

Sitzungsprotokoll v. 25.10.84 (2.Sitzung)

- I. Rückblickende (und erweiternde) Erörterung der Bedeutung von Nietzsches Titel aus den Nachgelassenen Schriften "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne".

Folgende Annahme ist im Versuch, die Bedeutung des Titels der hier behandelten Schrift Nietzsches zu eruieren, gemacht: Wenn es sich auch um keine sofort und eindeutig verständliche Inhaltsanzeige handelt, so ist er jedoch nicht als beliebige, bloß willkürliche Überschrift zu begreifen, sondern enthält Hinweise erstens auf eine ungewöhnliche Perspektive hinsichtlich des Begriffs der Wahrheit und zweitens auf einen ungewöhnlichen Zusammenhang der beiden Begriffe Wahrheit und Lüge. Wird Nietzsches Titel-Formulierung derart als ungewöhnlich angesehen, so legt sich die Frage nach dem 'gewöhnlichen' Zusammenhang von Wahrheit und Lüge nahe - im fragenden Verfahren einer sprachlichen Rechenschaftslegung im Horizont unseres eingespielten Sprachgebrauchs: Was setzen wir üblicherweise - im Hinblick auf das von Nietzsche thematisierte menschliche Erkennen - dem Begriff der Wahrheit gegenüber? Offenbar nicht die Lüge, sondern den Irrtum. Eine Aussage kann wahr oder falsch sein, ist sie jedoch falsch, so haftet ihr unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis nicht das der Lüge notwendig zukommende Moment der Bewußtheit an; es ist ein Irrtum der in Wahrheit überführt werden kann.

Ist somit im Begriff des Irrtums der erste, der übliche Gegenbegriff zur Wahrheit gefunden, so fragt sich, ob eine mögliche Titel-Korrektur, die den Begriff der Lüge durch den Begriff des Irrtums ersetzt, das Verständnis des inhaltlichen Zusammenhangs, in dem Wahrheit in Nietzsches Schrift thematisiert ist, befördert. Offenbar nicht, denn es geht nicht um die in den Gegenbegriffen von Wahrheit und Irrtum unterstellte erkenntnistheoretische Perspektive, in der nach den Bedingungen, Verfahrener Methoden etc. richtiger Erkenntnis und darin erreichbarer wissenschaftlicher Wahrheit gefragt wird. Es geht darüberhinaus eben-

falls nicht um die im Horizont der Wahrheits-Thematik nahelie-
gende moralische Dimension, nicht um die moralische Aufforderung,
den Postulaten, nicht zu lügen, sondern die Wahrheit zu sagen,
zu folgen - dies bezeugt der "außermoralische Sinn", in dem
Wahrheit und Lüge angesprochen sind. Formuliert Nietzsche somit
weder ein erkenntnistheoretisches, wissenschaftliches Problem
noch ein Problem der Moralität, so fragt sich, in welcher Per-
spektive im Text die Wahrheit menschlichen Erkennens thematisiert
wird, auf welcher Fragedimension er sich dabei bewegt?

B. 27
In einer ersten Anzeige kann dies so formuliert werden: Es
geht ihm um die Bedeutung der Wahrheit für den Menschen (der ja
das Erkennen "erfunden" hat), um die anthropologische Frage, was
Wahrheit für den Menschen als Träger der Erkenntnis bedeutet,
was sie ihm nützt. In dieser dritten Dimension wird nach der
Bedeutung der Wahrheit für das L e b e n gefragt. Nietzsches
These hierzu lautet: Der Beitrag der Wahrheit für das Leben
liegt in einer Täuschung, in einer notwendigen Täuschung, die
dem Menschen hilft, zu überleben, genauer: das Leben auszuhalten.
Die Wahrheit ist eine in menschlicher Setzung ("Erfindung")
gründene Illusion: "die Wahrheiten sind Illusionen, von denen
man vergessen hat, daß sie welche sind".¹⁾

II. Die drei Dimensionen der Frage nach der Wahrheit

Die bisherige Erörterung des Herangehens Nietzsches an den Be-
griff der Wahrheit erbrachte drei mögliche Verhältnisse, in denen
Wahrheit thematisiert werden kann:

1. Das wissenschaftlich-erkenntnistheoretische Verhältnis, bei
dem es um richtige, bzw. falsche Aussagen geht; der Gegenbegriff
zur Wahrheit ist hier der Irrtum.
2. Das moralische Verhältnis, bei dem der Gegensatz von aufrichtig
und unaufrichtig auf den Gegenbegriff der Lüge weist.
3. Das anthropologische Verhältnis mit dem Gegenbegriff des
Scheins, wobei es darum geht, ob etwas wirklich oder unwirklich
ist.

Die drei hier angesprochenen Dimensionen von Wahrheit sind:

- | | | |
|-------------------------|-----------------------|----------------------------|
| 1. Wahrheit im Horizont | es geht dabei | repräsentiert durch |
| von <u>Wissenschaft</u> | um <u>Richtigkeit</u> | den <u>Wissenschaftler</u> |

- 2. Wahrheit im Horizont von Moralität es geht dabei um repräsentiert durch Aufrichtigkeit den Moralisten
- 3. Wahrheit im Horizont von Leben (diese Dimension gilt es, noch klärend zu erörtern)

Es erhebt sich - zum Verständnis der Perspektive Nietzsches auf das Wahrheits-Phänomen - die Frage nach Charakter, Rangordnung und Vergleichbarkeit dieser drei Wahrheits-Dimensionen. Im üblichen Verständnis steht die Dimension wissenschaftlicher Wahrheit an erster Stelle einer möglichen Rangordnung, da die Erkenntnisgewinnung hier über methodische Verfahren festgelegt, intersubjektiver Kontrollierbarkeit zugänglich ist und sich am Exaktheits- und Objektivitätsideal neuzeitlicher Naturwissenschaft orientiert. Weil Wahrheit im Zusammenhang mit Moralität nicht den methodischen Ansprüchen der Wissenschaften genügt, neigen wir üblicherweise dazu, die Dimension der Moralität an die zweite Stelle einer möglichen Rangfolge zu setzen. (Anmerkung: Allerdings kommt auch den Wissenschaften ein Moment der Moralität zu, ist diese eine Bedingung der Möglichkeit des Funktionierens des 'Wissenschaftsbetriebes', welcher Aufrichtigkeit im methodischen Vorgehen des einzelnen Forschers verlangt.) Doch, so fragt sich, ist nicht die moralische Dimension der Wahrheit entscheidender, wenn sie auch nicht die methodischen Ansprüche der Wissenschaften erfüllen kann? Mit Nietzsche gesprochen, liegt die Wahrheit der Moralität darin, daß sie eine für das Funktionieren des gesellschaftlichen Lebens der Menschen notwendige Konvention darstellt: die Gesellschaft legt den Menschen die "Verpflichtung" auf, "nach einer festen Convention zu lügen".²⁾ Die moralische Dimension der Wahrheit ist damit bereits als eine bestimmte Weise der Lüge behauptet.

Doch schauen wir genauer hin: In Frage steht noch die dritte, die anthropologische Dimension der Wahrheit, die Dimension des Lebens, in der - dies ergab bereits die Erörterung - Nietzsches Begriff der Wahrheit fundiert ist - entgegen der üblichen, bisher aufgestellten Rangordnung.

