Menschheit im Leben des einzelnen geglaubt werden können. Der Verzicht aber auf dies existentielle Pathos, das es durchaus auch in der Hegelschen und Marxschen Philosophie gibt, hat bis heute zur Folge, daß diese Art von Kritik für die Existenz des einzelnen nicht mehr relevant oder handhabbar erscheint. Denn solcher Kritik, die sich an einer abstrakten Gattungsmoral orientiert, ist immer die Tendenz eigen, die Individualität als das Böse erscheinen zu lassen, das es durch Moral zu disziplinieren gilt. Gerade aber in diesem Kontext erscheint uns heute ein solches Philosophieren, auch wenn es sich als Platzhalter und Interpret aufgeklärter Vernünftigkeit repräsentiert, unangemessen, weil die Individuen durch die übergreifenden Moralnormen, die mit dieser kritischen Vernünftigkeit verbunden sind, an der Praktizierung von existentiell verbindlicher Kritik gehindert und paternalistisch bevormundet werden. Denn es muß ja erst einmal »herrschaftsfrei« und zwanghaft zwanglos darüber diskutiert werden, wie man zu kritisieren hat, wenn Konsens darüber besteht, daß man kritisieren darf.

Kurzum: Der Versuch von ost- und westdeutschen Achtundsechzigern, nach der Adorno-Horkheimer- und Habermas-Generation der Kritischen Theorie eine dritte Generation der kritischen Theorie marxo-hegelianisch zu begründen, in dessen Mittelpunkt das Verhältnis von Hegelscher »Wissenschaft

der Logik« und Marxschem »Kapital« stand, muß mit 1989 als gescheitert betrachtet werden. Die dritte Generation der neuen kritischen Philosophen ist marxo-nietzscheanisch.

Nietzsche erscheint in diesem Kontext als der Kritiker »der« Kritik, als Kritiker des schon zu seinen Lebzeiten durch den akademischen Betrieb existentiell entbundenes Kritikverständnisses. Nietzsche scheint nun der zu sein, der uns nicht nur ein existentiell verbindliches Kritikverständnis nach Kant und Hegel wieder ermöglichen könnte, sondern der uns auch aufklärt über die verschiedenen Möglichkeiten, kritisch zu sein nach Kant und Hegel, weil er durch sie immer wieder hindurchgegangen ist, weil er sie angewendet und praktiziert hat.

Nietzsches Kritikverständnis wurde aber andererseits in diesem Jahrhundert unter totalen Ideologieverdacht gestellt. Nietzsches Metakritik soll demzufolge nicht nur das Ende der Aufklärung, sondern auch das »Ende der Kritik«, das Ende kritischer Intellektualität und den »Abschied vom Prinzipiellen« bedeuten. Nietzsches Philosophie scheint Verrat an allem zu sein, was uns lieb und teuer geworden ist: der Aufklärung, der Moderne, der Vernunft, dem systematischen Denken, der dialektischen Methode, der Tiefsinnigkeit (und der damit verbundenen dunklen Unverständlichkeit), der Demokratie, dem Sozialismus. Kurzum, mit Nietzsches Philosophie ist nicht nur Gott und der Mensch tot, sondern modernes Philosophieren überhaupt. – So hört man es jedenfalls immer wieder von den Philosophen der letzten Menschen, den kritischen Theoretikern. Und folgt man dem totalen Ideologieverdacht gegenüber Nietzsches Philosophie, wie es Georg Lukács in seiner »Zerstörung der Vernunft« getan hat und Habermas in seiner Apologetik des philosophischen Diskurses der Moderne immer noch tut, stellt sich die Frage, warum man Nietzsches Philosophieren dann überhaupt noch analysieren sollte. Denn da wird ja nicht nur für alle und keinen philosophiert, sondern alles, was Denken bisher auszumachen schien, wird negiert. Selbst das Nichts wird nicht mehr so gedacht, wie man es bis dahin dachte. Folgt daraus, daß uns dieses Denken nichts mehr zu denken geben kann? Um dieser Schlußfolgerung, die nicht nur Lukács, sondern auch Habermas durchaus nahelegten, auszuweichen, ging man schon Anfang der siebziger Jahre dazu über, die Ideologiekritik (natürlich unter dem Vorbehalt, daß diese wiederum Ideologie sei) in der Philosophie

Nietzsches zu analysieren. Ich will hier nun aber nicht in einer sozusagen nachholenden Interpretation fragen, ob Nietzsche ein Kritiker und Ideologe als Ideologiekritiker gewesen ist, sondern meine Fragestellung ist zunächst viel einfacher. Nämlich: Was versteht Nietzsche überhaupt unter Kritik, und welche existentielle Relevanz kann Kritik nach Nietzsche haben?

### *Historisierende Kritik denkt nicht*

In einem Brief an Paul Deussen aus der zweiten Oktoberhälfte 1868 bemerkt Nietzsche: »[...] denn hoffentlich verstehst Du unter einer Kritik seines [Schopenhauers - V.C.] Systems nicht nur die Hervorhebung irgend welcher schadhafte Stellen, mißlungener Beweisführungen, taktischer Ungeschicklichkeiten: womit allerdings gewisse überwegene Überwege und in der Philosophie nicht heimische Hayme alles gethan zu haben glauben. Man schreibt überhaupt nicht die Kritik einer Weltanschauung: sondern man begreift sie oder begreift sie eben nicht, ein dritter Standpunkt ist mir unergründlich. Jemand, der den Duft einer Rose nicht riecht, wird doch wahrhaftig nicht darüber kritisieren dürfen: und riecht er ihn: à la bonheur! Dann wird ihm die Lust vergehen, zu kritisieren.«<sup>3</sup>

Nietzsche sieht also von vornherein dem negativen Tun des Kritikers kritisch gegenüber. Die Kritik von Philosophichistorikern an der Philosophie ist selbst nicht mit kritischem Philosophieren zu verwechseln. Die Historisierung und positivistische Verwissenschaftlichung der Philosophie hat dazu geführt, daß das, was einst Philosophie war, nun Philologie ist. Philosophen sind die Brotgeber für Philologen, die allzuoft als Philosophen gelten. »Soll ich mythologisch reden«, schreibt Nietzsche in demselben Brief an Deussen, »so betrachte ich Philologie als Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Cretin.«<sup>4</sup>

Nun ist Nietzsche sicherlich nicht zu unterstellen, daß er jede philologisch-historische Kritik an Texten einfach ablehnte, doch das Ganze der Kritik erschöpft sich nicht in einer ihrer Voraussetzungen und in einem Werkzeug des Kritisierens. Will man einen Text verstehen, ist es sicherlich notwendig, dessen Überlieferung kritisch zu betrachten. Die kriti-

3 Friedrich Nietzsche an Paul Deussen. In: KGB I, 2. S. 328.

4 Ebenda. S. 329.

sche Analyse von Überlieferungen braucht sicher die strenge Logik historischer Hilfswissenschaften, einschließlich der Sprachgeschichte. Aber Kritik solcher Art schöpft die Möglichkeiten, einen Text zu verstehen, nicht aus; sie ist nur ein Mittel dazu. Das Verstehen eines Textes ist nicht identisch mit seiner historisch-philologischen Erklärung. Wenn man aber der philologisch-historischen Kritik zuviel vertraut, wird man einen überlieferten Text nicht nur einseitig kritisch betrachten, sondern auch unkritisch, weil alle anderen Arten seiner kritischen Analyse nicht mehr in das Sichtfeld des Kritikers geraten. Kritik braucht folglich nicht nur eine abgesicherte wissenschaftliche Methodik, sondern auch philosophische Fundierung und Orientierung – will sich der Kritiker nicht in einem philologischen Steinbruch verirren und in die Irre führen lassen. Ein Kritiker ohne historisch-wissenschaftliche Kenntnisse und gesunden Menschenverstand ist fortzujagen, aber wenn er nicht mehr mitbringt, wenn er unästhetisch, wenn er nicht kulturkritisch und in diesem Sinne auch unphilosophisch kritisiert, wenn er nicht denkt, ist ihm nicht zu trauen.

### *Existenzielle Entelechie der Kritik*

Sicher: Modernes Kritikverständnis ist vor allem rationale Schriftauslegung, die wiederum von der Abhängigkeit alles Gedachten von der Schrift und den dazu notwendigen Aufschreibsystemen ausgeht. Moderne Kritik bezieht sich daher vor allem auf Geschriebenes und die materiellen Bedingungen des Schreibens. Kritik wird in diesem Kontext üblicherweise als erklärende Auslegung philosophischer Werke durch mündliche und schriftliche Erörterungen verstanden, deren Zweck es ist, materielle Voraussetzungen, Inhalt und Form eines Werkes nicht nur aufzuklären, sondern auch zu beurteilen. Wesentliches Mittel dieses Kritiktypes als Erklärungsmodell ist es, ein Werk historisch-biographisch in seine Entstehungsbedingungen zu reflektieren, um durch diese historisch-geneutische Reflexion zu zeigen, warum ein Denker so dachte, wie er dachte. Der Kritiker wird dabei notwendig zu einem Sammler und Kriminologen. Mit erstaunlicher Sammellust trägt er alles zusammen, was über Zeitumstände, Biographie und Textentstehung zu fassen ist, und mit hartnäckigem Spürsinn jagt er jeder Fährte nach, die auf eine verdeckte,

vergessene oder verschüttete Quelle verweisen könnte. Immer werden die Vorlagen für das Genie gesucht, und am Schluß dieser Jagd fragt man sich, worin die Originalität des Genies besteht, da es doch nur Vorlagen umgearbeitet hat. Kurzum: Die antiquarischen Kritiker mögen uns prächtige, manchmal sogar monumentale Erklärungsmodelle liefern, wie ein Werk entstanden sein könnte, aber ob wir nach der Lektüre einer Nietzsche-Biographie Nietzsches Denken besser oder überhaupt verstehen, bleibt die Frage. Man muß sich also von dem Wissenschaftsaberglauben frei machen, daß historisch-kausales Erklären dasselbe sei wie Verstehen. Solches Erklären ist eine notwendige Vorbereitung für das Verstehen, aber das Mittel des Verstehens ist noch nicht das Verstehen selbst. Im Verstehen eines Werkes gibt es nämlich ein Moment, das der historischen Erklärung eine Bedeutung gibt, die diese selbst nicht erfassen kann. Das kann man, wie Gadamer, mit der Wirkungsgeschichte eines Werkes zu erklären versuchen, man kann es aber auch mit der existentiellen Entelechie eines Werkes zu erklären versuchen. Das heißt, wir versuchen, selbst wenn wir ein Werk historisch erklären, nicht nur zu verstehen, wie es entstand, sondern wir suchen immer auch, egal, ob explizit oder implizit, zu begreifen, was es für uns bedeutet. Wenn wir einen Text verstehen, versuchen wir zu begreifen, was dieser Text in uns durch uns zu verwirklichen strebt. In diesem Verstehen bekommt der Text ein Telos, das er durch die historische Erklärung nicht hat, wohl aber durch unsere lebensweltliche Verwurzelung, das für uns sogar Grund seiner Erklärung werden kann. Selbst wenn ich sehr viel über das Leben eines Denkers durch eine Lebensbeschreibung weiss, weiss ich deshalb noch nicht, warum ein Text für mich »lebt«. Und dieses Leben eines Textes für mich, das Verstehen wesentlich ausmacht, kann ich mir vielleicht durch eine historische Erklärung per Analogie bewußt machen, aber begreifbar ist sie selbst nur aus der Perspektive meiner Existenz. Die historische Analogie muß mir dabei noch nicht einmal das Verstehen eines Werkes erleichtern, wie man oft annimmt. Denn dadurch werde ich zwar auf die Quellen des Autors verwiesen, aber zugleich davon abgelenkt, selbst aus meiner Existenz zu begreifen, warum mich diese Quellen überhaupt interessieren. Zuviel kausales Wissen über die historischen Ursprünge eines Werkes kann sogar verhindern, daß ich seinen »Geist«, seine Lebendigkeit, seine exi-

stentielle Bedeutung für mich, seine existentielle Perspektive nicht begreife. Das Problem aber ist, daß der bloß erklärende Historiker nicht verstehen kann, warum wir selbst philosophische Texte, die über 2000 Jahre alt sind, für uns und unsere Kultur als relevant erfahren, warum wir in ihnen etwas finden, das uns anspricht und das über die historisch-biographischen Umstände, unter denen sie entstanden, weit hinauswirl. Warum können wir Platons Dialoge immer noch genießen und als normativ für uns betrachten? Weil in ihnen eine existentielle Erfahrung und Perspektive enthalten ist, die jedem menschlichen Sein wesentlich ist und die nicht durch historische Erklärungen begriffen werden kann, sondern nur durch eine existenziale Affektenlehre. Deshalb ist Nietzsche im Recht: Bei der Übermacht des Gedruckten müssen wir wieder lernen, Texte zu hören, zu sehen, zu lesen, um sie existentiell zu erfahren, und dieser Versuch, schriftlich Überliefertes in der Vermittlung unserer existenzialen Erfahrungen zu verstehen, kann sich nicht darin erschöpfen, Texte zu buchstabieren. Selbst wenn ich die Wortabfolge eines Satzes erklären kann, habe ich ihn noch nicht verstanden. Die Erklärung der Syntax eines Satzes garantiert mir noch nicht einmal das Verständnis seiner semantischen und pragmatistischen Dimensionen, was doch Bedingung der Möglichkeit ist, um einen Satz überhaupt zu verstehen.

### *Eingebildete Kritik*

In Nietzsches Kulturphilosophie geht es nicht um deutsche Bildung, sondern um die Bildung der Deutschen hin zu Europäern. Das aber heißt, die deutsche Bildungsphilisterei zu ent-deutschen. Folglich korrespondiert Nietzsches kritische Betrachtung philologisch-historischer Bildung mit seinem Ideal von europäischer Bildung und einem gebildeten deutschen Publikum. Kritikbegriffe sind für ihn immer auch Bildungsideale. Schon in der »Geburt der Tragödie« wünschte er sich den ästhetischen Zuhörer, der den »kritisch sich gebärdenden Zuhörer«, den »Kritiker« mit seinen »halb moralischen und halb gelehrten Ansprüchen«, in dessen Sphäre alles nur »mit einem Scheine des Lebens« übertüncht ist, ablöst. »Die edleren Naturen unter den Künstlern rechneten bei einem solchen Publicum auf die Erregung moralisch-religiöser Kräfte, und der Anruf der »sittlichen Weltordnung« trat vikarierend ein, wo

eigentlich ein gewaltiger Kunstzauber den ächten Zuhörer entzücken sollte. Oder es wurde vom Dramatiker eine grossartigere, mindestens aufregende Tendenz der politischen und socialen Gegenwart so deutlich vorgetragen, dass der Zuhörer seine kritische Erschöpfung vergessen und sich ähnlichen Affecten überlassen konnte, wie in patriotischen oder kriegerischen Momenten, oder vor der Rednerbühne des Parlamentes oder bei der Verurtheilung des Verbrechens und des Lasters: welche Entfremdung der eigentlichen Kunstabsichten hier und da zu einem Cultus der Tendenz führen mußte.<sup>5</sup> Die Folge ist eine reissend schnelle Depravation jener Tendenzen, so dass zum Beispiel die Tendenz, das Theater als Veranstaltung zur moralischen Volksbildung zu verwenden, die zu Schillers Zeit ernsthaft genommen wurde, bereits unter die unglaublichen Antiquitäten einer überwundenen Bildung gerechnet wird. Während der Kritiker in Theater und Concert, der Journalist in der Schule, die Presse in der Gesellschaft zur Herrschaft gekommen war, entartete die Kunst zu einem Unterhaltungsobject der niedrigsten Art, und die aesthetische Kritik wurde als das Bindemittel einer eiteln, zerstreuten, selbstsüchtigen und überdies ärmlich-unoriginaleu Geselligkeit benutzt, deren Sinn jene Schopenhauerische Parabel von den Stachelschweinen zu verstehen giebt; so dass zu keiner Zeit so viel über Kunst geschwätzt und so wenig von der Kunst gehalten worden ist. Kann man aber mit einem Menschen noch verkehren, der im Stande ist, sich über Beethoven oder Shakespeare zu unterhalten?<sup>6</sup>

Nicht erst in unseren Zeiten sitzen also die neuen Tyrannen im Kritikersessel. Schon in der Bildungsphilisterei des Biedermeier gab es eine Verklammerung von Nationalismus, Kommerz, Populärgeschmack und Kritik. Kritik war eben nicht nur (Volks-)Bildung, sondern sie war immer auch Volksverbildung als Unterhaltung. Kritikpäpste sind schon im Biedermeier Bestandteil einer unterhaltsamen Kulturindustrie, deren Gespräche sich zwar nicht auf Steven Spielberg, Steven King, Bill Clinton und Madonna konzentrierten, wohl aber auf Richard Wagner, Goethe, Bismarck und Schiller. Aber schon diese Kritikindustrie entwertete sich durch inflationäre Zunahme. Kritik beginnt sich in der Zunahme kritischer Werke über zu kritisierende Werke zu verlieren. Damit ist die wach-

5 Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. In: *KGW III, 1*. S. 139-140.