Zur deutlicheren Herausarbeitung dieser Lebensfundierung der Wahrheit bei Nietzsche sei an dieser Stelle auf den amerikanischen Pragmatismus (und dessen Vertreter John Dewey) verwiesen. In dessen, an der Evolutionstheorie orientierten Leitperspektive

4

auf Leben ist Wahrheit instrumentell, durch das Kriterium der Lebensdienlichkeit bestimmt: Wahrheit ist das, was in irgendeiner Weise der Lebenserhaltung nützt, was dem Leben hilft, sich zu erneuern, seine Lebenstätigkeit zu steigern und sich darin zu erhalten. Leben erhält sich, indem es Probleme löst; es ist Problemlösen im Dienste der Selbsterhaltung. In dieser 'Lebens-Optik' auf die Wahrheit sind in der Konsequenz auch wissenschaftliche und moralische Wahrheiten nichts weiter als instrumentell-nützliche Aufstockungen des pragmatischen Verhältnisses von Wahrheit und Leben.

Entgegen dieser evolutionstheoretischen Perspektive der Lebenserhaltung, ist für Nietzsche die leitende Perspektive das **A u s h a l t e n** des Lebens, dem die Wahrheit als notwendige Täuschung, als notwendige Produktion eines Scheins dient. Die Wahrheit über die Wahrheit liegt in ihrer Produktion durch den Menschen selbst, im selbstvergessenen Hervorbringen der Illusionen, die es dem Menschen ermöglichen, Leben auszuhalten. Die dabei 'hervorragende' Tätigkeit ist die Tätigkeit des Künstlers, der die Illusionen produziert, die den Menschen Leben aushaltbar machen. Der Künstler erzeugt den Schein, die notwendige Täuschung, die als Wahrheit gesetzt wird. In der Kunst kommt Wahrheit zu sich selbst, da sie als **d i e** Form der Schein-Erzeugung die Wahrheit der Wahrheit durchschaubar macht: Die Wahrheit ist Schein und das Erzeugen dieses Scheins ist - so Nietzsche - das "Lügen im außermoralischen Sinne". Das Sich-selbst-Durchschauen der Wahrheit als Schein (d.h. als Lüge) in der Kunst ermöglicht es, die Dimensionen von Wissenschaft und Moralität als weitere Weisen der Erzeugung von Schein, d.h. als weitere Weisen der Lüge zu durchschauen.

Nachdem nun alle drei Wahrheits-Dimensionen sich bei Nietzsche als bestimmte Weisen der Lüge offenbaren, als Weisen der Produktion des Scheins, der als Wahrheit gesetzt wird, kann die fundierende Lebens-Dimension der Wahrheit konkretisiert werden: Es handelt sich um Wahrheit im Horizont von Kunst, von der das sich selbst durchschauende Erzeugen von Schein kritisch auf die Dimensionen von Moralität und Wissenschaft und deren Wahrheitsverständnis, d.h. auf deren bestimmte Form der Lüge sich richten kann.

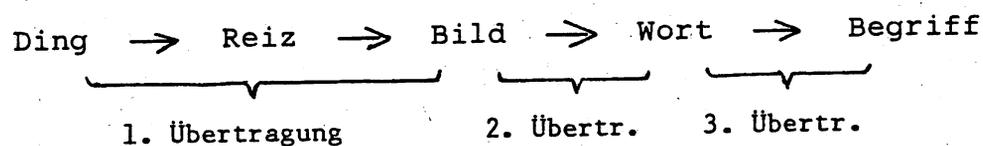
III. Die Begründung der Wahrheit als Schein durch das Phänomen der Sprache

Die These von der Identität von Wahrheit und Schein erweckt die Frage nach ihrer Begründung. Diese verläuft bei Nietzsche über das Phänomen der Sprache.

Der Ausgangspunkt der menschlichen Sprache wird in der sinnlichen Wahrnehmung gesehen: Ein Ding erzeugt einen Nervenreiz, wird übertragen in ein Bild und bewirkt als Reaktion auf den erfahrenen Reiz eine weitere Übertragung in einen erzeugten Laut. Auf der Grundlage dieser physiologischen Reaktion entsteht das Wort, die "Abbildung eines Nervenreizes in Lauten"³⁾, welche zur konventionellen Festlegung auf die Bestimmtheit eines Wortes führt. Das Verhältnis der durch Worte gebildeten Sprache zur Sache, zum "Ding an sich"⁴⁾, ist bei Nietzsche als Abbildungsverhältnis unterstellt: Die Sprache bildet - ihrer Intention nach - die Welt ab, soll der "adäquate Ausdruck aller Realitäten"⁵⁾ sein. Es ist dies die Grundprämisse, auf der die behauptete Identität von Wahrheit und Schein basiert. Denn erst dadurch, daß Nietzsche ein intendiertes Abbildungsverhältnis zwischen Sprache und Sache unterstellt, kann er aufweisen, daß die Sprache die ihr zukommende Abbildungsfunktion gerade nicht erfüllt. Die Sprache ist metaphorisch, sie überträgt bildhaft von der Ebene des erfahrenen Nervenreizes auf die davon vollständig unterschiedene Ebene der zu Worten fixierten Laute. Insofern sie streng genommen auf einer 'unzulässigen' Übertragung zwischen nicht ineinander überführbaren Ebenen basiert (der Laut des Wortes Baum hat mit dem empirischen Baum, der den Nervenreiz auslöste, nichts gemeinsam), kann die Sprache ihren Anspruch, Abbild der Sachen zu sein, nicht einlösen. Der Sprache bleibt das "Ding an sich" notwendigerweise "ganz unfasslich".⁶⁾ Nietzsches Argumente hierfür sind 1., daß es auch innerhalb einer Sprache für einen Gegenstand verschiedene Bedeutungen gibt und 2. die Tatsache, daß es für einen Gegenstand in verschiedenen Sprachen verschiedene Worte gibt.

Die von Nietzsche behandelte Bildung menschlicher Sprache erweist sich somit als eine Abfolge metaphorischer Übertragungen und darin als zunehmende Entfernung von den durch die Sprache bezeichneten Sachen: Die Erzeugung des Wortes ist bereits eine

Verfremdung, ein erster erzeugter Schein; die Bildung des Begriffs führt noch weiter über die Metaphorik des Wortes hinaus, in die von den Verschiedenheiten der konkreten Dinge absehende Abstraktion der 'Begriffs-Welt'. Schematisch kann diese Verfremdungs-Bewegung so dargestellt werden:



Fazit: Nietzsches Weg der Begründung seiner Gleichsetzung von Wahrheit und Schein im Horizont von Wissenschaft, Moralität und Kunst verläuft über das Phänomen der Sprache. Auf der Grundlage der Unterstellung, daß die Sprache eine Abbildung der Sachen intendiert, wird die Nicht Einlösung dieses Anspruchs damit begründet, daß erstens die Metaphorik der 'Wortsprache' nicht die Dinge selbst trifft und daß zweitens die abstrakte Metaphorik der Begriffssprache eine weitere Distanzierung der Sprache von den Sachen darstellt.

Die wissenschafts-kritische Konsequenz dieser Sprachanalyse deutet sich bereits an: Die Begriffssprache der Wissenschaft ist - in der Logik der Argumentation Nietzsches - die abstrakteste, unwahrste Weise des Verhältnisses von Sprache und Sache.

-
- 1) Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 1, Herausgegeben von G. Colli u. M. Montinari, München 1980, S. 881
 - 2) ebenda
 - 3) ebenda, S. 878
 - 4) ebenda, S. 879
 - 5) ebenda, S. 878
 - 6) ebenda, S. 879

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK
(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll v. 15.11.84 (4. Sitzung)

I. Rückblick: Nietzsches Lebensmetaphysik als Grundlage seiner
Wissenschafts- und Bildungskritik

Es zeichnet sich im interpretierenden Durchgang durch Nietzsches Schrift immer deutlicher ab, was unter "Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" zu verstehen ist. Die entscheidende Dimension, in der sich die behandelte Fragestellung bewegt, ist die Grundverfassung des menschlichen Welt-Bezuges, die Dimension der Anthropologie. Die Anthropologie Nietzsches ist jedoch nicht als anthropologische Forschung, die Aussagen über die spezifische Verfassung des Menschen trifft, zu verstehen. Ihr Horizont wird demgegenüber durch die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos formuliert. Anthropologie verbindet sich hier mit einer spekulativen Kosmologie, die in **L e b e n** ihren ontologischen Zentralbegriff findet. Im Begriff des Lebens ist eine kosmologische Seinsdynamik, die im Menschen zum Bewußtsein kommt, angezeigt. Der Mensch ist der bewußte Spiegel der Seinsverfassung der Welt selbst, wobei das Spiegelverhältnis von 'Mensch-Leben' und dem umfassenden 'Welt-Leben' bei Nietzsche als tragisches Spannungsverhältnis ausgelegt ist.

Der tragische Charakter des Welt-Grundes des menschlichen Lebens wird durch eine spekulative Metapher in Nietzsches Schrift symbolisch erschlossen: Der Mensch ahnt nicht, "dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen" er selbst ruht, "in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend."⁽¹⁾ Das Bild ist ambivalent: Einerseits teilt der Mensch die Bestimmungen des 'Welt-Lebens', mehr noch: das "Unersättliche" und "Mörderische" gehen als Welt im Menschen auf, indem sie in ihm zum Bewußtsein gelangen. Andererseits "ruht" der Mensch in der 'Tiger-Metapher', sofern er im "Nichtwissen" seinen tragischen Weltgrund nicht durchschaut. Doch ist diese "Ruhe" des Menschen trügerisch, kann er in ihr sich der **tragischen Seinsverfassung des Lebensgrundes nicht entledigen,**

2

muß er sie sich als künstlich geschaffene Zwischenwelt selbst produzieren und beständig aufrechterhalten - im "sekundären Nichtwissen" der Wissenschaft.

Die Strategien der Erzeugung solcher Zwischenwelten des menschlichen Lebens bestehen in der Anthropomorphisierung, in der Vermenschlichung der Welt, welche zur Konventionalisierung der Welt durch menschliche "Erfindungen" führt.

Solche Setzungen des Menschen sind:

1. die Sprache, die Konvention der Konventionen (als Bildung von Worten und Begriffen),
2. die wissenschaftliche Gesetzgebung,
3. die gesellschaftlich-rechtliche Gesetzgebung,
4. die moralische Gesetzgebung.

Die konventionalisierte Welt fungiert in all ihren Bezügen als Zwischenwelt, welche als lebensnotwendige, aber den Lebensgrund verstellende Schein-Welt die Aushaltbarkeit des Lebens ermöglicht.

Die von Nietzsche gestellte Frage nach dem Ursprung des "Triebes zur Wahrheit" - "Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!"⁽²⁾ - weist somit auf eine ontologisch-anthropologisch begründete Antwort: Es handelt sich nicht um einen physischen, sondern um einen metaphysischen Trieb, dessen Urmotiv in der Seinsverfassung des 'Welt-Lebens' selbst gründet.

Für die zentrale Thematik der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches bedeutet dies implizit:

1. Wissenschaft und Bildung unterliegen einer lebensmetaphysisch sich begründenden 'Positivismuskritik', sofern sie dem objektivistischen Schein der Zwischenwelt verfallen.
2. Die Kritik betrifft insbesondere die Annahme, der vom Menschen selbst produzierte Schein der Zwischenwelt sei die wirkliche Welt, sei Abbild der "Dinge an sich".
3. Positiv meint dies: Bildung soll zur Freisetzung der ästhetischen Energien des Menschen führen, zur Selbst-Gewinnung des Menschen als "k ü n s t l e r i s c h s c h a f f e n d e s Subjekt"⁽³⁾, das in der Kunst die Wahrheit der Wahrheit als Weise der Erzeugung des lebensnotwendigen Scheins durchschaut. Bildung stellt sich hier als Problem des Gewährwerdens des Lebensgrundes in der künstlerischen Produktion der Zwischenwelt, stellt sich damit als Problem der Nähe von

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.

Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Zwischenwelt und Weltgrund, wobei der metaphorischen Sprache der Dichtung eine besondere Bedeutung zukommt.

II. Zu den Strategien der Erzeugung der Zwischenwelt: Wissenschaft und Kunst - der theoretische und der künstlerische Mensch

a) Struktur und Leistung der Wissenschaft

Da nach Nietzsche die Wissenschaft eine Weise der Erzeugung der Zwischenwelt darstellt, erheben sich folgende Fragestellungen hinsichtlich dieser Strategie der Konventionalisierung:

- Wie verfährt Wissenschaft bei der Produktion ihrer Welt des Scheins?
- Worin besteht der dabei leitende Wahrheitsbegriff?
- Zu welchem Zweck betreibt der Mensch Wissenschaft; worin besteht ihr anthropologischer Sinn?

Neun Thesen zur Klärung dieser Fragen:

1. Die Wissenschaft operiert mit Begriffen, welche durch Gleichsetzung von Nicht-Gleichem entstehen; ihr kommt ein egaliserender Effekt zu.
2. Die auf diese Weise vorgehende Wissenschaft verfährt abstraktiv, operiert mit Abstraktionen, welche Handeln ermöglichen, indem sie dem Menschen die Welt beständigen: Der Mensch stellt sein Handeln "unter die Herrschaft der Abstraktionen" und verhindert dadurch, "durch die Anschauungen fortgerissen zu werden".⁽⁴⁾
3. Als Schemata der Anschauung sind Begriffe das Baumaterial "einer neuen Welt von Gesetzen".⁽⁵⁾ Diese Begriffs-Welt stellt keine Abbildung der Wirklichkeit, sondern den Aufbau einer gesetzhaften neuen Welt dar, "die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt".⁽⁶⁾
4. Die in Gesetzen verbundenen Begriffe schaffen regulierende und imperativische Ordnungen; treten auf als das "Regulierende" (als gesetzhafte Regelmäßigkeit in Auffassung und Erscheinung) und "Imperativische"⁽⁷⁾ (speziell als moralische Ordnungs-Normen).

5. In den begrifflich bestimmten Ordnungen der Wissenschaft vollzieht sich "die Metamorphose der Welt in den Menschen".⁽⁸⁾
6. Diese Metamorphose ist gesteuert von der spezifischen Weise der menschlichen Weltperzeption, womit Nietzsche die Abhängigkeit der Welt; wie sie dem Menschen erscheint, von seinem 'Perzeptionsapparat' konstatiert. Die Welt wird dadurch zum Spiegel unserer selbst; die Gesetze über die Dinge sind nichts als durch menschliche Sinne und menschlichen Verstand geleitete Konstruktionen.
7. Die wissenschaftliche Metamorphose der Welt in den Menschen vollzieht sich nach Maßgabe menschlicher Perzeption, ist darin nicht notwendig, sondern zufällig. Es besteht kein kausaler Zusammenhang zwischen der Welt (den "Dingen an sich") und unserer begrifflich angeleiteten Wahrnehmung.
8. Naturgesetze sind Beziehungsbehauptungen, die wir nach Maßgabe unserer Weltperzeption konstruieren, ohne dabei aber an die "Dinge an sich" heranzukommen.
9. Raum und Zeit als Anschauungskategorien sind 'Netze', mit denen wir die Dinge als Objekte einzufangen suchen, jedoch ohne Berechtigung, die eingefangenen Objekte als "Dinge an sich" auszugeben.