6 *Ebenda*, S. 140.

sende Neigung verknüpft, über Werke etwas zu lesen oder zu hören, ohne sie selbst zu lesen, anzusehen und anzuhören. Folglich kommt es nicht mehr zu einer echten Rezeption, sondern nur noch zum kritischen Gerede über dahergeredete Kritiken. Selbst die Kritik wird in diesem kritischem Gerede nicht mehr ernstgenommen, denn sie wird sofort auch wieder bekritlet, obwohl niemand so recht weiss, was eigentlich ihr Inhalt war. Kurzum: Kritik wird absolut reflexiv. Sie wirkt nicht mehr auf den Gegenstand, den sie kritisiert, sondern nur auf das Publikum und auf sich selbst. Nach der Kritik bleibt folglich alles beim Alten und man beginnt etwas Neues zu schwätzen. Echte Wirkungen kommen da nicht mehr zustande, sondern nur noch Effekte, die sich durch andere Effekte neutralisieren. Was einst Mittel der Veränderung war, ist sich nun Selbstzweck, der nichts mehr verändern, aber erfolgreich funktionieren will. Viel Kritik wird da als Ausdruck einer großen Wirkung genommen, und je maßloser eine Kritik ist, je tiefer scheint der Gehalt eines Werkes zu sein.<sup>7</sup>

Der Kritiker dieser Kulturindustrie ist Nietzsche der eingebilddete ästhetische Mensch, nicht der gebildete ästhetische Mensch. Nietzsche kritisiert die Instrumentalisierung der ästhetischen Kritik durch die Bildungsphilister seiner Zeit. Die Unbildung der Kritiker zeigt sich darin, wie unkünstlerisch sie Kunst wahrnehmen. Die Bestimmung dessen, was Kritik ist, hängt wesentlich davon ab, was man sich unter künstlerischer Bildung vorstellt und wie man diese wahrnimmt. Nicht die Ästhetisierung der Kritik gilt es aber pauschal abzulehnen, sondern das, was die »kritischen Barbaren« aus ihr gemacht haben. Soll sich der Charakter der Kritik und damit auch die Bildung des Publikums verändern, muß der Kritiker selbst anders wahrgenommen, muß die Kritik anders ästhetisiert werden als in der Manier des Biedermeier.

Kritisch ist für Nietzsche, wer die herrschenden Wahrnehmungsweisen durchbricht. Deshalb sind die kritischen Experten unkritisch. Denn diese stellen eben nicht die Fragen, die *man* nach den Regeln des Expertendiskurses nicht stellt, weil die Eingeweihten sowieso schon wissen, daß die Beantwortung dieser Fragen aussichtslos oder nutzlos ist. Die Berufskritiker halten sich genau an die Wahrnehmungsweisen, die

7 Vgl.: Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In: *KS.A. Bd. 1. S. 285*.

der tradierte Expertendiskurs vorgibt, und stellen deshalb auch nicht die Fragen, die notwendig wären, um von der Sache etwas zu verstehen, von der man gerade spricht. Dagegen muß der Kritiker als Genius wahrgenommen werden, als Künstler, der sich nicht an die unter Experten aufgeteilten Zuständigkeitsbereiche und die damit verbundenen vorgegebenen Wahrnehmungsweisen hält, der gegen die gewohnten Wahrnehmungsweisen protestiert, rebelliert und im Grunde eine gegenzeitige Randexistenz, ein »Unzeitgemäßer« ist, der uns als einziger Hoffnung auf die Zukunft verspricht. Doch wie ist dieses Künstlertum philosophisch zu begreifen?

### *Kritik der kritischen Moral*

Wenn sich Kritikfähigkeit seit Kant darin beweist, in welchem Grade wir unser Urteilsvermögen theoretisch-wissenschaftlich, praktisch-ethisch und ästhetisch-religiös ausgeprägt haben, dann stellt sich die Frage, wodurch diese Problemstellung Kants in Nietzsches Augen zu einem Verlust an ästhetischem und philosophischem Urteilsvermögen im historisierenden Kritizismus und in diesem Sinne zur Unkritik der vermeintlichen Aufgeklärtheit seiner Zeit geführt hat, die Nietzsche im von Wilamowitz-Moellendorff angezettelten »Streit« um die »Geburt der Tragödie« bekanntlich höchst persönlich traf. Rohde gab zwar Wilamowitz-Moellendorff zurück: »Offensichtlich haben wir es hier mit einem Exemplar jenes seltsamen Genus von »Kritikern« zu tun, denen ein für ihren Verstand durchaus nicht berechnetes Buch in die Hände gefallen ist, und die nun, da sie von dessen Inhalt nicht das mindeste zu begreifen, instande sein werden, eben aus diesem völligen Nichtverstehen den einzigen Grund entnehmen, um sich zum »Kritiker« jenes Werkes aufzuwerfen.«<sup>8</sup> Mit dieser polemisch-psychologischen Erklärung von Wilamowitz-Moellendorfs hyperpolemischer Kritik war es wohl aber nicht getan. Und das ahnte auch Nietzsche. Offensichtlich hängt das von Rohde an Wilamowitz-Moellendorff beobachtete Phänomen für Nietzsche mit dem im 19. Jahrhundert nachwirkenden Vernunftverständnis des 18. Jahrhunderts zusammen.

<sup>8</sup> Vgl. *Karlfried Gründer (Hg.): Der Streit um Nietzsches »Geburt der Tragödie«*. Hildesheim 1969. S. 6.

Nietzsche ist gegen eine bloß erkenntnistheoretisch, nur im Verstand fundierte Kritik und deren Dogmen tief mißtrauisch, weil er gegen eine vermeintlich kritische Moral tief mißtrauisch ist. Hinter dem Willen zur Wahrheit verbergen sich für ihn nur dogmatische Vorstellungen von dem, was »gut« und »böse« ist – und folglich geht es in der Erkenntnistheorie nicht um Wahrheit, sondern um das, was als »gut« gilt. Moral fördert daher nicht die Kritik, sondern lähmt den kritischen Willen, alles zu hinterfragen durch unhinterfragte Vorentscheidungen. Sie versteht sich auf jene »Teufelei der Ueberredungskunst«,<sup>9</sup> mit Vernunft zu verhindern, was getan werden muß, und zu fragen, was *man* nicht fragt. Diese verhindernde Vernunft fordert mindestens implizite zu einem unkritischen Verhalten auf, denn sie verbietet, die moralisch-normativen Ansprüche zu hinterfragen, die implizite mit der ihr zugrundeliegenden abstrakten Gattungsmoral verbunden werden. Hinter der metaphysischen Illusion der absolut-reflexiven Selbstbegründung der Vernunft versteckt sich das moralische Gebot, daß es »nicht gut« sei, weiter zu fragen, wie denn die Vernunft durch Anderes als sie selbst begründet werde, weil dadurch die Gewißheit der bisher geltenden Moral und Vernunft infragegestellt werden könnte. Durch die absolute Reflexivität glaubt die Vernunft für sich selbst ein absolut letztbegründetes und absolut selbst durchschautes Werkzeug zu sein und dadurch absolute Geltung zu besitzen. Aber kann ein Werkzeug über die Wirklichkeit seiner Existenz absolutes Wissen haben, kann ein Werkzeug sich selbst total durchschauen, kann es sich in seinem Nur-Mittel-Sein und in seinem Durch-Anderes-Begründet-Sein erkennen, oder muß es als erfolgreich funktionierendes Mittel nicht gerade annehmen, es setze sich selbst die Zwecke, für die es Mittel ist, und es begründe sich selbst? Folglich fragt Nietzsche, ob es vom Standpunkt einer rationalistischen Vernunftmetaphysik »nicht etwas sonderbar« sei, »zu verlangen, dass ein Werkzeug seine eigene Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisiren solle? dass der Intellekt selbst seinen Werth, seine Kraft, seine Grenzen »erkennen« solle? war es nicht sogar ein wenig widersinnig?«<sup>10</sup>

Die Vernunft hat sich selbst in Widersprüche verwickelt, weil sie sich von der Moral hat verführen lassen, sich in ihrem

9 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*. In: *KGW V*, I. S. 4-5.

10 *Ebenda*. S. 5.

Kritikpotential zu begrenzen; darum wurde sie unvernünftig, darum verfiel sie der aufklärerischen Illusion, sich als Vernunft durch absolute Selbsterkenntnis absolut in sich selbst gründen zu wollen; darum glaubte sie die Selbstprüfung des Tuns, das sie selbst vollzog, gleichfalls selbst und vollständig leisten zu können; Ausübung und Überprüfung der Vernunft scheinen in der absolut sich selbstbewußten Vernunft identisch zu sein. Aufgrund dieser Identität und der damit aufgehobenen Arbeitsteilung der Vernunft ist die Prüfung der Vernunft selbst nicht mehr überprüfbar, weil in ihr das Tun, das sie selbst ist, zugleich selbst geprüft werden soll.<sup>11</sup> Mit dieser absoluten Reflexivität der Vernunft ist aber nicht nur der Anschein der Möglichkeit der absoluten Selbstkontrolle der Vernunft verbunden, sondern auch der der Unangreifbarkeit. Ja, die absolute Selbstbegründung der Vernunft wurde versucht, weil das »moralische Reich« der abstrakten Gattungsnormen unangreifbar gemacht werden sollte.<sup>12</sup>

Die kritische Philosophie Kants ist für Nietzsche demzufolge in einer ihrer grundlegenden Forderungen unkritisch. Denn die Kantsche Moralphilosophie stützt sich in der Forderung an jeden einzelnen, selbst zu denken. Dies Selbst-Denken hat aber dort seine Grenze, wo die Kantsche Moralphilosophie den Standpunkt der Gattung einnimmt und demzufolge stellvertretend für alle anderen Gattungsglieder denkt. Das hat zwar den Vorteil, daß der einzelne von der Last des Selbst-Denkens durch das »Du sollst!« entlastet wird, es hat aber auch den Nachteil, daß er sich nicht selbst bestimmt, wie es Kant grundlegend für aufgeklärt-kritisches Denken fordert, sondern fremd bestimmt wird durch die (freilich als Wissenschaft legitimierte) Autorität der Philosophie, die sagt, was ich will, indem sie mir sagt, was ich soll.

Die Vernünftigkeit in der kritischen Philosophie Kants ist Nietzsche außerdem unkritisch, weil sie die kritische Betrachtung abstrakter Gattungsnormen durch ihren unhistorischen Apriorismus selbst nicht weitertreiben kann, da sie letzteren als unhinterfragbare Norm setzt. Wenn die Vernunft aber weiter aufgeklärt werden soll, dann muß das Vertrauen in die sie begründende Moral und normative Rationalität erschüttert werden. Kritik, die die Vernunft der Kantschen Auf-

<sup>11</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente, April-Juni 1885*. In: *KGW VII, 3*, S. 162.

<sup>12</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*. In: *KGW V, 1*, S. 5-8.

klärungsphilosophie aufklären will, muß unser Vertrauen in die Moral untergraben, muß unmoralisch sein, wenn sie radikal sein will, wenn sie das Andere der Vernunft thematisieren will, das die moralische Vernunft auch begründet (was letztere aber nicht wissen will). Das Ethos einer solchen Kritik nach Kant ist zunächst die kritische Befragung der abstrakten Gattungsmoral, ihrer Normativität und Sprache, ihrer Ideen und Generalisierungen, ihrer Urteile und Vorurteile, mit denen sich die vermeintlich Aufgeklärten über ihre Gegenwart und ihre Zukunft, über ihr Sein und Sollen, über ihre Pflichten und Rechte selbst täuschen, auf ihr Herkommen und die Bedingungen ihrer Gültigkeit hin. Kritik ist dann aber nicht nur logisch immanente Kritik der vorherrschenden Erkenntnis- und Morallformen, sondern auch Reflexion derselben auf die Existenzform hin, in der sie sich gründen. Erkenntniskritik erweist sich da nicht nur als Existenzkritik, sondern durch den reflexiven Übergang von Denk- und Seinsformen, von Erkenntnis- und Existenzformen wird auch in der Philosophie ein Übergang von der Erkenntnistheorie zur Ontologie als historische Ontologie unseres Selbst möglich. Philosophie als Erkenntniskritik wird dann aber logischerweise nicht nur einfach Existenzreflexion, in der sich Sprache und Erkenntnis gründen, sondern kritische Existenzialanalyse. Denn unsere Welt ist nicht einfach durch Wille und Vorstellung, durch Erkenntnis- und Sprachformen bestimmt, sondern die gründen sich in der Gestimmtheit unseres Daseins, in der Art und Weise, wie wir unsere Existenz affektiv vermittelt wahrnehmen. Klar ist, daß eine solche kritische Existenzialanalyse eine kritische Semantik nicht nur einschließt, sondern zur Voraussetzung hat. Denn nur über die Kritik des Sprachgebrauchs, in der Bedeutungen entstehen, erschließt sich auch die Macht der Wahrnehmung von Stimmungen, Affekten und Gefühlen für unsere Existenz. Daß wir etwas für wahr halten, daß wir etwas eine bestimmte Bedeutung zusprechen, ist selbst leiblich-affektiv vermittelt. Aber diese Affekte haben für uns keine Bedeutung ohne einen bestimmten Sprachgebrauch. Sprachkritik ist immer selbst affektbedingt, und die kritische Analyse der Affekte ist uns nicht ohne Kritik des Sprachgebrauchs möglich.