Der Nutzen der Wissenschaft für den Menschen - dies als Fazit - besteht darin, daß sie uns die Welt anthropomorphisiert, nach unserer Maßgabe zurechtschneidert und dadurch menschliche Handlungsfähigkeit zur Abwendung der Lebensnot ermöglicht. Der handelnde Mensch bindet "sein Leben an die Vernunft und ihre Begriffe .., um nicht fortgeschwemmt zu werden."⁽⁹⁾ Wissenschaft und Vernunft werden somit in pragmatisch-technischer Perspektive als zweckmäßige Vorstellung von Welt gesehen: Vernunft erscheint hier als Rationalität im engeren Sinne, ist bezogen auf reine Zweckmäßigkeit des Handelns. Die Wissenschaft und die ihr entsprechende Wahrheitsvorstellung ist in dieser Optik ganz abgestellt auf ihren instrumentell-pragmatischen Bezug der Zweckhaftigkeit hinsichtlich menschlicher Lebensfristung.

Doch ist - folgt man Nietzsche - die instrumentelle Wahrheit nicht die einzige Wahrheit, gibt es noch "ganz anders geartete 'Wahrheiten'", die der wissenschaftlichen Wahrheit von "furchtbaren Mächten"⁽¹⁰⁾ entgegengehalten werden.

b) Die Wahrheit der Kunst und der Begriff der Intuition

Der "Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen", äußert sich einerseits in der instrumentellen Wahrheit der Wissenschaft, ist aber dadurch "nicht bezwungen und kaum gebändigt" und sucht sich daher andererseits "ein neues Bereich seines Wirkens ... und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst."⁽¹¹⁾ In der Wahrheit der Kunst, für die der Mythos steht, bezeugt sich eine andere, den Wissenschaften gegenüber-tretende, ebenfalls metaphorische Strategie der Erzeugung der Zwischenwelt:

1. Die Kunstwahrheit macht sich geltend als Verwirrung der Begriffswelt; sie verwirrt fortwährend "die Rubriken und Zellen der Begriffe" dadurch, daß sie "neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt".⁽¹²⁾
2. Diese Verwirrung ist eine Umgestaltung der Tageswelt und wird von Nietzsche am Phänomen des Traums erläutert.
3. Die Traumwelt des Mythos ist - im Unterschied zur Begriffswelt der Wissenschaft - nicht durch Bedürftigkeit und darin sich gründende Zweckhaftigkeit gekennzeichnet, sondern durch einen spielerischen Umgang mit den Dingen. Das Spiel - nicht die Vernunft - ist, so Nietzsche, der angemessene Begriff, um das zu fassen, was das 'Welt-Leben' in seinem Innersten ausmacht.
4. Die spielerische Erzeugung von Traumwelten gehorcht nicht der Vernunft, sondern der I n t u i t i o n.
5. Die Intuition ist das Wahrheitsorgan der Kunst, im Unterschied zur Vernunft, dem Wahrheitsorgan der Wissenschaft. In der Einbildungskraft der Intuition liegt der Weg zur Kunst und darin zugleich der Weg zu ihrer Wahrheit.

Ist der Nutzen der Wissenschaft durch ihre "Dienstbarkeit"⁽¹³⁾ für die menschliche Bedürftigkeit bestimmt, durch ihre Funktion für die Bewältigung der Lebensnot, so stellt sich nun die Frage nach dem Nutzen der Intuition, nach der Funktion der über den Weg der Intuition erlangten Wahrheit der Kunst.

"Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung." (14)

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.

Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Die "Erhellung", die der intuitive Mensch erfährt, bringt Glanz in sein Dasein - oberhalb jeglicher Bedürftigkeit, d.h. oberhalb eines instrumentellen Bezuges zur Bewältigung menschlicher Lebensnot. Die "Aufheiterung, die der Mensch durch die Intuition erntet, bringt ihm Bezauberung, läßt ihn die Lichtmomente des Daseins erleben. Die erfahrene "Erlösung" des intuitiven Menschen geschieht als Aufhebung seiner Qual, seines Leidens an der Unerträglichkeit des tragischen Daseins. Sie führt zu einem Verständigt-Sein mit den Dingen, von denen die Begriffe der Wissenschaft - unter dem Schein ihrer Abbildung - sich entfernt haben, leitet den Menschen zu einer Versöhnung mit dem 'Welt-Leben' im Sinne einer Übereinstimmung mit dem Lebensgrund des menschlichen Dasein. Die Intuition und der ihr entspringende Mythos sind auf ihre Weise notwendig; anders als die sich im Logos gründende Wissenschaft. Der Weg der Intuition führt zu der in der Wahrheit der Kunst liegenden lebensnotwendigen Konventionalisierung des unerträglichen Daseins.

c) Zur Frage des Verhältnisses von theoretischem und künstlerischem Menschen

Die in den zwei Strategien zur Erzeugung der Zwischenwelt sich ausdrückende Unterscheidung von theoretischem und künstlerischem Menschen ist nicht als Beschreibung zweier einander ausschließender 'Typen' des Mensch-Seins zu verstehen. Es handelt sich um zwei einander ergänzende anthropologische Bestimmungen, um zwei miteinander in Konflikt stehende Wahrheiten des Menschen, welcher in der Spannung von einerseits pragmatisch-technischer Wahrheit und andererseits künstlerischer Wahrheit lebt. Wie jedoch Nietzsches Anthropologie immer im Zusammenhang seiner lebensmetaphysischen Kosmologie steht, so sind auch diese Aussagen über den Menschen anthropologische Entsprechungen zum kosmologischen Horizont von Welt und Leben. Leben und damit auch Mensch und Geschichte treiben in der als tragisch vorgestellten Grundspannung, im Gegeneinander von Mythos und Logos dahin. Im menschlichen Leben trifft dieses Spannungsverhältnis zusammen - in den beiden miteinander im Kampf liegenden metaphysischen Grundtrieben des Menschen: Einerseits die in der Lebensnot gründende Wahrheits-

7

produktion der Wissenschaft, andererseits die zur "Erlösung" führende künstlerische Produktion. In den Kunstwerken, auch wenn "die Nothdurft sie erfand"⁽¹⁵⁾, wie z.B. einen verzierten Krug, treffen beide Momente zusammen und trotz ihres Entstehens aus der Lebensnot, verleiht ihnen ihr Sein als Kunstwerk "ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit".⁽¹⁶⁾ Das Kunst- wird zur Erlösung: Die Tragik des Lebens, die als Tragik der Geschichte keine wirkliche Versöhnung - außer im Untergang - kennt, verweist auf das Kunstwerk, das als Tragödie die beiden lebensmetaphysischen Grundtriebe in Zusammenhang zu bringen sucht

1) Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Band 1, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, München 1980, S. 877

2) ebenda

3) ebenda, S. 883

4) ebenda, S. 881

5) ebenda

6) ebenda

7) vgl. ebenda, S. 882

8) ebenda, S. 883

9) ebenda, S. 886

10) ebenda

11) ebenda, S. 887

12) ebenda

13) ebenda, S. 888

14) ebenda, S. 889

15) ebenda

16) ebenda

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

I. Rückblick

Die bisherige Durchsprache des Textes "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" ergab eine Näherung an die grundlegende Dimension, aus der heraus Nietzsches Wissenschafts- und Bildungskritik zu verstehen ist: die Dimension einer generellen Lebensmetaphysik und einer aus ihr gewonnenen Anthropologie.

In dieser Anthropologie wird der Mensch als dasjenige Wesen begriffen, das die ganze Spannung des Weltlebens aushalten muß, da sie - in ihm zu Bewußtsein kommend - sich in ihm abspielt. Man kann Nietzsches Philosophie von dieser Grunddimension her folglich als Lebensphilosophie bezeichnen.

Im kritischen Vorwort von 1886 zu "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" formuliert Nietzsche dies, ^{indem er} Wissenschaft als Problem unter der Optik der Kunst, Kunst als Problem aber unter der Optik des Lebens vorstellt.¹ Dies kann, wie die bisherige Untersuchung zeigt, auch für "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" als Leitproblem gelten. Denn menschliches Leben impliziert einen Zug, auf dem Hintergrund des Weltlebens mittels bestimmter Taktiken der Anthropomorphisierung zu überleben. Diese Taktiken produzieren Zwischenwelten (z. B. in Kunst und Wissenschaft). Durch diese Zwischenwelten verschafft sich der Mensch als notorisch unsicheres Wesen Sicherheit, weshalb diese Welten auch als "eingezogener Boden" zwischen dem Einzelnen und dem Lebensgrund bezeichnet werden können. Diese das Überleben ermöglichenden Welten schweben in der Gefahr, sich zu verselbstständigen und damit ihre Begründung aus dem Lebensgrund zu verlieren. So erweist sich Nietzsches Wissenschafts- und Bildungskritik als eine Positivismuskritik, welche nicht wissenschaftstheoretisch, sondern "lebenstheoretisch" begründet ist. Dieser Kritik unterliegen aber auch politiste und moralische Kultur, soweit sie sich als Zwischenwelten verabsolutieren und ihren Bezug zum Lebensgrund verlieren.

Die Notwendigkeit der Zwischenwelten verbindet Nietzsche mit zwei Konventionalisierungsstrategien: Kunst und Wissenschaft. Diese beiden Strategien basieren auf zwei Trieben: dem Trieb zur Vernunft (Logisierung), die hier als Zweckrationalität zu verstehen ist, und dem Trieb zur Intuition (Mythologisierung), welche

den unverzichtbaren Schein in der Welt herstellt, der sich im Mythos niederschlägt. Vernunft und Intuition haben beide eine Option auf Wahrheit, insofern sie Strategien zur Erzeugung von Zwischenwelten sind. Demnach sind Logos und Mythos "Lügen im außermoralischen Sinne", d. h. Rechtfertigungsversuche aus dem Lebensgrund für die Produktion von Schein.

II. Einschub

Zum Begriff des Mythos: Der Mythos ist hauptsächlich aus dem Bereich des Religiösen bekannt und dort vor allem als Genesis-Mythos (Weltentstehungsallegorie). Vornehmlich besitzt der Mythos die Funktion einer symbolischen Erklärung. Ausgehend von der Bedeutung des Wortes "Symbol", nämlich "Zusammenfall", erhebt sich die Frage, was in der Erklärung des Mythos "zusammenfällt". Im Mythos fallen die Besonderheit des Einzelnen und das Allgemeine des Ganzen zusammen. Dabei ist das Ganze stets spekulativ erfaßt, da - als die Ganzheit der Welt genommen - es nur in Symbolen noch faßbar ist und nicht mehr in Kalkulationen.

Dieses spekulative Ganze übersteigt andere gedankliche Fähigkeiten ~~als die der Symbolisierung, so z. B. rationale Erklärungen.~~ Damit aber erreicht die Symbolik des Mythos nicht die faktische Wirklichkeit.

Die mythische Erzählung bringt somit das Besondere des Menschen metaphorisierend in den Zusammenhang eines kosmologischen Ganzen. Dabei wird das Mensch-Welt-Verhältnis meist in der Übersteigerung menschlicher Tätigkeit auf Göttliches übertragen, um das "Welt-Ganze" verstehbar zu machen (Anthropomorphisierung).

Die genauere kulturelle Funktion des Mythos ist jedoch nicht die zweckproduktive Schaffung eines gemeinsamen Weltbildes, sondern vielmehr ins Bild gebrachter gesellschaftlicher Zusammenhang, der als Gemeinsamkeit bereits gegeben ist..

III. Fortsetzung

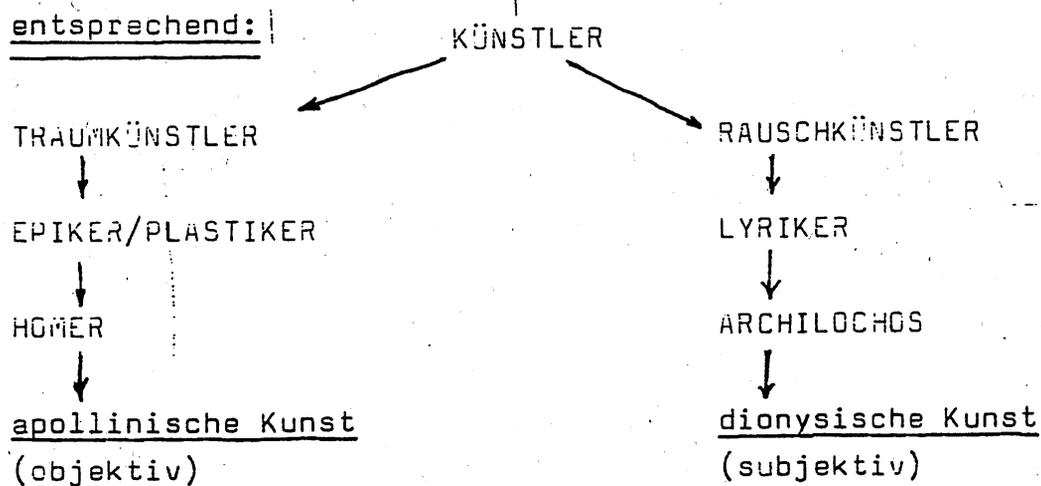
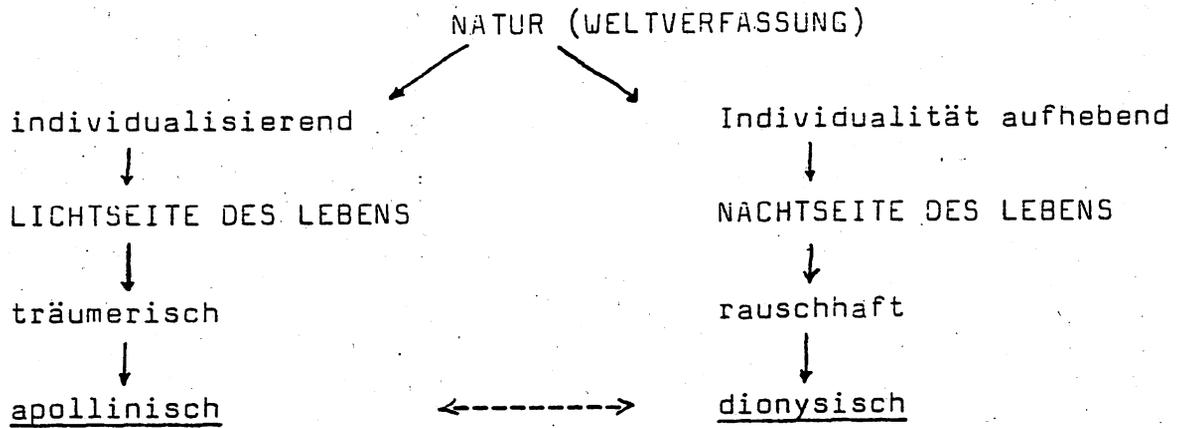
Am Text "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" von F. Nietzsche kann die bisherige Systematik darauf geprüft werden, ob sie sich bewährt, ob es beispielsweise eine bestimmte Abfolge von mehr vernunft- und mehr intuitionsbetonten Zeiten gibt, ob eine besondere Gewichtung von Mythos oder Logos vorliegt und ob mit einer solchen Gewichtung eine Wissenschafts- bzw. Bildungskritik begründet werden kann.