In diesem Kontext ist Kritik der Moral nach Nietzsche notwendig Reflexion der bisher geltenden höchsten Werte hin auf die Affekte, die sie unhinterfragt begründet haben, um da-

durch die geltende Moral aufzuklären, zu kritisieren, zu entwerten und ein neues, dem Menschsein adäquateres und daher lebensbejahendes Ethos zu schaffen – durch Ent- und Umwertung der vor allem christlich überformten Bewertungen von Affekten, die zur Pathologisierung und Kriminalisierung von Menschlich-Allzumenschlichem geführt haben. Wenn Nietzsche schreibt: »Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.«<sup>13</sup>, dann heißt das auch: Die Perversionen, die überall anzutreffen sind, sind Folgen einer christlichen Moralität, die nicht erlaubt, mit Menschlich-Allzumenschlichem auch menschlich umzugehen. Denn da, wo es feststehende Urteile von dem gibt, was »gut« und »böse« ist, da gibt es auch feststehende Urteile von dem, was »normal« und »unnormale« ist, und da gibt es auch feststehende Vorurteile darüber, wer zur »guten Gesellschaft«, zur Mitte, wie man wohl neuerdings sagt, gehört und wer nicht zu ihr gehört und folglich ausgeschlossen und (mit fast allen Mitteln der Denunziation von der ach so guten Gesellschaft) verfolgt werden darf. »Vernünftigkeit um jeden Preis«, d.h. um den Preis der Nichthinterfragbarkeit der (normalen) Moral, ist Nietzsche aber eine »leben-untergrabende Gewalt«, weil wir uns dadurch um Selbstgestaltungsmöglichkeiten unseres Lebens jenseits der herrschenden Vernunft und Moralnormen betrügen und uns dadurch möglicher Existenzformen berauben, die wir zur erweiterten Reproduktion unseres Selbst brauchen. Wir haben deshalb immer wieder eine Kritik der moralischen Werte nötig, die unser Dasein einschränken, damit wir unser Dasein erweitern können. Das gemeinhin Gültige, die »Normalität«, der Wert dieser Werte ist immer wieder in Frage zu stellen, um neue Lebensmöglichkeiten zu entdecken. In diesem Sinne haben wir auch immer wieder die Kritik der Kritik nötig, denn wir leben in einer Zeit, in der der Begriff Kritik selbst dazu benutzt wird, Dissens und Differenz durch Konsenspflicht und Identitätsverpflichtung zu neutralisieren sowie Vernunftgebrauch durch moralische Korrektheit zu verhindern.

13 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *KS.A. Bd. 5. S. 102*.

14 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. In: *KGW V/1,3. S. 308*.

*Kritik als Aufklärung über Aufklärung*

Kritik erscheint heute nicht nur herkunfts-, sondern auch geburtsvergessen und hat deshalb die Orientierung verloren, die man durch eine Kanonisierung von »Kritischer Theorie« auszugleichen versucht. Will also Kritik kritikfähig bleiben, muß sie mit der falschen Großartigkeit ihrer moralischen Gattungsvernünftigkeit Schluß machen und sich ihrer »Abkunft aus der Unvernunft« stellen.<sup>15</sup> Aufklärung in diesem Kontext ist Kritik an den Illusionen, welche rationalistischem Philosophieren nach Kant eigen sind. Sie ist nicht mit einem unkritischen und moralistischen Wahrheitsglauben verbunden, sondern immer Kritik der Wahrheit, die unter dem Anschein der Objektivität, der Uneigennützigkeit, der Interesslosigkeit die Vernünftigkeit beherrscht und selbst als Gewalt der Moral auftritt.<sup>16</sup> Wir verehren die Wahrheit, weil die Verehrung der Wahrheit eine nützliche Illusion ist, heimliche Wertschätzungen und Herrschaftsgelüste vor uns und anderen als »normale Normativität« zu legitimieren. Die Vernunft, die die *eine* Wahrheit gefunden hat, will richten und herrschen, und sie hat es bisher immer getan, indem sie beurteilt, was – nach ihrem Maßstab – wahr und falsch, gut und böse ist. Aber die Überzeugung, die *eine* Wahrheit zu besitzen, macht fanatisch. Die Erfahrungen der einzelnen und die Wahrnehmung der Existenz wird gegenüber einer solchen feststehenden Norm immer abgewertet und geringgeschätzt, und darin kündigt sich schon der Übergang zur Tyrannei der Wahrheit an – egal, was da komme, egal, was da schon in Wallung ist. Diese Wahrheit der abstrakten Aufklärung steht dann völlig ratlos dem gegenüber, was sich nicht nach ihren Maßstäben verhält. Es bleibt ihr daher nur, die Wirklichkeit dafür zu verurteilen, daß ihre Praxis nicht der Theorie entspricht. Auch insofern muß eine kritische Aufklärung nach Nietzsche sogar die Vernunft vom Zwang zur Wahrheit befreien, um einer anderen Vernünftigkeit, die der »wahren« Vernunft als Unvernunft gilt, um dem Anderen, das ihr Selbst ist, zum Durchbruch zu verhelfen. Nicht nur die Affekte müssen mit Vernunft aufgeklärt werden, sondern die Vernunft muß positiv aus der leiblichen Unvernunft der Affekte verstanden werden, und nicht bloß

<sup>15</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*. In: *KGW V*, I. S. 15.

<sup>16</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In: *KGW III*, I. S. 230-283.

durch rationalen Ausschluß der Affekte als des schlechthin Bösen der Vernunft, das aus deren Reich auszuschließen ist wie aus dem Reich Gottes.<sup>17</sup> Um dies zu erreichen, versucht der Aufklärer Nietzsche im Gegensatz zu »Hegel's gothische[r] Himmelsstürmerei(-Nachzüglerci)«, die nachträglich Vernunft in die Entwicklung bringen will, wodurch die Vernunft nicht nur absoluter Grund der Wirklichkeit, sondern auch absolutes Telos der Wirklichkeit wird, »in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall« zu sehen. Das schließt ein, den Versuch zu unternehmen, zu begreifen, »wie bei der allergrößten Unvernunft, nämlich ganz ohne Vernunft die Entwicklung bis herauf zum Menschen vor sich gegangen ist.«<sup>18</sup> Wenn aber Vernunft wie Moral vergessen, woher sie kommen, wodurch sie zur Welt kommen, ist das ein Zeichen dafür, daß sie »Herr« geworden sind und demzufolge »befehlend« wirken, dann gelten sie »als a priori [...], als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar [...].«<sup>19</sup> Die Vernunft des kategorischen Imperativs ist dann der Richter, dessen Urteil sich alle zu beugen haben, ohne daß der Richter selbst einer anderen Beurteilung unterliegt als seiner eignen. Konsequenterweise notiert Nietzsche im August-September 1885: »Zum »kategorischen Imperativ« gehört ein Imperator!«<sup>20</sup> Dieses Urteil Nietzsches korrespondiert mit dem aus den Monaten Juni/Juli 1885, daß »die geistige Aufklärung [...] ein unfehlbares Mittel« ist, »um die Menschen unsicher, willensschwächer, anschluss- und stütze-bedürftiger zu machen, kurz das Heerdenthier in Menschen zu entwickeln: weshalb bisher alle großen Regierungs-Künstler (Confucius in China, das imperium romanum, Napoleon, das Papsttum, zur Zeit, wo es die Macht und nicht nur den Pöbel zum Besten hielt) wo die herrschenden Instinkte bisher kulminirten, auch sich der geistigen Aufklärung bedienten; mindestens sie walten ließen (wie die Päpste der Renaissance). Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt z.B. in aller Demokratie, ist äußerst werthvoll: die Ver-

17 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. In: *KSA*. Bd. 13. S. 536-37.

18 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1984*. In: *KGW V/II*, 2. S. 251.

19 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. In: *KSA*. Bd. 13. S. 283.

20 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. August-September 1885*. In: *KGW V/II*, 3. S. 364.

kleinerung und Regierbarkeit des Menschen wird als »Fortschritt« erstrebt!<sup>21</sup> In diesem Kontext ist also eine den Fortschritt fördernde Kritik nach Nietzsche eine solche, die über dieses Entmündigungspotential traditioneller Aufklärungs- und Fortschrittsphilosophie aufklärt und positiv etwas entgegenzusetzen weiß. Das selbst noch aufzuklärende Erbe der Ideen der Aufklärung sind für Nietzsche die »vorerst letzten Varianten der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen«, die zur Folge haben, daß der Mensch die letzten Möglichkeiten seiner Lebensgestaltung selbst verspielt.<sup>22</sup> Auch wenn wir als unmoralische Kritiker hier vielleicht ein schlechtes Gewissen gegenüber tradierter Aufklärung bekommen, so gilt es, mit Nietzsche sich zu erinnern: Es unterliegt keinem Zweifel, daß das schlechte Gewissen eine Krankheit ist, aber es handelt sich hier um eine Krankheit, »wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.«<sup>23</sup> Der Nihilismus ist Nietzsche auch das Resultat einer instrumentalisierten Aufklärung. Es bedarf also einer Aufklärung der Aufklärung, einer anderen Aufklärung, einer Aufklärung mit einem anderen Reflexionspotential, soll nach der Aufklärung, die zur Sublimierung der selbstverschuldeten Unmündigkeit führte, Aufgeklärtheit möglich werden. Diese andere Aufklärung ist Nietzsche eine solche, die gegen die Denkart der Revolution, wie sie bei Kant und Hegel zu finden ist, revoltiert. Und wie sollte sich Nietzsche auch anders verhalten?! Revolutionen kann man nur wirksam mit Revolutionen begegnen. Daraus nun aber den Schluß zu ziehen, Nietzsche sei ein Gegenaufklärer, wie es Lukács getan hat und in seiner abgeschwächten Nachfolge Habermas und Tugendhat immer noch tun, scheint einfach falsch zu sein. Natürlich kann die Selbstkritik der Vernunft instrumentalisiert werden im Sinne gegenaufklärerischer Ansprüche. Aber Aufklärung über Aufklärung ist deshalb nicht identisch mit Gegenaufklärung. Nietzsche thematisiert die Grenzen (und insofern auch das Ende) eines bestimmten Aufklärungs- und Kritikverständnisses. Hierin befindet er sich in voller Übereinstimmung mit Kant, dem es ebenfalls darum ging, die Grenzen der Vernunft zu bestimmen, um vernünftigste Aufklärung neu zu begründen. Aufklärung wird auch nach Kant nicht ein-

21 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Juni-Juli 1885*. In: *KGW VII, 3*, S. 294.

22 Vgl. Volker Gerhardt: *Pathos und Distanz*. Stuttgart 1988. S. 62.

23 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. In: *KGW VI, 2*, S. 343.

fach zerstört, wenn die Grenzen der Vernunft bestimmt sind, sondern vielmehr wird kritische Vernünftigkeit weiter säkularisiert, indem die Illusionen, Selbsttäuschungen, Verkehrungen und Instrumentalisierungen der Vernunft ent-täuscht, also durch Analyse mit einer anderen Art der Vernünftigkeit, einer genealogischen Vernunft, aufgeklärt werden. Was da zertrümmert wird, ist nicht die Aufklärung, sondern deren Unaufgeklärtheit über sich selbst. Das Sich-Bewußt-Werden der Vernunft über das Andere, das sie geworden ist und das sie selbst nicht zu thematisieren vermag, ist nicht die Zerstörung der Vernunft, sondern die Wiedergeburt der Vernunft, die freilich die schmerzliche Beseitigung von Illusionen, die der bisherigen Vernünftigkeit eigen waren, zur Voraussetzung hat. Nietzsche versucht, die Aufklärung anders wahrzunehmen, gerade um unsere Urteilskraft, um unser Unterscheidungsvermögen neu zu begründen, und gerade die Fähigkeit der Scheidung, im Sinne der konkreten Identität von Unterscheidung und Entscheidung, macht doch wesentlich Kritik aus. Das schließt nicht nur ein, die Unwahrheit zu erkennen, die die Wahrheit ist, sondern die Lüge zu empfinden. Im Frühjahr 1884 notiert Nietzsche: »Man muß an der Kirche die Lüge empfinden, nicht nur die Unwahrheit: so weit die Aufklärung ins Volk treiben, daß die Priester alle mit schlechtem Gewissen Priester werden – – – ebenso muß man es mit dem Staate machen. Das ist Aufgabe der Aufklärung, den Fürsten und Staatsmännern ihr ganzes Gebahren zur absichtlichen Lüge zu machen, sie um das gute Gewissen bringen, und die unbewußte Tartüfferie aus dem Leibe des europäischen Menschen wieder herauszubringen.«<sup>24</sup>

Nietzsches Aufklärungskritik kann nicht einfach als Antimodernismus ausgelegt werden, vielmehr geht es ihr um eine andere Modernität der Aufklärung, und die Frage nach der Dialektik der Aufklärung im Horizonte der Wahrnehmung des Anderen, das sie geworden ist, ist einfach die, wie die Begründung einer anderen Modernität geleistet werden kann, soll es nach Kant nicht nur Kantianer, sondern auch Aufklärer geben. Aufklärung ist nur dann modern, wenn sie sich verändert und wenn sie diese Veränderung zu thematisieren vermag. Das schließt aber ein, das Andere der Aufklärung und dessen

24 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884*. In: *KGW V/II, 2*, S. 82.

andersartige Begründung zu problematisieren. Das bedeutet aber, auch das zur Sprache zu bringen, worin sich die bisherige Aufklärung über sich selbst täuscht. Nietzsche ist daher ein ent-täuschender Aufklärer und als solcher Kritiker der Aufklärung, die vortäuscht apriori das Gute, Wahre, Schöne, Humane und Emanzipatorische zu garantieren, ohne zu sehen, daß auch sie Herrschaft, Inhumanität, Unmündigkeit bedeutet.

Von dorther kritisiert Nietzsche immer das falsche Bewußtsein der Aufklärung, die für sich natürlich beansprucht, das absolut durchsichtige, wahre Bewußtsein zu haben. Reflexive Aufklärung nach Nietzsche ist daher immer auch Durchsichtigmachen des Undurchsichtigen, das die Aufklärung selbst produziert. Denn wer etwas per Aufklärung durchsichtig macht, läßt nicht nur notwendig anderes in seiner Undurchsichtigkeit, sondern er verdeckt auch Undurchsichtiges mit dem Schein der Durchschaubarkeit – genauso so wie die Großbanken sich Paläste der Transparenz aus Glas und Stahl errichten lassen, um mit diesem Anschein in aller Öffentlichkeit um so sicherer ihren undurchschaubaren Transaktionen nachgehen zu können.

Das Mittel zur Aufdeckung aller Geheimnisse der Macht, die Aufklärung, ist aber zumindest in ihren Anfängen immer eine Geheimwissenschaft gewesen, insofern sie zunächst eine exklusive Methode der Beschaffung von Wissen darstellte, über das die Anderen, Herrschenden nicht verfügten und mit dem sie dadurch nicht nur aufgeklärt, sondern delegitimiert, entlarnt, entmachtet werden konnten. Dieses Geheimwissen war immer in und wurde immer per Geheimorganisationen organisiert. Es ist daher kein Zufall, daß sich explizite im 20. Jahrhundert Geheimdienste systemübergreifend als Aufklärungsdienste verstanden haben und daß an dieser Aufklärung immer Intellektuelle aus Überzeugung und nicht bloß aus Opportunismus beteiligt waren – und sind. Nicht zufällig bezeichneten sich daher Geheimdienste in anderen Breitengraden nicht eben zwar als »HVA« wohl aber als »Intelligence Services«, die mit der Beschaffung von exklusiven Informationen beschäftigt waren, was ja heute übrigens das Hauptgeschäft des sogenannten investigativen Journalismus ist, der mittlerweile selbst wie die Geheimdienste geheimnisumwittert ist und mehr als letztere gefürchtet wird, denkt man nur einmal an das sagenumwobene Archiv des »Spiegel«. In die Geschich-

te der Dialektik *dieser* institutionalisierten Aufklärung gehört, daß das exklusive aufklärerische Wissen als eine strategische Methode der Ent-Heimlichung von Macht im 20. Jahrhundert wieder eine Taktik zur Verheimlichung von Macht durch eine vulgäre Aufklärungsideologie werden konnte, über deren »Aufklärericht« schon Ernst Bloch ausreichend gespottet und geschimpft hat.

### *Existenzielle Wende der Kritik*

Für Nietzsche ist allerdings eine Kritik des getäuschten Bewußtseins selbst täuschend, wenn sie vergißt, daß ihre Wahrheit auf Illusionen beruht und immer konzeptive Ideologie ist: Auch die »Demission der Helden« ist eine ideologische Mission. Zur kritischen Wahrheit gehört für Nietzsche die Wahrhaftigkeit, sich einzugestehen, daß alle unsere Wahrheiten nützliche Selbsttäuschungen sind und daß die Behauptung eines wahren Bewußtseins gegenüber einem falschen nur die Behauptung einer Selbsttäuschung gegenüber einer anderen ist, die freilich existenzielle Bedeutung und dadurch Wahrheit hat.<sup>25</sup> Folglich heißt es in der »Fröhlichen Wissenschaft«: »Jetzt erscheint dir Etwas als Irrthum, das du ehemals als eine Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit geliebt hast: du stößt es von dir ab und wähnst, dass deine Vernunft darin einen Sieg erfochten habe. Aber vielleicht war jener Irrthum damals, als du noch ein Anderer warst – du bist immer ein Anderer –, dir ebenso nothwendig wie alle deine jetzigen »Wahrheiten«, gleichsam als eine Haut, die dir Vieles verhehlte und verhüllte, was du noch nicht sehen durftest. Dein neues Leben hat jene Meinung für dich getödtet, nicht deine Vernunft: du brauchst sie nicht mehr, und nun bricht sie in sich selbst zusammen, und die Unvernunft kriecht wie ein Gewürm aus ihr an's Licht. Wenn wir Kritik üben, so ist es nichts Willkürliches und Unpersönliches, es ist, wenigstens sehr oft, ein Beweis davon, dass lebendige treibende Kräfte in uns da sind, welche eine Rinde abstossen. Wir verneinen und müssen verneinen, weil Etwas in uns leben und sich bejahen will, Etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen! – Diess zu Gunsten der Kritik.«<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: *KSd. Bd. 1. S. 380ff.*

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *KSd. Bd. 3. S. 544-545.*

Das wahre Bewußtsein täuscht sich dadurch, daß es vergißt, daß es in seiner Durchsicht sich auch täuscht und etwas als wesenhaftes Sein ohne Schein behauptet, das aber als Sein immer auch Schein ist. Der Ideologiekritiker ist in diesem Sinne immer der sich selbst täuschende Enttäuscher, er klärt auf, indem er das Wesen des Seins zu einem Sein ohne Schein verkärt. Eine Illusion löst aber nur eine andere Illusion durch deren Aufklärung ab, indem etwas als unmittelbar wahr gesetzt wird, was immer nur vermittelt sein kann.

Gegen den abstrakten Gegensatz von »wahr« und »falsch« als Kriterium der abstrakt gnosoologischen Kritik entwickelt Nietzsche aber eine existentielle Form von Kritik; er vollzieht eine existentielle Wende im kritischen Philosophieren, indem er kritisches Philosophieren in die Existenz des Philosophierenden reflektiert. Kritik ist für Nietzsche daher eine existentielle Praktik, die sich in der Haltung des Philosophierenden und den damit verbundenen Erfahrungen gründet. Während Kants Idee der Kritik die Aufhebung der Unmündigkeit durch Wissen anstrebt, sieht Nietzsche klar, daß Aufgeklärtheit, Mündigkeit, Kritik nicht allein durch Wissen ermöglicht werden kann, sondern vor allem als existentielle Praktik verstanden werden muß, durch die aus einer theoretischen Fähigkeit auch eine praktische Fertigkeit, durch die aus einem theoretischen Anspruch auch eine kritische Praxis werden kann.

Existentielle Erfahrungen als Instanz der Kritik gelten zu lassen heißt nun aber für Nietzsche nicht, sich fatalistisch dem angeblich Tatsächlichen zu unterwerfen. Die »Niederwerfung vor den »Facten«« betrachtet Nietzsche »als eine Art Cultus«, die »die bestehenden Werthschätzungen« vernichtet.<sup>27</sup> Diesem Tatsachenfetischismus liegt der positivistische Aberglaube zugrunde, daß man sozusagen wertfrei – »ohne die Werthmaaaße schon zu haben« – die Dinge erforschen könnte und »die Werthe in den Dingen steckten und man sie nur festzuhalten hätte«; wenn man die Tatsache sachgerecht, d.h. wertfrei erforscht hat.<sup>28</sup> Kritik ist hier also Kritik an der positivistischen Wissenschaftsreligiosität, die gegebenen Werten eine unhinterfragte Gültigkeit verschafft, indem sie als nicht vorhanden oder, wenn vorhanden, als »rein« und »objektiv« behauptet werden. Kritik meint in diesem Kontext aber auch

27 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Mai-Juli 1885*. In: *KGW VII*, 3. S. 253.

28 Vgl. *Ebenda*. S. 252-253.

Kritik an der Philosophicauffassung, die die wissenschaftliche Philosophie mit Philosophie gleichsetzt und demzufolge dem Aberglauben huldigt, den wissenschaftlichen Menschen mit dem kritischen Philosophen zu verwechseln.

Kritisches Philosophieren ist auch nach Nietzsches sicherlich nicht möglich ohne den Aspekt der wissenschaftlich-historischen Kritik. Aber das durch die historische Bildung bestimmte Bewußtsein der Aufklärung muß selbst als geschichtlich vermittelte Gestalt durchschaut werden, der Stachel des historischen Wissen muß gegen dieses selbst gekehrt werden, wenn es aufgeklärt sein will.

Die Kritik der Aufklärung beginnt nach Nietzsche also dann, wenn deren moralische Wertschätzungen, die der Wissenschaft implizite zugrundeliegen, selbst einer Kritik unterzogen werden. Indem die Kritik zunächst die Moral kritisiert, bewegt sie sich in ihr. Jede Kritik, auch wenn sie bewußt amoralisch ist, ist Moralität, und diese ist ein notwendiges Moment jeder Kritik. Demzufolge fordert der Kritiker Nietzsche von uns: »daß ihr die moralischen Werthschätzungen selbst einer Kritik unterziehen sollt. Daß ihr dem moralischen Gefühls-Impuls, welcher hier Unterwerfung und nicht Kritik verlangt, mit der Frage: »warum Unterwerfung?« Halt gebieten sollt. Daß ihr dies Verlangen nach einem »Warum?« selbst ansehen sollt, als die sublimste Art von Rechtschaffenheit, die euch und eurer Zeit Ehre macht.«<sup>29</sup> Die Moral soll nicht letztbegründend Recht behalten, aber es ist auch irrig anzunehmen, daß sie nun völlig ihr Existenzrecht verloren hat. Sie bleibt auch nach Nietzsche eine notwendige Form der Kritik, auch wenn über sie hinausgegangen werden kann. Die genealogische Kritik der Moral historisiert und existenzialisiert diese und räumt ihr damit eine eingeschränkte Gültigkeit ein. Die Kritik der Moral bleibt aber nicht nur bei der Historisierung der Moral und damit im Negativen stehen, wie im weiteren noch zu zeigen sein wird, sondern sie wird positiv, indem diese existenzielle Historisierung wiederum ästhetisiert wird, was dazu führt, daß die kritische Moralität in einem neuen Ethos der Kritik aufgehoben werden kann.

29 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885-Herbst 1886*. In: *KGW VIII,1*, S. 159-160.

*Kritik als Lust an der Verneinung*

Kritik entsteht in der Negativität, sie entsteht durch Krisen, Verkehrungen, Disfunktionalitäten, Enttäuschungen, Nichtkönnen. Kritik ist für Nietzsche nun aber auch Negativität als eine Art der Notwehr – nicht nur gegenüber der herrschenden Moral. In diesem Kontext erscheint der Kritiker als Verkörperung des »bösen Prinzips«: »Plato hat es prachtvoll beschrieben, wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten muss: denn als Kritiker aller Sitten ist er der Gegensatz des sittlichen Menschen, und wenn er es nicht so weit bringt, der Gesetzgeber neuer Sitten zu werden, so bleibt er in der Erinnerung der Menschen zurück als »das böse Princip.«<sup>30</sup>

Ein produktiver Gedanke wird aber auch deshalb allzuoft abgelehnt, weil man ihn noch nicht »in Bausch und Bogen lieben kann«, weil er noch nicht begreifbar, ergreifbar erscheint.<sup>31</sup> Was dem alternden Kenner als Geschenk erscheint, erscheint dem noch jungen Nachfolger als eine Aufgabe, die er nicht versteht, die er nicht als die seine erkennt und anerkennt, der er sich nicht gewachsen fühlt und gegen die er sich deshalb zu Recht wehrt. Man verweigert die Annahme von etwas, weil man noch nicht in der Lage ist, es anzunehmen, man verhält sich feindlich gegenüber einer Sache, weil man sich von ihr bedroht fühlt, man versucht zu zerstören, was einen selbst zerstören könnte. Man stößt fort, wovon man annimmt, daß es unerreichbar und deshalb nutzlos ist. Kritik als Notwehr ist selbst eine Not, sie ist die Angst vor dem Bruch mit dem bisher Erkannten und Bekannten, die Angst vor der Loslösung von dem Vertrauten, sie ist die Angst vor der Versuchung, die die Kritik selbst ist.

Kritik ist Nietzsche aber auch eine Freude, ein Vergnügen, eine Lust. »Kritik, einseitige und ungerechte ebensogut wie verständige, macht dem, der sie übt, so viel Vergnügen, dass die Welt jedem Werk, jeder Handlung Dank schuldig ist, welche viel und Viele zur Kritik auffordert: denn hinter ihr her zieht sich ein blitzender Schweif von Freude, Witz, Selbstbewunderung, Stolz, Belehrung, Vorsatz zum Bessermachen.«<sup>32</sup>

30 Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*. In: *KS.A. Bd. 3. S. 291*.

31 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II*. In: *KGW IV,3. S. 80*.

32 Vgl. *Ebenda. S. 76*.

Kritiker leben nicht nur von dem, was sie kritisieren, sie hauchen dem Kritisierten auch Leben ein. Aus diesem Grunde vermag Nietzsche denn wohl den »Vampirismus« des Kritikers zu tolerieren, und so vermerkt er: »Zu Gunsten der Kritiker. – Die Insekten stechen, nicht aus Bosheit, sondern weil sie auch leben wollen: ebenso unsere Kritiker; sie wollen unser Blut, nicht unsern Schmerz.«<sup>33</sup> Als ein solches Vergnügen ist Kritik nun nicht nur ein Versuch, sondern auch eine Versuchung: Die Lust an der Verneinung kann umschlagen in eine Lust an der Vernichtung, die dann am schärfsten wird, wenn der Versuch der totalen Verneinung, der totalen Kritik eines Menschen oder eines Buches dazu gerät, ein Ideal desselben in der Kritik zu zeichnen.<sup>34</sup> Kritik ist dann nicht nur Besserwissererei und Aufforderung zum Bessermachen, sondern selbst schon ein Bessermachen in der Verneinung. Eine solche Art der Kritik überwindet und bestimmt sich durch die ihr eigene radikale, reflexive Negativität. Sie bleibt mit sich identisch, indem sie sich ständig ausdifferenziert. Kritik ist folglich aber nicht nur eine Differenzierungsmaschine, sondern ein per Unterscheidung hergestellter Identifizierungsmechanismus. Ihre Identifizierungsarbeit ist wesentlich die Arbeit der Differenzierung. Ihre Souveränität besteht darin, daß sie Nähe und Weite des Anderen per Differenzierung des Einen, daß sie die Realisierung *der* Macht durch die vielen Willen zur Macht garantiert.

Von dieser radikalen Negativität als Wille zur Kritik geht nun wiederum ein gewisser experimentell-ästhetischer Reiz aus, der darin besteht, daß sie aufs Ganze geht, daß man sein Leben einsetzen muß in diesem Spiel um die Umwertung aller Werte, will man gewinnen, soll das Werk gelingen. Philosophisch leben bedeutet in diesem Kontext, einen Selbstversuch zu wagen, der den Einsatz des eigenen Lebens fordert, weil er etwas Einzigartiges versucht und deshalb alles andere hinter sich läßt, negiert. Der Reiz dieses Experimentes besteht dann allerdings nicht nur darin, alles aufs Spiel zu setzen, sondern auf das Nichts selbst zu setzen, um neue Werte zu schaffen. Wer kritisch lebt, lebt in einer Gefahr, in der sich ein neuer Lebenssinn stiften könnte. Die Negativität der kritischen Lebensform bedroht das Leben nicht einfach, sie trans-

<sup>33</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II*. In: *KGW IV, 3*, S. 81

<sup>34</sup> Vgl. *Ebenda*. S. 79.

formiert die Werte unseres Daseins auf einen neuen Wert des Existierens hin, der noch nicht bestimmt ist und sich selbst erst durch Kritik bestimmen muß. Schon im Frühjahr-Sommer 1875 bemerkte Nietzsche: »Ich träume eine Genossenschaft von Menschen, welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und »Vernichter« heissen wollen: sie halten an alles den Maassstab ihrer Kritik und opfern sich der Wahrheit. Das Schlimme und Falsche soll an's Licht! Wir wollen nicht vorzeitig bauen, wir wissen nicht, ob wir je bauen können und ob es nicht das beste ist, nicht zu bauen. Es giebt faule Pessimisten, Resignisten – zu denen wollen wir nicht gehören.«<sup>35</sup> In der »Fröhlichen Wissenschaft« bemerkt Nietzsche, daß, wenn wir »Kritik üben«, beweisen wir, »dass lebendige treibende Kräfte in uns da sind, welche eine Rinde abstoßen. Wir verneinen und müssen verneinen, weil etwas in uns leben und sich bejahen will, Etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen!«<sup>36</sup> Kritisch zu sein heißt hier reflexiv-negativ sich zu sich zu verhalten und dadurch den Versuch zu wagen, etwas zu leben, das noch nicht ist, das aber durch unsere normative Stellungnahme gegen das Bestehende per konkreter Negation positiv werden könnte. Kritik ist ziviler Ungehorsam, ein gewollter, selbstherrscher Regelbruch, unter Inkaufnahme der Konsequenzen dieses Regelbruchs, um eine andere Regel einzuführen.

### *Kritik als Philosophie der Zukunft*

Nietzsches Kritikverständnis ist nun allerdings nicht zu trennen von dem »Bilde der Philosophen der Zukunft«, wie er es in »Jenseits von Gut und Böse« zeichnet. Diese Philosophen der Zukunft sind Skeptiker, aber in einem anderen, stärkeren, gefährlicheren und härteren Sinne, als uns bisher Skeptiker bekannt sind. Es sind Skeptiker eines sich vollendenden Skeptizismus. »Diese Skepsis verachtet und reisst trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng; es ist die deutsche Form der Skepsis, welche, als ein fortgesetzter und ins Geistige gesteigerter Fridericianismus, Europa eine gute Zeit unter

35 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Frühling-Sommer 1875.* In: *KGW IV,1*, S. 124.