Unter Einklammerung der philologischen, altertumswissenschaftlichen, schopenhauerschen und programmatischen (Text war als **Programmschrift für Richard Wagner gedacht**) Elementen und Schwie-

rigkeiten soll hier an das eigentliche Thema herangegangen werden: das Problem der Wissenschaft auf dem Hintergrund der Kunst, von Nietzsche selbst so formuliert im selbstkritischen Vorwort zum Text aus dem Jahre 1886.²

Hier wird Wissenschaft nicht als Problem der Wissenschaft fragwürdig, sondern zum erstenmal als Wert für Mensch und Leben insgesamt, nämlich als Problem der "Verführung des Lebens zu sich selbst".

Die Thematik des Textes im Schaubild:



VEREINIGUNG IN DER ATTISCHEN TRAGÖDIE

-Aischylos

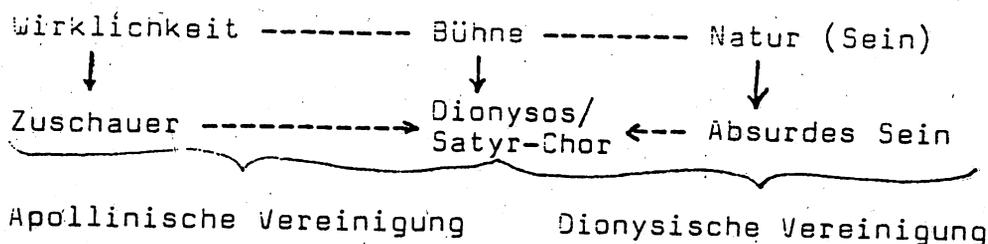
-Sophokles

In dieser Entsprechung spiegelt der Künstler die Befindlichkeit der Welt insgesamt wieder. Die Klärung der aus der griechischen Mythologie entlehnten Begriffe "apollinisch" und "dionysisch" geht aus dem Charakter der durch sie bezeichneten Gottheiten metaphorisch hervor: Apoll als Lichtgott und Dionysos als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott. Sie gelten hier als Inbegriff zweier Kräfte, die als konkurrierende Prinzipien (Antagonismus)

aufgefaßt werden.

Aus dem ersten Teil des Schaubildes geht die Weltverfassung als ein Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Prinzipien hervor. Im zweiten Teil wird die Psychologie des Künstlers in die Kosmologie der Welt quasi "zurückgestellt": der Künstler wird zum Nachahmer der Welt. Diese Nachahmung kann auf zwei Weisen geschehen, nämlich durch Traumkunst, in der der Künstler "apollinisch" handelt, und durch die Rauschkunst, in der der Künstler "dionysisch" handelt. Im ersten Fall greift der Künstler auf den aufgehenden Aspekt der Natur zurück, sich auf Ebene der Zwischenwelten vom Lebensgrund als Schattenseite der Natur abhebend; im zweiten Fall ist gerade die Referenz auf den Lebensgrund, d. h. die Erinnerung an diese Schattenseite ausschlaggebend. So verstanden, betreibt der Lyriker allerdings nicht einfach nur subjektive Ich-Kunst im Gegensatz zum Epiker, dem es um "objektive" Kunst geht, im Sinne der Schaffung von Objekten (Geschichten, Erzählungen), sondern er stellt das Ich als Brechung der Natur dar. Er wird zum Repräsentant der dunklen Seele eines Volkes (z. B. im Volkslied).

Die Spannung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen spielt sich also exemplarisch im Künstler ab. Gerade die attische Tragödie erscheint Nietzsche als die große Leistung der Vereinigung der beiden Prinzipien auf der Bühne in Epik und Lyrik. Die entscheidende Rolle in dieser Vereinigung spielen der Held und der Chor. Im Schaubild:



(Der Held ist stets eine Inkarnation des Gottes Dionysos, der ursprünglich nicht selbst agiert, sondern über den ein Chor von Satyren singt. In der attischen Tragödie sind beide auf der Bühne in Aktion.)

In der dionysischen Vereinigung zeigt die Tatsache des Scheiterns des Helden; kommentiert durch den Chor (Lyrik), den Verfall an jenes absurde Sein des Lebensgrundes mit seinem Tigercharakter. Die "Umtönung" dieser Tatsache durch die Handlung und den Dialog, also durch eine Art belebter Erzählung (epik), auf die der Chor ausdrücklich Bezug nimmt, zeigt die apollinische Vereinigung an.

innerhalb derer das Dionysische für den Zuschauer erst sichtbar werden kann. Es zeigt sich in dem, was geschieht (apoll.), als etwas darüberhinausgehendes an (dionys.). Diese Struktur und ihre Wirkung entsprechen genau dem Verhältnis der Zwischenwelt zum Lebensgrund: es wird auf der Bühne in dieser Vereinigung von Apollinischem und Dionysischem das Leben erträglich gemacht, indem eine zweiseitige Transparenz erzielt wird, zur Seite der Wirklichkeit des Zuschauers und zur Seite der Natur des Lebensgrundes hin.

Laut Nietzsche geht diese Struktur und ihre Wirkung verloren, wenn - wie etwa bei Euripides - die Vereinigung der Kräfte ausfällt durch das Auftauchen des Zuschauers auf der Bühne. Diese Tatsache - laut Nietzsche eine Folge des "sokratischen Denkens" - führt dazu, daß der Zuschauer im Satyr-Chor nur noch sich selbst wiederfindet und nicht mehr die Gewalt des Dionysischen.

-
1. F. Nietzsche: Werke, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari,
Bd. III₁, Berlin/New York 1972, Seite 8 Zeile 9 - 11
 2. ebenda, Seite 7 Zeile 6-12 u. Zeile 14ff

NIEZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK
(Überseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll v. 29.11.84 (6. Sitzung)

In einer anfänglichen Befassung mit "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" von F. Nietzsche läßt sich einordnend feststellen, daß hier eine wesentliche Exposition des frühen, noch metaphysischen Denkens Nietzsches vorliegt. Dieser expository Charakter des Textes wurde nämlich vom Autor selbst mehrfach rückblickend beschrieben. So z. B. im selbstkritischen Vorwort zum Text aus dem Jahre 1886 sowie 1888 in "Ecce Homo". Der wichtigste Gedanke in dieser Exposition ist die Vorstellung der Wissenschaft als Problem der Fragwürdigkeit ihrer Wahrheit oder anders formuliert: als feinere Notwehr gegen die Wahrheit. In "Ecce Homo" wird als eigentlicher Titel von "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" "Griechentum und Pessimismus" formuliert. Daraus läßt sich ersehen, daß es sich um eine Kampagne gegen die traditionelle Vorstellung des heiteren Griechentums handelt, welche im Entwurf eines tragischen Griechentums gipfelt.

Diesem tragischen Griechentum gelang es durch die attische Tragödie, wie sie bei Sophokles und Aischylos konzipiert ist, mit der Wahrheit des Silen¹ fertigzuwerden. Auf diese Weise werden die Griechen nicht als Exponenten einer lebensumspannenden Heiterkeit, sondern einer lebensbedingten, tragischen Tapferkeit aufgefaßt.