36 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft.* In: *KGW V,2*, S. 225.

die Botmässigkeit des deutschen Geistes und seines kritischen und historischen Misstrauens gebracht hat. Dank dem unbezwinglich starken und zähen Mannes-Charakter der großen deutschen Philologen und Geschichtskritiker (welche, richtig angesehen, allesamt auch Artisten der Zerstörung und Zersetzung waren) stellte sich allmählich und trotz aller Romantik in Musik und Philosophie eine neuer Begriff vom deutschen Geiste fest, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortrat: sei es zum Beispiel als Unerschrockenheit des Blickes, als Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, als zäher Wille zu gefährlichen Entdeckungsreisen, zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln.<sup>37</sup> Diese Skeptiker sind als Kritiker zu betrachten. Aber Skeptiker bzw. Kritiker zu sein, ist nur ein Grundzug der Philosophen der Zukunft, die »Menschen der Experimente« sein werden, die als »Kritiker an Leib und Seele, sich des Experimentes in einem neuen, vielleicht gefährlicheren Sinne zu bedienen lieben?«<sup>38</sup> Diese »Kommenden werden am wenigsten jener ernsten und nicht unbedenklichen Eigenschaften entralhen dürfen, welche den Kritiker vom Skeptiker (in der gewöhnlichen Überlieferung - V.C.) abheben, ich meine die Sicherheit der Werthmaasse, die bewusste Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten können; ja, sie gestehen sich eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet. [...] Kritische Zucht und jede Gewöhnung, welche zur Reinlichkeit und Strenge in Dingen des Geistes führt, werden diese Philosophen der Zukunft nicht nur von sich verlangen: sie dürfen sie wie ihre Art Schmuck selbst zur Schau tragen, - trotzdem wollen sie deshalb noch nicht Kritiker heissen. Es geschieht ihnen keine kleine Schmach, die der Philosophie angethan wird, wenn man dekretiert, wie es heute so gern geschieht: »Philosophie selbst ist Kritik und kritische Wissenschaft - und gar nichts ausserdem!« Mag diese Werthschätzung der Philosophie sich des Beifalls aller Positivisten Frankreichs und Deutschlands erfreuen (- und es wäre möglich, dass sie sogar dem Herzen und Geschmacke Kant's geschmeichelt hätte: man erinnere sich der Titel seiner Haupt-

37 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *KGW VI*, 2. S. 145.

38 Vgl. *Ebenda*. S. 146.

werke -) unsere neuen Philosophen werden trotzdem sagen: Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen und eben darum, als Werkzeuge, noch lange nicht selbst Philosophen! Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein Kritiker. - <sup>39</sup>

Nietzsche besteht im weiteren darauf, »dass man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter und überhaupt die philosophischen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln, - dass man gerade hier mit Strenge ›Jedem das Seine‹ und Jenen nicht zu Viel, Diesen nicht viel zu Wenig gebe. Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nöthig sein, dass er selbst auch auf allen diesen Stufen einmal gestanden hat, auf welchen seine Diener, die wissenschaftliche Arbeiter der Philosophie, stehen bleiben, - stehen bleiben müssen; er muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Seher und ›freier Geist‹ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. Aber dies Alles sind nur die Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, - sie verlangt, dass er Werthe schaffe.«<sup>40</sup>

Die kritische Philosophie der Zukunft kritisiert nicht nur historisch und wissenschaftlich, sie schafft etwas Neues, sie gebiert einen neuen Wert, der alle anderen Wertschätzungen, die bisher als Wahrheiten galten, umwertet. Kritisches Philosophieren nach Nietzsche ist Erschaffen durch den Willen zur Verneinung, ist die Geburt einer anderen Lebensform in der willentlichen Entgegensetzung zu den bestehenden Lebensformen. Die Frage, die sich bisherige kritische Wissenschaft gefallen lassen muß, ist die, ob sie »imstande sei, Ziele des Handelns zu geben, nachdem sie bewiesen hat, dass sie solche nehmen und vernichten kann.«<sup>41</sup> Philosophie kann sich daher nicht in abstrakter, bloß skeptischer Kritik erschöpfen, sondern der Skeptizismus muß vollendet, die Kritik muß konkret werden, und das heißt, die Kritik muß selbst wieder Philosophie werden. Demzufolge muß man nicht nur mit Nietzsches kritischem Denken dekonstruieren, sondern philo-

39 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *KGW VI,2*, S. 146-148.

40 *Ebenda*, S. 148.

41 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *KGW VI,2*, S. 53.

sophieren. Ein Text ist per Kritik nicht nur zu destruieren, sondern auch zu rekonstruieren. Es gilt nicht nur, seine Schwächen zu entdecken, sondern ihn da noch stärker zu machen, wo er schon stark ist.

### *Kritik als Lebensführung*

Kritisches Philosophieren nach Nietzsche muß das Experiment wagen, über die bisherige Moral- und Vernunftkritik hinaus in ihrer Negativität anders positiv zu werden, als wir es in den Kritiken Kants finden. Wie aber ist das möglich? Nietzsche schreibt in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung: »Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. Dass er durch das Beispiel ganze Völker nach sich ziehen kann, ist kein Zweifel; die indische Geschichte, die beinahe Geschichte der indischen Philosophie ist, beweist es. Aber das Beispiel muss durch das sichtbare Leben und nicht bloss durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben. Was fehlt uns noch alles zu dieser muthigen Sichtbarmachung eines philosophischen Lebens in Deutschland; ganz allmählich befreien sich hier die Leiber, wenn die Geister längst befreit scheinen; und doch ist es nur ein Wahn, dass ein Geist frei und selbständig sei, wenn diese errungene Unumschränktheit – die im Grunde schöpferische Selbstumschränkung ist – nicht durch jeden Blick und Schritt von früh bis Abend neu bewiesen wird. Kant hielt an der Universität fest, unterwarf sich den Regierungen, blieb in dem Scheine eines religiösen Glaubens, ertrug es unter Collegen und Studenten: so ist es denn natürlich, dass sein Beispiel vor allem Universitätsprofessoren und Professorenphilosophie erzeugte. Schopenhauer macht mit den gelehrten Kasten wenig Umstände, separirt sich, erstrebt Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft – dies sein Beispiel, sein Vorbild – um hier vom Äusserlichsten auszugehen. Aber viele Grade in der Befreiung des philosophischen Lebens sind unter den Deutschen noch unbekannt und werden es nicht immer bleiben können. Unsre Künstler leben kühner und ehrlicher; und das mächtigste Beispiel, welches wir vor uns sehen, das Richard Wagners, zeigt, wie der Genius sich nicht fürchten darf, in den feindseligen Widerspruch mit den

bestehenden Formen und Ordnungen zu treten, wenn er die höhere Ordnung und Wahrheit, die in ihm lebt, an's Licht herausheben will. Die ›Wahrheit‹ aber, von welcher unsere Professoren so viel reden, scheint freilich ein anspruchloseres Wesen zu sein, von dem keine Unordnung und Ausserordnung zu befürchten ist; ein bequemes und gemüthliches Geschöpf, welches allen bestehenden Gewalten wieder und wieder versichert, niemand solle ihrethalben irgend welche Umstände haben; man sei ja nur ›reine Wissenschaft‹.<sup>42</sup>

Kritisches Philosophieren in diesem Sinne wäre nach Nietzsche nicht nur das Exempel gelebten Denkens, sondern auch das einer selbstbewußt gestalteten Existenz, das es zu erlernen gilt durch regelmäßige Übung. Selbst wenn die Lehre eines Philosophen durch wissenschaftliche Kritik als widerlegt betrachtet werden muß, dann kann doch deren Kritikpotential gültig sein durch die exemplarische Existenz des Philosophen.

Nach der gängigen Vorstellung von Kritik ist Kritik etwas, das sich auf etwas anderes bezieht als sich selbst, z.B. ein Kunstwerk, dem wiederum Selbstzweckcharakter eingeräumt wird. Nietzsche radikalisiert nun die Kritik, indem er sie ästhetisch-reflexiv bestimmt. Demzufolge hat sich die Kritik nicht nur auf sich selbst zu beziehen, sondern sie ist selbst als Kunstwerk zu begreifen. Die Kritik wird so als ästhetisches Werk (und nicht bloß moralisches Geschäft) bestimmt, das eben nicht nur Werke beurteilt, sondern sich selbst als Werk schafft und sich in seiner destruktiven Negativität überwindet. Diese ästhetische Umwendung der Kritik auf sich selbst ist verbunden mit einer lebensphilosophischen Wende der Kritik. Kritik ist nun nicht mehr nur Sache der Erkenntnistheorie, sondern der selbstbewußten Lebensführung, der Lebensphilosophie. Die Kritik wird für Nietzsche erst dann radikal und positiv, wenn es gelingt, mit ihrer Hilfe und durch sie vermittelt sein Leben kunstvoll zu gestalten. Die Kritik ist daher nicht nur als Urteilvermögen, sondern als Lebenskunst aufzufassen, sie ist nicht nur Denken, sondern gelebtes Denken, das auf zu lebendes Leben, auf ein lebenswertes, ein bejahenswertes Leben zielt. Mit der Kritik ist daher nicht nur die Beurteilung einer Denkform, sondern auch die Wahl einer Lebensform verbunden, sofern die kritische Denkform selbst

zur Lebensform wird. Die theoretische Vernunft wird da nicht nur immer schon praktisch gedacht, sondern praktisch gemacht, indem sie als eine lebenskünstlerische Haltung vollzogen wird. Kritik ist daher nicht nur eine Frage des Geschmacks, eine Frage des (Noch-)Schöner-Leben-Wollens, sondern eine Frage der Art und Weise, *wie* und vor allem *warum* wir leben wollen und sollen. Mit der Kritik ermahnt der Kritiker nicht nur andere, sondern er ermahnt zu allererst sich selbst, sein Leben bejahenswert, d.h. einfach im Sinne der Armut im Geiste, zu führen. Kritik ist eine Ermahnung an uns selbst, bejahenswert zu leben. Eine Kritik niederzuschreiben, bedeutet daher, sich der Mahnung zu erinnern: »Lerne einfach zu leben!«. Bei der Kritik geht es folglich auch nicht allein darum, Einfluß auf andere auszuüben, sondern sich selbst zu beeinflussen, nicht nur bei anderen soll etwas bewirkt werden, sondern auf sich selbst durch sich selbst will man eine Wirkung ermöglichen. Ein Kritiker muß nicht nur über die Fähigkeit verfügen, gelehrt Fragen des Lebens abzuhandeln, sondern er muß selbst verstehen zu leben, was er kritisch denkt über das Leben. Die einzigen lesenswerten Kritiker sind demzufolge die, die die Kunst, über die sie schreiben, selbst »schön« auszuüben vermögen. Der echte Kritiker ist nicht nur ein Lesemeister, sondern ein Lebemeister. Es gibt folglich für Nietzsche auch keine philosophische Kritik, die es verdient, so genannt zu werden, wenn sie vom Leben eines Philosophen getrennt ist. Deshalb ist es nur konsequent, wenn Nietzsche am 16. September 1882 an Lou Andreas Salomé schreibt: »Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem »Geschwistergehirn«: ich selber habe in Basel in diesem Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: »dies System ist widerlegt und todt – aber die Person dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen« [...].«<sup>43</sup> Folglich bemerkte Nietzsche einleitend zu seiner unvollendeten Schrift »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« aus dem Jahre 1873: »Dieser Versuch, die Geschichte der älteren griechischen Philosophen zu erzählen, unterscheidet sich von ähnlichen Versuchen durch die Kürze. Diese ist dadurch erreicht worden, daß bei jedem Philosophen nur eine ganz geringe

43 Friedrich Nietzsche an Lou von Salomé. In: KGB III,1. S. 259.

Anzahl seiner Lehren erwähnt wurde, also durch Unvollständigkeit. Es sind aber die Lehren ausgewählt worden, in denen das Persönliche eines Philosophen am stärksten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls Eins zu Wege bringt, das völlige Verstummen des Persönlichen. Dadurch werden jene Berichte so langweilig: denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das Uebrige preis.<sup>44</sup>

Dies aber ist nicht so zu interpretieren, daß schon eine politisch inkorrekte Biographie ein Werk entwerten könnte oder ein politisch korrektes Leben ein »großes« Denken zur Folge haben muß. Wohl aber betrachtet Nietzsche eine philosophische Lehre unter dem Gesichtspunkt der existentiellen Verbindlichkeit: »Nur soweit einer der Philosophie nachleben kann, soll er Philosophie haben: damit nicht alles Worte werde (wie bei Plato, Brief 7)« - notiert Nietzsche schon zwischen Sommer 1872 und dem Ende des Jahres 1874.<sup>45</sup> Welches aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Exempels eines kritischen, philosophischen Lebens in der Existenz des Individuums? Es ist der Versuch (und die Versuchung), sein Leben selbst zu gestalten, es kunstvoll zu gestalten, zu stilisieren, zu inszenieren. Für diesen Versuch steht Nietzsche immer wieder Goethe, der übrigens »kein deutsches Ereignis« zu sein scheint, »sondern ein europäisches: ein grossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein Hinaufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts. - Er trug dessen stärkste Instinkte in sich: die Gefühlsamkeit, die Natur-Idolatrie, das Antihistorische, das Idealistische, das Unreal und Revolutionäre (- und letzteres ist nur eine Form des Unrealen). Er nahm die Historie, die Naturwissenschaft, die Antike, insgleichen Spinoza zu Hilfe, vor Allem die praktische Thätigkeit; er umstellte sich mit lauter geschlossenen Horizonten; er löste sich nicht

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In: *KS.I. Bd. 1. S. 803*.

<sup>45</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1873-Winter 1873*. In: *KGIV III,4. S. 348*.

vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich. Was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (- in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethe's) er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich ... Goethe war, inmitten eines unreal gesinnten Zeitalters, ein überzeugter Realist; er sagte Ja zu allem, was ihm hierin verwandt war, - er hatte kein grösseres Erlebniss als jenes Ens realissimum, genannt Napoleon. Goethe concipirte eine starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke, weil er das, woran die durchschnittliche Natur zu Grunde gehen würde, noch zu seinem Vortheile zu brauchen weiss; den Menschen, für den es Nichts Verbotenes mehr giebt, es sei denn die Schwäche, heisse sie nun Laster oder Tugend ... Ein solcher freigewordner Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich alles erlöst und bejaht - er verneint nicht mehr ... Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen Dionysos getauft.<sup>46</sup>

Goethe ist einer von jenen maßgebenden Menschen, die neue Möglichkeiten des Lebens entdecken, erfinden, indem sie die Möglichkeiten des Lebens in ihrem Jahrhundert voll ausnutzen. Goethe ist Nietzsches Übermensch. Sein Leben selbst ist ein »Schauspiel jener Kraft, welche ein Genie nicht auf Werke, sondern auf sich selbst als Werk, verwendet, das heisst auf seine eigene Bändigung, auf Reinigung seiner Phantasie, auf Ordnung und Auswahl im Zuströmen von Aufgaben und Einfällen.«<sup>47</sup> Dies Schauspiel ist Nietzsche übrigens »das Schönste«, das »immer noch im Dunkel vor sich« geht und »kaum geboren, in ewige Nacht« zu versinken scheint.<sup>48</sup> Dieses

46 Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*. In: *KGW VI,3*. S. 145-146. Wobei der »Bruderbund« des Dionysischen und Apollinischen für die Kritik bedeutet, daß diese nur durch den ständigen Streit zwischen Hemmung und Entthemmung, Begrenzung und Entgrenzung konkret wird.

47 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*. In: *KGW VI,1*. S. 323.

48 Vgl. ebenda.

Schauspiel basiert aber auf einer Inszenierung. Die Spieler, die in dieser Inszenierung agieren, sind nun aber nicht mehr einfach solche, die spielen, was man ihnen sagt, sondern solche, die ihre Rolle selbst gestalten, ja selbst schreiben, und sich in diesem leidenschaftlichen Tun distanzieren und beobachten.

### *Kritik ist Revolutionierung der Lebensformen*

Kritik nach Nietzsche ist nicht mehr eine Moral, sondern ein Ethos, das trainiert werden muß, soll es existenzielle Relevanz erlangen und an die Stelle existenziell unverbindlich gewordener Gattungsmoral treten. Das Kunstwerk eines philosophischen Lebens ist das Resultat einer Haltung, die sich in der Entschiedenheit der Selbstgestaltung gründet und in der sich ein neuer »Stand« der Kritiker gründen könnte. Der Stil dieser Kritik besteht darin, daß man sein Leben selbst ästhetisch gestalten will, daß man sich selbst zu beherrschen versucht. Und dieses Experiment der philosophischen Herrschaft durch Kritik sollte sehr wohl unternommen werden – gerade weil es die Gefährdung ist, mit der wir unsere gefährdete Existenz retten könnten. Wenn wir unser Leben selbst gestalten, wenn wir zu Künstlern, die sich selbst schaffen, zu Künstler-Philosophen, zu Lebenskünstlern als »Sich-selbst-Gestaltende«<sup>49</sup> werden, wenn wir aus unserem Leben ein Kunstwerk machen, dann ist in der ästhetischen Lebensform zugleich die maßgebliche kritische Lebensform zu sehen. Der Kritiker ist dann als Künstler zu bestimmen, als ein Schaffender, nämlich ein sich selbst Schaffender. Die Kritik besteht dann, analog zum autonomen Künstler, darin, aus eigener Kraft, mit eigenem Willen gekonnt sich selbst zu transformieren, sich selbst stillvoll zu re-produzieren. Das Resultat der Kritik ist nicht einfach ein dingliches Werk, sondern eine Lebensform, eine Lebensweise, ein Lebensstil. Unter Kritik ist dann das Kunststück der Selbstwerdung zu verstehen, das Kunststück, seinem Leben selbst eine Form zu geben, das ein selbsterworbenes Können erfordert. Die Art und Weise unserer Existenz, wir selbst und unser Gestaltungsvermögen (und nicht nur unser Erkenntnisvermögen) sind Gegenstand der Kritik, der ein-

49 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. In: *KSÄ*. Bd.12. S. 89

schließt, daß diejenigen, die sich nicht selbst gestalten, die sich durch einen äußerlichen Zweck formen lassen, kritisiert werden. Kritisch ist, wer sich selbst eine Richtung zu geben vermag, und wer dies nicht vermag, der muß nicht nur kritisiert, sondern der muß durch positive Kritik dazu befähigt werden. Das aber wird nur möglich sein durch die exemplarische Sorge um sich, in deren Zentrum die Fähigkeit und die Fertigkeit an sich selbst zu arbeiten steht, die wiederum nur in der Sorge um die und in der Arbeit mit den Anderen entfaltet werden können. Zu werden, der man ist, das schließt immer auch ein, zu lernen, wie man wird, was man werden will. Wenn also kritisch sein wesentlich heißt, sein Leben selbst zu gestalten, dann bedeutet dies auch, unsere Kritik am eigenen versäumten oder verfehlten Leben nicht irgendwelchen Instanzen der Kritik, die abstrakte Gattungsnormen verwalten, zu überlassen, sondern zu allererst auf uns selbst zu schauen und zu beginnen, an uns selbst zu arbeiten, uns um uns selbst zu sorgen und die Maßstäbe der Kritik durch uns selbst zu setzen. Eine solche Kritik ist geprägt durch eine konkrete Sorge, ein konkretes Werken, durch konkrete Arbeit, und daraus folgt, daß der in diesem Prozeß erzeugte Kritikertyp nicht ein solcher ist, der alles und nichts weiß, der auf konkrete Problemstellungen mit abstrakt-allgemeinen Gattungsnormen antwortet, sondern dieser Kritikertyp hat ein spezifisches Wissen von dem besonderen Gegenstand, der gerade Gegenstand der Kritik ist.

Kritisch sein bedeutet, all das zu benennen und aufzuklären, was uns von einer selbstbestimmten Existenz trennt, alle die »Werte« zu benennen, die gegen eine selbstgestaltete Existenz wirken. Es gilt alle die »Werte« und Institutionen zu enttäuschen, durch die das Leben als Kunst-Werk entwertet wird. Kritik ist dann die Umwertung der herrschenden Werte durch die eigene Art und Weise der Existenz, indem man durch die eigene Lebensform den Menschen schafft, »der über sich selber den Menschen hinaus schafft.«<sup>50</sup> Diese Umwertung aller Werte auf dem Grund der Selbsttransformation bedeutet nach Nietzsche den Beginn der »große(n) Revolution [...] in allen Lebensformen«,<sup>51</sup> der »Umformung der Welt, um es in ihr aus-

50 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1883*. In: KGW VII,1. S. 529.

51 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die dionysische Weltanschauung*. In: KGW III,2. S. 55.

Schauspiel basiert aber auf einer Inszenierung. Die Spieler, die in dieser Inszenierung agieren, sind nun aber nicht mehr einfach solche, die spielen, was man ihnen sagt, sondern solche, die ihre Rolle selbst gestalten, ja selbst schreiben, und sich in diesem leidenschaftlichen Tun distanzieren und beobachten.

*Kritik ist Revolutionierung der Lebensformen*

Kritik nach Nietzsche ist nicht mehr eine Moral, sondern ein Ethos, das trainiert werden muß, soll es existentielle Relevanz erlangen und an die Stelle existentiell unverbindlich gewordener Gattungsmoral treten. Das Kunstwerk eines philosophischen Lebens ist das Resultat einer Haltung, die sich in der Entschiedenheit der Selbstgestaltung gründet und in der sich ein neuer »Stand« der Kritiker gründen könnte. Der Schlüssel dieser Kritik besteht darin, daß man sein Leben selbst ästhetisch gestalten will, daß man sich selbst zu beherrschen versucht. Und dieses Experiment der philosophischen Herrschaft durch Kritik sollte sehr wohl unternommen werden – gerade weil es die Gefährdung ist, mit der wir unsere gefährdete Existenz retten könnten. Wenn wir unser Leben selbst gestalten, wenn wir zu Künstlern, die sich selbst schaffen, zu Künstler-Philosophen, zu Lebenskünstlern als »Sich-selbst-Gestaltende«<sup>49</sup> werden, wenn wir aus unserem Leben ein Kunstwerk machen, dann ist in der ästhetischen Lebensform zugleich die maßgebliche kritische Lebensform zu sehen. Der Kritiker ist dann als Künstler zu bestimmen, als ein Schaffender, nämlich ein sich selbst Schaffender. Die Kritik besteht dann, analog zum autonomen Künstler, darin, aus eigener Kraft, mit eigenem Willen gekonnt sich selbst zu transformieren, sich selbst stillvoll zu re-produzieren. Das Resultat der Kritik ist nicht einfach ein dingliches Werk, sondern eine Lebensform, eine Lebensweise, ein Lebensstil. Unter Kritik ist dann das Kunststück der Selbstwerdung zu verstehen, das Kunststück, seinem Leben selbst eine Form zu geben, das ein selbsterworbenes Können erfordert. Die Art und Weise unserer Existenz, wir selbst und unser Gestaltungsvermögen (und nicht nur unser Erkenntnisvermögen) sind Gegenstand der Kritik, der ein-

49 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. In: KSA. Bd.12. S. 89

halten zu können.«<sup>52</sup> Kritik in diesem Sinne hat sich nach Nietzsche der Aufgabe zu stellen, ein Schauspiel zu inszenieren, durch das wir alle verführt werden und nicht nur die besten Köpfe; es geht um die Inszenierung eines Schauspiels in der Existenz der Individuen, das eine Umkehr in die Zukunft ist. Gelingene Revolutionen sind solche gelungenen Inszenierungen.

*Kritik ist Wille zur (Selbst-)Macht*

In welchem Sinne könnte nun dem Willen zur Kritik der Wille zur Macht eigen sein? In dem Sinne, daß der Wille zur Kritik hier wesentlich als Wille zur Selbstmächtigkeit, zur Selbstbeherrschung gedeutet werden muß. In diesem Sinne ist der Wille zur Macht als Übergang von einem Zustand in einen anderen zu bestimmen. Grundlegend für den Willen zur Macht ist der Übergang zur Selbstmächtigkeit. Im Mittelpunkt der Kritik steht nicht, Andere zu beherrschen in dem Sinne, staatlich institutionalisierte Macht über Andere und gegen Andere auszuüben, sondern seiner selbst mächtig zu werden, sich selbst zu beherrschen, was oftmals für die Existenz des einzelnen gerade ausschließt, im politisch-technizistischen Sinne herrschen zu wollen. Kritisch ist also nicht nur der, der sich nicht abfindet mit dem, was er vorfindet, der, der sich erfindet, der sich formt, der sich transformiert, sondern nun auch der, der sich selbst zu beherrschen vermag, der sich selbst regiert und sich nicht willkürlich und wenn, dann möglichst nach eigenen Maßen von anderen regieren läßt. Kritik ist »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.«<sup>53</sup> Der »Wille, nicht regiert zu werden«, ist »der »Wille nicht dermaßen, nicht von denen da, nicht um diesen Preis regiert zu werden.«<sup>54</sup>

Kritik ist derart gedacht natürlich Kritik der Macht, die herrscht, durch Selbstbeherrschung und deshalb Grund der Selbstachtung und Wahrung der Würde der einzelnen wie auch ganzer Kulturen. Das schließt ein, zu analysieren, warum wir selbst nicht mündig sind, warum wir uns dermaßen von anderen regieren lassen, welches Beziehungsgeflecht uns

<sup>52</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1884.* In: *KGW VII,2.* S. 29.

<sup>53</sup> Vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992. S. 12.

<sup>54</sup> Vgl. ebenda. S. 52.

zwingt, uns regieren zu lassen, warum wir nicht das Können haben, uns selbst zu regieren, es schließt ein, die herrschende Sprache und Moral (und die mit ihr verbundene Gewalt) genealogisch zu kritisieren. Wer eine neue Sprache schafft, der schafft die Geschichte neu. Wer sich selbst regieren will und sich nicht durch die Sprache der staatlichen Macht beherrschen lassen will, muß sich selbst eine Sprache für seine Lebensform schaffen.

Kritik in diesem Sinne ist die Bewegung, in welcher sich das Subjekt nicht nur das »Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte« und »die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse« hin zu befragen, sondern auch die Bewegung, in der es die Fähigkeit erlangt, selbst Herrschaft auszuüben, die zunächst damit beginnt, sich selbst zu beherrschen. Kritik ist dann »die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügigkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung<sup>55</sup> und der Konstituierung von Autonomie.

Kritik als Selbstbeherrschung scheint den Freiraum des Andersseinkönnens diesseitig zu ermöglichen. Wenn es diesen Freiraum, wenn es die Möglichkeit des Unterschlupfes, des Asyls, einer anderen Existenzweise nicht mehr gibt, wenn andere Lebensformen nach einem Lebensmodell gleichgeschaltet werden, dann beginnt eine Welt totalitär zu werden und sich durch absolute Selbstreflexivität, durch »Inzucht« selbst zugrunde zu richten. Dies nicht nur moralisch zu kritisieren, sondern durch die eigene Existenzweise zu verhindern, ist das Ethos der Kritik. Eine solche Kritik scheint stark genug zur »großen Politik«, weil sie selbst im kleinen schon »große« Politik macht. Die Gefahr dieser Politik ist, daß sie das Privateste politisiert. Aber indem diese Politisierung eine Ästhetisierung meint, die auf ein schönes, bejahenswertes und einfaches Leben zielt, ist gerade eine Moralisation des Privaten ausgeschlossen. Daher ist die ästhetisierte Kritik das Ende der Moral, wie es das Ende der Wahrheit ist. Denn die »Wahrheit« und »Moral« dieses Kritiktypes werden durch die Art und Weise der selbstgestalteten Existenz bezeugt, nach diesem Maß hat sich Kritik in ihrer Positivität und Negativität zu richten. Eine solche Kritik braucht nicht mehr Begriffe wie »Wahrheit«, »Gut« und »Böse«, weil sie existentiell glaubwürdig ist,

<sup>55</sup> Vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?* Berlin 1992. S. 15.

weil sie sich existentiell selbstbezüglich verhält, weil sie in ihrem Antimoralismus wahrhaftig ist.

Daß Kritik nur glaubwürdig ist, wenn sie selbstbezüglich angewandt wird, ist trivial, muß aber erinnert werden in einer Zeit, in der das Auseinanderfallen von Denken und Existenz, von Moral und Ethos, Wahrheit und Ethik per wissenschaftlicher Kritik legitimiert werden. Der Künstler-Philosoph vermag diesen wissenschaftlichen Normalfall positiv zu kritisieren, nicht aber der rationalistische Philosoph. Das bedeutet aber, das nach Nietzsche das Problem der Wahrheit und der Moral, von theoretischer und praktischer Vernunft durch die eigene, künstlerische Existenz gelöst wird bzw. uns ganz anders, als wir es bisher kannten, aufgegeben wird. An die Stelle einer sich selbst betrügenden kritischen Moralität und Wahrheit muß ein Ethos der Kritik treten, damit Kritik nicht mehr in der alten Manier den Ankläger anklagt, sondern damit der Neinsagende auch ein Ja-sagender werden kann, damit jeder das Seinige nicht nur tun kann, sondern auch hat. Diese Kritik wäre »gut« und »wahr«, weil sie »schön« ist.

### *Die Verleiblichung der Kritik*

Kritik ist bei Kant an die Verknüpfung von theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft gebunden. Hierin folgt Nietzsche Kant durchaus. Allerdings dominiert in seinem Kritikverständnis nicht mehr das »Ich denke« der theoretischen Vernunft, sondern die künstlerische Wahrnehmung der leiblichen Vernunft, das »Ich leibe, also bin ich Selbst«, das für Nietzsches Philosophie grundlegend ist.