Nach der vorhergehenden Interpretation von "Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" muß nun die entscheidende Leitfrage an den vorliegenden Text lauten: Wie findet sich hier die "Zwischenwelt" als das Zentralphänomen des Mensch-Welt-Verhältnisses wieder? Unter dieser Leitfrage ist der Begründung einer Wissenschafts- und Bildungskritik aus dem Text nachzugehen, wozu das selbstkritische Vorwort mit seinen Ausführungen über die Rolle der Wissenschaften und den Sokratismus berechtigt. In "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" wird der Weg zum "theoretischen Menschen an der Entwicklung der attischen Tragödie in einem Rekonstruktionsweg aufgezeigt.

Angesetzt wird bei zwei spekulativ erinnerten Naturkräften: Das Apollinische und das Dionysische. Beide Kräfte umspannen das gesamte Weltleben und spiegeln sich in der menschlichen Natur wieder. Hier kommt das Apollinische als die Erfahrung

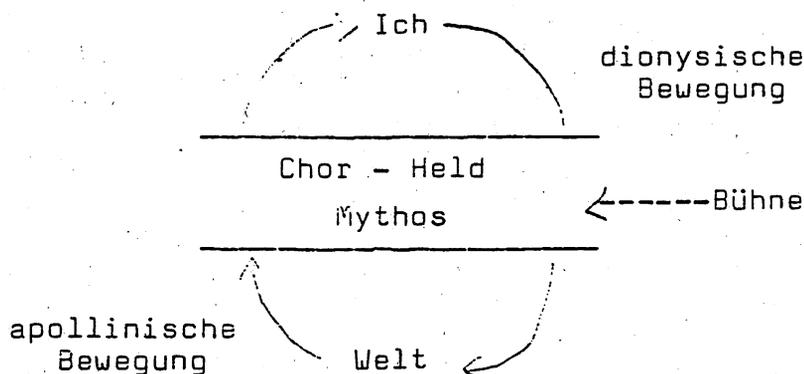
der Individuation und das Dionysische als die Erfahrung der Aufhebung der Individuation im Weltgrund zur Geltung. Das Apollinische stellt dabei als die Lichtseite die Individuen als Produzenten von Tagträumen vor, während das Dionysische die Nachtseite, die Auflösung der Individuation im Rausch darstellt, nämlich als Erfahrung der Gewalt der Natur und der Stärke des Soges, der vom Weltleben ausgeht. Der Mensch tritt in Nietzsches Kosmologie damit als Repräsentant beider Kräfte auf: er muß einerseits eine Bildwelt erzeugen, um mit der Bedrohung durch die Gewalt der Natur fertigzuwerden, er erfährt diese Bedrohung durch das Weltleben aber andererseits im Rausch als Lust.

Als besonderer Repräsentant (Genius) dieses spannungshaften Weltverhältnisses tritt bei Nietzsche der Künstler auf, weil er die Weltkräfte ästhetisch objektiviert, d. h. er entwirft eine Bildwelt und repräsentiert damit das sich durch Tagträume in der Welt haltende Individuum. Diese ästhetische Objektivierung kann der Künstler auf zweierlei Weisen vornehmen: in der apollinischen oder in der dionysischen Kunst. Die erstere bezeichnet die Kunst der Epik (bzw. Plastik), die zweite die Kunst der Lyrik, soweit diese nicht als bloß subjektive Kunst verstanden wird, sondern als die subjektive Brechung einer allgemeineren Welterfahrung. Als zwei typische Personifikationen beider Richtungen gelten Nietzsche Homer und Archilochos.

In der Vereinigung der beiden antagonistischen Kräfte in der attischen Tragödie, die als fingierter Naturzustand bezeichnet werden kann, gelingt somit erst die ästhetische Rechtfertigung der Welt. In ihr kommt sowohl das Ich als Individuum, als auch das Ich als Erfahrung der Auflösung der Individualität zur Geltung, indem beides auf der Bühne stattfindet. Die Tragödie richtet die Bühne als Weltschauplatz ein.

In der Gestalt des untergehenden Helden, den Nietzsche als Inkarnation des Gottes Dionysos versteht, verweist die attische Tragödie auf das Vernichtungsbetreiben des Weltgeschehens und zugleich auf die menschliche Lebenswelt in der Erscheinung des Chores, welcher die Vision vom Lebensgrund dem Zuschauer vor Augen führt. Mithin entspricht die Zwischenwelt der attischen Tragödie der Zwischenwelt in Nietzsches Kosmologie, wie sie in "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" entworfen worden ist.

Ist der Untergang des Helden die visionäre Bewältigung des dionysischen Lebensgefühls, so ist der Chor die visionäre Bewältigung der apollinischen Welterfahrung. Auf der Bühne wiederholt sich das Weltspiel als Spiel zwischen Individuum (Held) und Welt. Das Bild des Bühnenvorganges vereint im dargestellten Mythos Traum und Rausch und entlastet damit von der unmittelbaren tragischen Lebenserfahrung. Die Tragödie verklärt diese Erfahrung im Medium des Scheins (Kunst), ohne ihre Dramatik zu verschleiern. So bewirkt der Mythos die nötige Transparenz, durch die der Abgrund des Schicksals gesehen werden kann, ohne ihm zu erliegen. Im Schaubild:



Das Ich-Welt-Verhältnis kann nur metaphorisch gefaßt werden, da mit Nietzsches eigener Argumentation philosophische und wissenschaftliche Systematiken als bestimmte Formen der Wahrheitsproduktion nicht in Frage kommen.

Mit dem Auftauchen des Zuschauers auf der Bühne, wie etwa bei Euripides, vollzieht sich die Destruktion der mythischen Zwischenwelt der attischen Tragödie. Laut Nietzsche ist dies eine Folge des aufkommenden sokratischen Denkens und seiner Vorstellung vom theoretischen Menschen. Dies bewirkt, daß die Seite der Wirklichkeit des Zuschauers (Bewältigung des apollinischen Welterfahrung) Übergewichtig wird. Kommt der Zuschauer nämlich mit dem Chor selbst auf die Bühne, so sieht er nurmehr sich selbst in einer Art Verdopplung, einem Spiegelverhältnis, indem das Ich nur noch sich selbst spiegelt. Infolgedessen bricht die gesamte metaphysische Konstruktion des Weltgrundes zusammen und wird als Erfahrungshorizont abgeschnitten.

Für Nietzsche kommt dies einem Funktionsverlust des Mythos gleich, womit sich die tragische Weltanschauung der Griechen ihres Bodens entledigt (Substanzverlust).

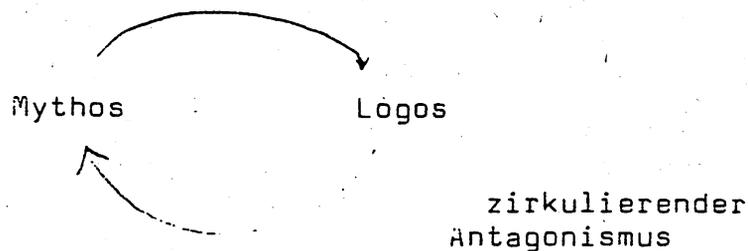
Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.

Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Dennoch treten bei Nietzsche Sokrates und Euripides als Begründer dieser Entwicklung nicht nur als Negativfiguren auf. Der "theoretische Mensch" ist nicht nur einfach eine negative Größe. In ihm schwingen sich Kritik und Aufklärung als Lebenshaltung zu einer neuen Daseinsform auf. Er ist nicht nur Zerstörer des Mythos, sondern auch Schöpfer eines sich selbst in seiner Kausalität begrenzten begreifenden Selbstverständnisses. Sokrates und der "theoretische Mensch" sind ambivalente Erscheinungen. Laut Nietzsche ist der "theoretische Mensch" von einer tiefsinnigen Wahnvorstellung geleitet, die erst durch Sokrates in die Welt gekommen ist, nämlich von jenem unerschütterlichen Glauben, ...