Kants Kritik- und Aufklärungsverständnis kritisiert Nietzsche nicht nur durch Genealogisierung, sondern er geht zu einem neuen Verständnis von Kritik und Aufklärung über, indem er beide ästhetisiert und verleiblicht, wodurch sie entgrenzt werden und neue Möglichkeiten für deren Praktizierung hervortreten, was bei Nietzsche einschließt, das Künstlertum selbst anders als bisher, in existentieller, lebensphilosophischer Dimension wahrzunehmen. Das klassisch moderne Kritikverständnis, wie es in der Philosophie Kants zu finden ist, wird derartig ästhetisch-leiblich revolutioniert. Kennzeichnet Kants Philosophieren die Kopernikanische Wende, so vollzieht Nietzsche eine leiblich-ästhetische Wende in der Philosophie. Im Mittelpunkt des Kantschen Aufklärungs-

konzeptes steht das Selbstdenken des Menschen. Der Aufklärer Nietzsche dagegen setzt auf die künstlerisch-leibliche Selbstwahrnehmung des Menschen. Kant fragt: »Was ist der Mensch?«; Nietzsche fragt nach dem Übermenschlichen. Kants Philosophie will die Lebenswelt verändern durch Rationalisierung; Nietzsche durch Ästhetisierung und Verleiblichung. Kants Philosophie begreift Lebensformen (und auch Kritik) modern rationalistisch und leibvergessen; Nietzsches Philosophie thematisiert Lebensformen ästhetisch und leibbesessen – so auch die Lebensform der Kritik. Das bedeutet nun nicht, daß Nietzsches Kritikverständnis irrational, sondern daß es ganz einfach anders rational ist, weil es anders begründet wird. Nietzsches Kritikverständnis schließt Rationalität, auch wissenschaftliche, nicht aus. Kritik ist aber nicht nur an eine bestimmte Art von Aufklärung und Rationalität gebunden. Die Leidenschaft der Kritik rast nicht einfach in Nietzsches Philosophieren, sondern sie wird selbst kunstvoll gestaltet und sie gibt sich dadurch selbst ein neues Ideal vor. Dieses ästhetische Ethos der Kritik eröffnet uns nicht nur das Recht der Selbsttätigkeit nach selbst gesetzten Regeln, sondern auch neue Pflichten, die es durch regelmäßige Selbsttätigkeit zu erfüllen gilt.<sup>56</sup> Diese Art der Kritik gibt der Existenz einen neuen Sinn durch Stillebung: »Eins ist Noth. – Seinem Charakter »Stil geben« – eine grosse und seltene Kunst!«<sup>57</sup>

### *Kritik als Identität von Denken und Existenz*

Grundlegend für diesen neuen Existenzstil und Stil der Kritik ist die konkrete Identität von Denken und Existenz. Das aber bedeutet nicht, daß Kritik bei Nietzsche so aufgefaßt werden dürfe, daß das Denken eines Philosophen widerlegt ist, wenn sein Leben und die mit ihm verbundenen politischen Anschauungen gescheitert sind. Allein durch die Kenntnis biographischer Fakten verstehen wir den philosophischen Gehalt eines Werkes noch nicht. Eine Biographie kann folglich ein Werk nicht in seinen Inhalt entwerfen, aber sie kann uns helfen, ein Werk in seiner Entstehung zu erklären. Wenn Erkenntnis Wiedererinnerung des schon einmal empraktisch

<sup>56</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*. In: *KGW III,1*, S. 377-378.

<sup>57</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *KGW V,2*, S. 210.

Geschauten ist, dann muß auch die Lebenssituation erinnert werden, aus der heraus etwas geschaut wurde. Alles, was in unserer Lebenssituation Gewicht hat, hat auch in unserem Denken Gewicht. Dem muß eine pragmatische Existenzphilosophie Rechnung tragen: Was für unser Existieren fundamental ist, ist grundlegend für unser Philosophieren. Kritische Erkenntnis ist daher immer auch Wiedererinnerung der Existenz, in der etwas geschaut wurde – aber sie nicht identitätslogisch darauf zu reduzieren. Denn das Reich der »großen Philosophie« ist eine Ansammlung gescheiterter Existenzen, bei denen allzuoft Denken und Existenz auseinanderfallen. Ein gelungenes, gutes Leben verweist nicht schon auf ein »großes Denken«. Aber die Kenntnis dieses Lebens könnte uns helfen, die tiefere Bedeutung auch einer oberflächlichen, essayistischen Denkform zu erschließen. Ein bedeutender Denker mag einen schlechten Charakter haben, den man ablehnt, deshalb ist aber sein Denken noch nicht zu verdamnen.

Nietzsche selbst neigt aber dazu, das Verhältnis von Denken und Existenz, und davon abgeleitet das Verhältnis von Philosophie und Politik, Kultur und Politik aufgrund seines fundamentalen Ästhetizismus im Sinne einer abstrakten Identität von Denken und Existenz, von Kultur und Politik, von Philosophie und Politik auszulegen. Dadurch wird aus der konkreten, immer in sich gebrochenen und widersprüchlichen Einheit von Denken und Existenz, aus dem Anspruch auf existenzielle Verbindlichkeit des Gedachten, ein Verbindlichkeitsdogmatismus, der den Denker, dessen Existenz wie auch das Gedachte überfordert und allzuoft verfehlt. Ein solcher Verbindlichkeitsdogmatismus neigt zu einem biographischen Herkunftsreduktionismus und Erinnerungsterrorismus, den Nietzsche gerade ablehnte. Die existenzielle Verwurzelung eines Denkens darf aber nicht mit dessen argumentativem Gehalt verwechselt werden, die Hermeneutik einer Existenz ist nicht auf Biographicausschnitte zu reduzieren, aus denen heraus sich alles erklären läßt. Philosophische Erkenntnis entspringt sicher dem Einssein des Denkens mit dem Leben, aber sie ist in ihrem Gehalt nicht auf die biographische Herkunft zu reduzieren. Die Zukunft eines Denkens ist nicht die Herkunft, sondern sein Wirkungspotential, das die Herkunft übersteigt.

Wider eine Hermeneutik des Kleinmachens und der Verzweigung der Helden durch ihre Kammerdiener war es

schon für Hegel Ausdruck der »schlechtesten Manier des pragmatischen Geschichtsschreibers« und seines kleinen, psychologisierenden Geistes den besonderen Neigungen und Leidenschaften eines Denkers nachzujagen, die Sache und den Gegenstand des Denkens »aber selbst nicht für treibend« anzusehen.<sup>58</sup> Würde man aber dieser »dröselnden Erzählerei« folgen, deren theoretisches Konzept wesentlich in der moralischen Empörung darüber besteht, was für ein unmöglicher Mensch dieser oder jener gewesen sei, und daß das doch wohl empörend sei, was folglich da geschrieben steht, so müßte ein Großteil der Philosophiegeschichte unter dem Banner moralisch-politischer Unkorrektheit verbrannt werden.

Kurzum: Was für besondere politische und moralische Ansichten ein Philosoph auch haben mag, sie fallen nicht mit dem allgemeinen Gehalt seines Denken zusammen und sind auch nicht daraus vollständig zu erklären. Die konkrete Identität von Denken und Existenz ist durch eine reale, existentielle Dialektik gekennzeichnet, die darin besteht, daß im Experiment des Lebens, in der experimentellen Existenz die Widersprüchlichkeiten des Gedachten erlebt, durchlebt, reflektiert und negiert werden. Daseinserfahrung im Leben und Denken ist daher durch permanente Selbstnegation, durch Selbstüberwindung der Gegensätze und Setzung neuer Widersprüche gekennzeichnet.

Es kann uns also in unserer kritischen Hermeneutik im Anschluß an Nietzsche nicht um die abstrakte Identität von Politik und Philosophie in einer Hermeneutik der Verdächtigung gehen, die den Inhalt einer Philosophie konkretistisch nach dem politischen Standpunkt des Denkers beurteilt und gegebenenfalls verurteilt. Auch geht es nicht um die Begründung einer sich oftmals psychoanalytisch legitimierenden Klatsch- und-Tratsch-Hermeneutik, in der ein Denken danach beurteilt wird, ob Fritz mit Lou ein Verhältnis gehabt oder nicht, sondern es geht darum, eine abstrakte Entgegensetzung von Denken und Existenz, von Sache des Denkens und gelebtem Leben aufzuheben, wie sie paradigmatisch in der Nietzsche-Interpretation Heideggers vertreten wird. Heidegger ist zwar in dem Punkt im Recht, insofern ein biographisches Psychologisieren uns vom An-Denken des Gedachten abhalten kann

<sup>58</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Berlin 1966. S. 17.

und deshalb zu kritisieren ist. Aber er irrt, wenn er de facto meint, daß das Leben eines Philosophen überhaupt nichts über den Inhalt seines Denkens aussagt. Sicher muß man hermeneutisch klar zwischen der lebensweltlichen Genese eines Denkens und seinem wirkenden Inhalt unterscheiden. Aber gerade die ästhetisierende Leibhermeneutik Nietzsches zeigt, daß es zwar keine absolute, aber eine konkrete, in sich widersprüchliche und gebrochene Identität von Denken und Existenz z.B. in der Vermittlung von Krankheit und Denken, von Leiberfahrung und Denkererfahrung gibt. Sicher, Nietzsche gehört zu den problematischen Existenzen, bei denen sich der Unterschied zwischen ihrer Existenz und ihrem Denken einzubauen scheint. Was Nietzsche im Denken begegnet, verwandelt sich nicht nur in Philosophie, sondern oft in bestürzender Unmittelbarkeit wird es gelebtes Leben. Aber selbst diese Identität von Denken und Existenz ist in sich widersprüchlich vermittelt. Nietzsches Denkwege sind nicht von seinen Wanderwegen zu trennen, seine Gedanken sind nicht ohne sein Leiden zu verstehen, seine Ideen der »großen Gesundheit« sind nicht ohne seine Krankheitsgeschichte, seine Großmachtphantasien sind nicht ohne seine Ohnmacht begreifbar. Da phantasiert einer von Kraft, der allzuoft keine mehr hat. Natürlich ist damit nicht gemeint, daß, wenn man die Biographie Nietzsche kennt, daß man damit schon seine Denkweise verstanden hat, sondern daß die Erforschung der Lebensgeschichte eines Denkers es ermöglicht, das zur Sprache zu bringen, was in der Selbstdarstellung eines Denkers in seinen Werken vergessen wurde bzw. sogar vergessen gemacht wurde, das aber wichtig wäre, um den Denker besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Es geht nicht darum, das Werk in die Biographie aufzulösen, und es eventuell dadurch zu entwerten, sondern das Werk noch einmal zu denken und ihm dadurch in seiner überindividuellen Bedeutung gerecht zu werden. Das aber dürfte nur gelingen, wenn man auch tatsächlich erklären kann, inwiefern ein Denken im wahrsten Sinne des Wortes in seiner Existenz und seiner Zeit verhaftet ist und welche die die konkrete Existenz transzendierende Einsicht ist, welches *der eine Gedanke* ist, der einen Philologen erst zum Philosophen macht. Bei Nietzsche ist es die Idee des Übermenschen, die Idee der ästhetischen Selbstregierung, die Idee des Willens zu Selbstmacht, die Idee, seiner selbst mächtig zu sein, um anderen helfen zu können, zu

lernen, sich selbst führen zu können, so daß *wir* keinen Führer mehr nötig haben. Denn wer sich selbst führen kann, der braucht keinen Führer. Und nur eine Führerschaft, die die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Aufhebung schafft, ist zu akzeptieren.

### *Kritik als Selbstregierung*

Diese existentialistische Deutung des Willens zur Macht (in Einheit mit der Wiederkunftslehre und der Lehre vom Übermenschen) zeigt, daß selbst die Zentralidee der Philosophie Nietzsches, die Lehre vom Willen zur Macht, die immer als wesentlicher Ausdruck der imperial-faschistoiden Tendenz in Nietzsches Denken bewertet wurde, de facto zutiefst antifaschistisch zu deuten ist, da sie den gelebten Anti-Nationalsozialismus in der Lebensführung des einzelnen verankert. Eine grundsätzlichere antifaschistische Aufklärungsbewegung als die, die in der Lebensführung des einzelnen sich gründet und die Individuen nicht über ihr geführtes Leben hinweg bevormundet und belehrt und insofern den Antifaschismus nicht von außen verordnet, ist nicht denkbar, weil sie nämlich dann in der Lebensform der einzelnen tatsächlich praktiziert wird – was Lukács, Bloch, Marcuse, Horkheimer, Adorno doch immer wollten und auch Habermas immer noch will.

Wille zur Macht, das bedeutet: Sich selbst zu führen und sich nicht von anderen führen zu lassen. Nur wenn man in diesem Sinne frei ist, ist man auch seiner selbst mächtig und keiner fremden Macht unterworfen. Insofern ist aber Nietzsches Philosophie der Kritik nicht nur eine Philosophie der Autonomie, der Selbstregierung und der Selbstgesetzgebung, sondern eine Philosophie der Selbstbefreiung. Im Willen zur Macht erhält folglich das Aufklärungsideal der Kantschen Philosophie eine individuell existentielle Fundierung. Kritik ist nun aber nicht mehr nur eine rein intellektuelle Basisoperation, auf die der Intellektuelle allein spezialisiert ist, weshalb er in modernen Gesellschaften als Kritiker an sich wahrgenommen und ihm die Funktion des Kulturkritikers zugewiesen wird, was natürlich die Ghettoisierung der Kritik als Lebensform zur Folge hat, sondern Kritik als Selbstmächtigkeit, als Selbstregierungsfähigkeit ist ein Habitus, ein Ethos, das in der Lebensführung eines jeden sich gründen kann. Kritik ist ein Existential, dem zugleich ein utopisches Potential eigen ist, in-

sofern das Autonomie- und Kritikideal Nietzsches zwar jetzt schon durch den heroischen einzelnen verwirklicht werden kann, wohl aber keine gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit hat und folglich gesamtgesellschaftlich gesehen ein Novum, ein »Noch-nicht« darstellt. Autonomie aber als »auf freiem Grund, mit freiem Volke stehen«, das selbst wiederum aus selbstbestimmten, freien einzelnen besteht, wäre die Zurückgewinnung des utopischen Potentials mit Goethe und Nietzsche und auch im Sinne von Marx – freilich eine Zurückgewinnung auch gegen Nietzsche, insofern zur Verwirklichung dieses Autonomieideals er von seinem antidemokratischen und antisozialistischen Ressentiment befreit werden müßte. Was natürlich einschließt, daß die Demokraten und Sozialisten sich von ihrem antinietzscheanischen Ressentiment frei machen. Auf freiem Grund mit sich selbstbestimmenden und doch gemeinschaftlich handelnden Individuen zu stehen, das wäre nicht nur die Verwirklichung der konkreten Identität von Aufklärung und Kritik, Philosophie und Politik, von Denken und Leben, sondern auch von Traum und Existenz. Und was ist eigentlich gegen Träume zu sagen, wenn sie uns helfen, unsere Existenz zu humanisieren, sprich: freier und fairer zu gestalten?

Nur durch Nietzsche vermittelt werden wir den Geist der Utopie wiederbekommen, den wir durch Stalin verloren haben: das Freiheitspathos des ursprünglichen Marxismus. Das aber hat zur Voraussetzung, Nietzsche nicht nur von der »Freundschaft« der Faschisten zu befreien, sondern auch von der Feindschaft der Sozialisten.

Die Idee der Selbstregierung im Anschluß an Nietzsche meint einerseits Kritik an der Regierung, die uns regiert und die, obwohl wir sie gewählt haben, nicht das hält, was wir uns von ihr versprechen: nämlich daß wir mit ihr an der Macht sind. Andererseits ist die Idee der Selbstregierung auch als Selbstkritik zu verstehen in dem Sinn, daß wir uns von der Macht haben verführen lassen und uns von ihr fremdbestimmen ließen. Die Idee der Selbstregierung ist Kritik an uns selbst, insofern wir, wenn auch aus »guten« Gründen, uns haben regieren lassen.

Nietzsches Idee der Selbstregierung ist Kritik jeglichen Paternalismus – einschließlich dem, den wir verinnerlicht haben. Je mehr wir uns selbst zu regieren vermögen, je kritischer verhalten wir uns zu unserem eigenen, unbewußt

verinnerlichten Paternalismus. Selbstregierungsfähigkeit und Selbstkritik begründen sich daher wechselseitig.

Die Idee der Selbstregierung wendet sich nicht nur gegen den Faschismus als politisches System, sondern gegen den Faschismus in uns, der uns die Unterwerfung unter eine Führerschaft, der uns die Beherrschung durch Andere, der uns die Ausbeutung anderer lieben läßt.

Ein autonomes Leben ist ein Leben, das sich selbst Normen setzt; Souverän ist, wer sich selbst ein Gesetz gibt. Das ist der »Adel des Geistes«, das ist die »Armut im Geiste« der »Vornehmen« und »Starken«. Ihr Leben ist ein Leben, das sich durch sich selbst rechtfertigt und keiner anderen Rechtfertigung bedarf. Legitimität und Legalität dieses Lebens ist durch es selbst in seiner existentiellen Haltung begründet. Kritik als Ethos besteht hier folglich darin, aus eigener Urteilskraft heraus sich zu entscheiden, sich selbst zu regieren. Der apollinische Kern dieser existentiellen Idee der Selbstregierung ist das Können, sein Leben selbst zu führen, es per Stil zu einem Kunstwerk zu gestalten. Der Wille, nicht fremdregiert zu werden, und eine Philosophie der Lebenskunst sind daher keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern sie bedingen sich wechselseitig. Ja man muß wohl sagen: Das politische Ideal einer kritischen Philosophie der Lebenskunst ist das der Selbstregierungsfähigkeit des einzelnen, die die Würde des Menschen, seinen »Adel«, seine Selbstachtung begründet. Im Mittelpunkt dieser politischen Philosophie der Autonomie steht, sich selbst eine Verfassung zu geben und sich keine von außen auferlegen zu lassen. Das aber hat zur Bedingung, in Freiheit sich selbst entwerfen zu können und sich keine Entwürfe für das eigene Selbst aufzwingen zu lassen.

Eine solche Lebenskunstphilosophie erweist sich nicht nur als Säkularisierung der Künstlerreligion des Gesamtkunstwerkes, sondern sie ist als kritische Philosophie zugleich eine neue, säkularisierte Existenzphilosophie, in der sich die Würde des Menschen radikal neu stiftet.

### *Kritische Philosophie, die Schule macht*

Im Widerspruch zu Elisabeth Förster-Nietzsche und denen, die ihren wirkungsgeschichtlichen Inszenierungen folgten, worunter die Mehrheit des Anti-Nietzscheanismus im 20. Jahrhundert fällt, muß man feststellen, daß Nietzsche nicht

durch Institutionalisierungen Schule gemacht hat, sondern durch das Ethos seines Philosophierens. Die Nietzsche-Schule, wie auch alle anderen echten philosophischen Schulen, darunter die Marxsche, ist keine Schule, sondern sie ist ein Wirkungszusammenhang, der per Interpretation ein Ethos transformiert. Schule macht hier die Treue zu einer Idee, die Interpretation, die eine Tradition stiftet, die Haltung des einzelnen, die eine philosophische Praxis fortsetzt. Schule braucht hier keine Institutionen. Schule machen hier die, die keine Schule bilden wollen. Eine philosophische Schule ist daher eine Bewegung, die sich in einem bestimmten Ethos gründet und die keine Institutionen braucht, um zu wirken. Je weniger Institutionen dieses Ethos hat, je tiefer und langwieriger wird es greifen. Die Macht einer Schule besteht nicht in ihren Institutionalisierungen, sondern in dem fortwirkenden Ethos jenseits der Institutionalisierungen. Eine philosophische Schule macht ein bestimmter Stil zu denken und freiwillig nach dem Gedachten zu handeln – nicht eine Institution, die uns dies nahelegt. Der »Geist« einer Schule ist folglich nicht seine Organisationsstruktur, sondern das Ethos, dem man freiwillig folgt und das so einen die je besonderen Organisationsstrukturen wie auch die Generationen übergreifenden und transzendierenden Stil begründet. Philosophische Schulen als Institute für Philosophie sind keine; man muß jemanden zitieren wollen, weil man selbst so denkt, nicht aber weil man ihm materiell verpflichtet ist.

Wer also ist ein Philosoph? Derjenige, der sich kritisch verhält, derjenige, der die Haltung der Kritik freiwillig annimmt und sie öffentlich lebt. Das Philosoph-Sein hat weder das Unterrichten von Philosophie noch das Schreiben über Philosophie zur Bedingung. Es kann ein freier Beruf sein, der aber eine freiwillige Berufung zur Voraussetzung hat. Wer Philosoph ist, braucht daher keine Institutionen, um seine Philosophie zu leben. Wenn das Dasein eines Philosophen vom staatlichen Mäzenatentum abhängt und sich daran hängt, dann ist es nicht mehr philosophisch und der Philosoph Denkbeamter geworden.

Beim wirklichen Meister finden sich die Schüler von selbst, indem sie ihm nachgehen, indem sie ihm nachdenken, nachleben wollen. Eine Philosophie macht Schule, wenn man ihr freiwillig nachlebt. Dadurch beweist sich, daß die Existenz eine Essenz hatte. Das existentielle Pathos einer neuen Philo-

sophie der Lebenskunst hat ein essentielles Ethos zur Voraussetzung. Nur so wird sie Schule machen: Wenn die Existenz selbst als Essenz nach-leben wird! Das Nachleben, vermittelt durch Nach-Denken, das ist die Essenz der Existenz.

Das essentielle Ethos der Kritik, das Schule macht, zielt darauf, das Nützliche (das dem Gut der Selbsterhaltung Dienende) zu tun, das Notwendige (die Wahrheit der Gefahr) zu sagen und mit Mut das Schöne (die Selbstüberwindung) zu gestalten. Gelingt dies, dann ist das Ethos der Kritik der Grund für die Möglichkeit gelingender Selbstpolitik.

### *Kritik als Existentialutopie*

Kritik als Selbstregierungsfähigkeit ist Bedingung der Möglichkeit nicht für die letzte Utopie, die uns noch geblieben ist, sondern für die, die endlich realisierbar ist: nämlich die der ökologisch-sozialen Selbstgestaltung. Kritik hat folglich nicht nur eine Experimentalpolitik zur Folge, sondern bedeutet auch ein Experiment mit sich selbst als machbare Utopie. So ermöglicht uns das Politikum der Kritik, der Gummizelle der Utopielosigkeit zu entkommen. Denn ist die Hoffnung der Selbstgestaltung gestorben, dann ist man wirklich tot, und damit wäre auch jede Kritik tatsächlich am Ende.

»Nietzsches Traum der Kritik« ist also nicht das Ende der Utopie, sondern der Anfang. 1989 hat nur die Verkehrung einer Utopie aufgehoben und damit die Möglichkeit geschaffen, Utopien neu zu stiften. Die aber gründen sich nicht im Jenseits oder in Parteien, die alle und immer Recht haben wollen, sondern zu allererst in der Existenz von Individuen und durch die Existenzformen der Individuen – und dies galt schon immer und zuzuförderst für alle Klassiker utopischen Denkens. Man hat daher als Kern der Utopien die Art und Weise, anders als bisher zu existieren, völlig zutreffend benannt. Alle Utopien stiften sich in der Vorstellung von einer grundlegend anderen Lebensführung und sind daher in ihrem Wesen »Existentialutopien«.<sup>59</sup> Existentialutopien sind experimentelle Lebensformen und als solche Experimentalutopien. In diesen Experimenten mit sich wird die Umwertung der Werte in der Lebensform der einzelnen vollzogen. Sie

*59 Vgl. Hans Saner: Gespräch über die Utopie. In: Kunstforum international. Band 143, Januar-Februar 1999. S. 75.*

sind daher nicht nur Werte negierend, sondern Werte schaffend.

*Geistig* sind Existentialutopien »überall dort beheimatet, wo auf Missionierung aller verzichtet wird, wo Zugehörigkeit also nicht mehr auf Zwang oder Propaganda beruht, sondern auf wirklicher Kommunikation und freier Zustimmung. *Historisch* war sie immer dort beheimatet, wo die Gemeinschaften noch klein waren aber wesentlich alternativ lebten, deshalb oft mit Verfolgungen zu rechnen hatten und in ihrer Schwäche sich in die Verborgenheit zurückzogen. *Situativ* sind sie heute in den demokratischen Ländern dort beheimatet, wo die Methoden der demokratischen Veränderung einfach zu langsam funktionieren. Dann sagt man sich: Wir können nicht darauf warten, bis die Mehrheit zustimmt, sondern wir ziehen es vor, heute schon anders zu leben, weil dies ja schließlich unseres einziges Leben ist.<sup>60</sup>

In den Existentialutopien macht man also mit sich selbst einen Anfang, man macht Selbstpolitik, indem man seine Kritikfähigkeit als Selbstbestimmungsfähigkeit verwirklicht. Die Weltveränderung fängt hier mit der Selbstveränderung an, und die große Politik stiftet sich folglich in der kleinen Politik, in der Existentialkritik als der Kritik, die Kritik als Existenzform grundlegend versteht. Dieses kritische Leben stiftet sich aber nach Nietzsche im Ethos existentieller Selbstregierung. Nietzsches Traum der Kritik gibt uns also den Traum von einem Leben, nach dem sich auch die Vielen, die Nietzsche verachtete, sehnen, von dem sie aber nicht wissen, wie sie es leben sollen, weil sie Nietzsche nicht zu lesen verstehen. Auch insofern bleibt die Lesekunst ein Vademecum für die Lebenskunst. Zur notwendigen Voraussetzung einer philosophischen Lebenskunst gehört aber, kritisch zu denken, um bejahenswert leben zu können und nicht bloß zu überleben, dahinzuleben. In Nietzsches Existentialkritik geht es darum, mit sich den Versuch der Selbstregierung zu wagen, und insofern kritisiert man sich nicht nur um sein Leben, sondern man kritisiert sich, um zu leben. Kritik ist in diesem Sinne Versuch und Versuchung, Gefahr und Rettung in der Gefahr; Kritik als Existential ist gelebter Essayismus. Das Leben ist eine Versuchsanordnung und muß auch folglich als solche selbstbewußt wahrgenommen werden, soll es von uns gelebt

60 Vgl. ebenda. S. 77-78.

werden und soll es uns nicht nur leben. Dazu braucht es aber das Ethos der Kritik.

Dieses aber bedeutet eine Wende im Kritikverständnis nach Kant, und zwar nicht nur im ästhetischen Sinne: Denn bei Nietzsche finden wir nicht nur die Geburt der Kritik aus dem Geist der Kunst. Insofern von Nietzsche die Kunst selbst existentiell verstanden wird, weil das Leben selbst als Kunstwerk begriffen wird, wird die Kritik nicht nur ästhetisiert, sondern existenzialisiert, sie wird zur Existenzform selbstbestimmten Lebens. Auch dort ist Kritik nicht von ihrem Gegenstand zu trennen. Sie entwickelt sich, indem sie ihn, den Gegenstand der Kritik, das Leben als Kunstwerk, entwickelt. Das Resultat der Kritik ist nicht nur eine neue Kunstform, sondern eine neue Lebensform. Dadurch wird aber nicht nur eine neue Politik der Wahrheit, sondern eine neue Politik der Ästhetik eröffnet. Wahrheit und Schönheit sind dann nicht mehr subjektunabhängige Metawerte, sondern in der Existenz des einzelnen anwesende Güter. Wahrheit und Schönheit werden dadurch konstituiert, wie der einzelne sein Leben führt. Wahrheit und Schönheit begründen sich darin, ob eine Idee taugt, sein Leben bejahenswert zu führen, ob sie taugt, seiner Selbst mächtig zu werden. Das Kriterium der Kritik ist folglich, ob sie der Verwirklichung des Willens zur Macht, ob sie der Selbstmächtigkeit der Subjekte dient. Selbstmächtigkeit ist in diesem Kontext nicht auf Selbsterhaltung eingeschränkt, sondern sie zielt vor allem auf Selbststeigerung der Subjekte, die natürlich die Selbsterhaltung als untergeordnet oder nichtig erscheinen lassen kann. Die existentielle Steigerung der Kritik ist deshalb höher zu schätzen als das Überleben der Kritiker. Eine radikale Kritik zu wagen, heißt einen radikalen Versuch mit dem eigenen Leben zu wagen. Existentielle Kritik zielt also auf ein radikales Experiment in und mit der eigenen Existenz. Durch dieses existentielle Experiment macht das Individuum durch die Gestaltung seiner Selbstverhältnisse Politik. Kritik erscheint daher auf existentieller Ebene mit radikaler Selbstpolitik identisch, deren Kern die existentielle Selbststeigerung des Individuums in der Gemeinschaft mit anderen ist und in die der gemeinschaftlichen Selbstinszenierung gipfelt.

Selbstmächtigkeit, Selbstregierungsfähigkeit und nicht nur Selbstdenken, der praktische Selbst-Einsatz und nicht nur der theoretische Denk-Einsatz ist hier der Grund der Kritik, der

freilich einen vernünftigen Umgang mit sich und den anderen einschließt. Diese Art von Kritik hat nicht nur einen politischen Aspekt, sondern sie ist ein Politikum als Existenzform, die sich in autonomer Lebensführung gründet: Kritik ist Lebensführung und Lebensführung ist Politik. In der Lebensführung der einzelnen zeigt sich nicht nur der existentielle Charakter der Kritik, sondern auch der existentielle Charakter des Politischen.<sup>61</sup> Das Politische des Lebens beginnt also in der Selbstregierungsfähigkeit der Subjekte. Diese Art von Kritikfähigkeit ist auch der Grund der Politikfähigkeit, das Politische stiftet sich existentiell im Ethos der Kritik. Die Kritik wird folglich nicht nur aus dem Geist der Lebenskunst geboren, sondern hier erfolgt die Geburt der Politik aus dem Geist der Kritik.

Kritik ist Selbstregierungsfähigkeit, diese begründet Selbstpolitik und diese ist immer auch ein Selbstentwurf meiner selbst in der Gemeinschaft mit anderen. Wie die Selbstsorge nicht von der Sorge um andere zu trennen ist, so zielt Selbstkritik als Selbstpolitik nicht bloß auf Entwürfe gelungener Privatheit, sondern auf Entwürfe gelingender Gemeinschaftlichkeit. Auch in diesem Sinne ist das Private immer politisch.

61 Vgl. Volker Gerhardt: *Politik ist mehr als die Summe aus Moral und Recht*. In: *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*. Stuttgart 54(2000)3.

*Zum Autor*

Dr. Volker Caysa, Philosoph und freier Publizist, stellv. Vorsitzender der Nietzsche-Gesellschaft, stellv. Sprecher der Sektion Sportphilosophie der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft, Habilitand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

Hauptarbeitsgebiete: Geschichte des Marxismus, Hermeneutik und Körperethik (unter Einschluß der Sportphilosophie)

Wichtigste Bücher:

- »Hoffnung kann enttäuscht werden«. Ernst Bloch in Leipzig (gemeinsam mit P. Caysa, K.-D. Eichler, E. Uhl), Frankfurt am Main 1992;
- Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers, Frankfurt am Main u. a. 1994;
- Das Ethos der Ästhetik. Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus. Der junge Lukács. Leipzig 1997. (gemeinsam mit U. Tietz).

Herausgeber u.a. von:

- Praxis – Vernunft – Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Seidel (gemeinsam mit K.-D. Eichler), Weinheim 1994;
- Philosophiegeschichte und Hermeneutik, Leipzig 1996 (gemeinsam mit K.-D. Eichler);
- Sport ist Mord, Leipzig 1996,
- Sportphilosophie, Leipzig 1997;
- Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität, Frankfurt am Main u.a. 1997.
- Philosophie und Regionalität. Wroclaw 1999.