"... daß das Denken am Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei. Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinkt der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in Kunst umschlagen muß."²

Von daher bezeichnet Nietzsche Lessing als den "ehrlichsten theoretischen Menschen", da er erkannte, "daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei".³ Anders gesagt: Wissenschaft soll nicht Wissen anhäufen, sondern den Erkenntnistrieb stillen. Wissenschaft hat demnach triebhaften Ursprung. Der "theoretische Mensch" hingegen glaubt an die Möglichkeit, die Welt ergründen und in Wissenschaft auflösen zu können. Er transzendiert gleichsam ihren eigentlichen Charakter eines wahnhaften, instinktiven Verlangens. Sobald der "theoretische Mensch" dies jedoch erkennt, bleibt ihm nur noch die Möglichkeit der Kunst, um sich weitergehend betätigen zu können. Das heißt aber, daß die "List des Mythos" sich letztlich durchsetzt - durch die Wissenschaft hindurch, da sich die Welt in ihrer Grenzenlosigkeit nicht in Kausalität auflösen läßt. So sind Wissenschaft und der sie hier verkörpernde Sokrates nicht einfach die Zerstörer des Mythos, sondern zugleich auch die Initiatoren eines neuen heraufkommenden (sich selbst noch nicht durchschauenden) Mythos. (Von diesem Gedanken hat sich Nietzsche später in "Menschliches, Allzumenschliches" deutlich distanziert.) In "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" jedoch reiht sich Nietzsche scheinbar in die Tradition des Gedankens ein, daß eine Notwendigkeit den geschichtlichen Abläufen unterliegt (vgl.: die Geschichtsdiagnostik Hegels). Scheinbar aber nur deshalb, weil sich Mythos und Logos nicht dialektisch in einer Synthesis aufheben, sondern in einer zirkulären Struktur einander abwechseln:



An dieser Stelle bleibt Nietzsche nur zu fragen, ob ein Wechsel, ein Umschlag von Logos in Mythos, von Wissenschaft in Kunst in seiner Zeit bevorsteht oder nicht. Diese Frage führt in eine Zeitkritik in Form einer Wissenschafts- und Bildungskritik des 19. Jahrhunderts.

Für Nietzsche stellt sich sein Zeitalter und sein Besonderheiten als das dar, was er mit "alexandrinischer Kultur" bezeichnet. Unter diesem Begriff versteht er zuweilen die auf dem sokratischen Denken aufgebaute Kultur überhaupt, als auch zuweilen mehr deren Dekadenzform. Die Bedeutung dieses Begriffes oszilliert. In jedem Falle aber zeigt sich die "alexandrinische Kultur" durch mehrere, hier nur stichwörtartig benannte Anzeichen an:

- Das Ideal des Menschen korrumpiert sich selbst durch die völlige Verwissenschaftlichung aller Bereiche des Lebens; auch der Bereiche der Erziehung.
- Infolgedessen verkümmert die Bildung zum Gelehrtentum.
- Auch in der Kunst der Dichtung kommt es nur noch zu gelehrten Imitationen.
- Ein weitverbreiteter Glaube an das Erdenglück aller, welches nicht einzulösen ist, ist zu verzeichnen.
- Der Endzustand der "alexandrinischen Kultur" ist für Nietzsche die Leugnung der Notwendigkeit eines Sklavenstandes.
- In der Religion bestehen keine Möglichkeiten mehr, den Menschen mit sich selbst zu vereinigen in einem Mythos, da Religion im Zuge des Gelehrtentums zur bloßen Theologie verkommt.
- Der Mensch der "alexandrinischen Kultur" ist durchweg verzärtelt.

Nietzsche gibt nur zwei positive Hinweise für eine Entwicklung, die ein Ende des "theoretischen Menschen" bedeuten kann und einen Umschlag in einen neuen Mythos mit sich bringt. Er verweist auf Kant und Schopenhauer, da beiden der Sieg über den Optimismus über das Wesen der Logik als Untergrund unserer Kultur gelungen sei.

ANMERKUNGEN:

1. F. Nietzsche: Werke, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari,
Bd. III₁, Berlin/New York 1972, Seite 31
2. ebenda, S. 95
3. ebenda, S. 95

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK

(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll vom 6.12.84 (7. Sitzung)

I. Rückblick: Die Thematik der "Zwischenwelt" als Leitproblem der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches

Die Thematik der Zwischenwelt hat sich in der bisherigen Erörterung von Nietzsches Wissenschafts- und Bildungskritik als leitende Fragestellung herausgebildet und ist am Textfragment "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn" sowie an der Frühschrift "Die Geburt der Tragödie" verfolgt worden.

Ausgangspunkt war die Wahrheitsproblematik, so wie sie von Nietzsche im Textfragment behandelt ist. Deren Erörterung führte zu der Überzeugung, daß die Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches nur im Kontext seiner Legitimationsfrage nach dem Sinn von Wahrheit verstanden werden kann. In dieser Fragestellung wird hingegen nicht nach der wissenschafts-methodologischen Begründung richtiger Aussagen über einen zu erkennenden Gegenstand gefragt, wie es in ihr auch nicht um die moralische Dimension der Wahrhaftigkeit geht. Es ist die anthropologische Leistung, der anthropologische Sinn der Wahrheit für den Menschen, nach der Nietzsche fragt; es geht um eine Frage der Anthropologie, die bei Nietzsche zugleich in den Horizont der mit der Anthropologie verklammerten Kosmologie hineinreicht.

Die anthropologische Leistung des "Wahrheitstriebes" besteht:

1. in der instrumentellen Ermöglichung menschlichen Lebens, in der zweckrationalen Produktion von Wahrheit im Hinblick auf die Bewältigung nothafter menschlicher Bedürfnisstrukturen;
2. in der Versöhnung des Menschen mit seinem spekulativ erinnerten Lebensgrund, eine Versöhnung, die die Tragik des 'Welt-Lebens', den kosmologischen Horizont Nietzsches, im Menschen aufscheinen läßt.

In beiden Leistungen wird Wahrheit als menschliche Produktion verstanden, als Erzeugung eines notwendigen Scheins durch den Menschen selbst. Gemessen an dem Anspruch, die Dinge so zu zeigen, wie sie wirklich sind, ist die vom Menschen produzierte

Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen.

Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Wahrheit eine Lüge: Es gelingt in ihr nicht, zu den "Dingen an sich" vorzudringen. Doch ist die so verstandene Wahrheit eine notwendige Lüge, eine "Lüge im außermoralischen Sinn", eine Lüge, jenseits von richtig und falsch, von gut und böse.

Nietzsches entlarvende Wahrheitskritik führt im Resultat zum Aufweis zweier Wahrheiten: die Wahrheit der Vernunft und die Wahrheit der Intuition. Beide dienen der Erzeugung des lebensnotwendigen Scheins, beide entstehen durch Strategien der Konventionalisierung, durch die der Mensch sich seine Zwischenwelt produziert: Einerseits als Zwischenwelt der Wissenschaft, geleitet von instrumenteller Zweckrationalität; andererseits als Zwischenwelt der künstlerischen Produktion, welche einzig die Versöhnung des Menschen mit seinem tragischen Lebensgrund zu leisten vermag.

Nach diesem ersten Einblick in Nietzsches Gedankenkreis hinsichtlich der Thematik der Wissenschafts- und Bildungskritik im Horizont seiner lebensmetaphysischen Kosmologie, erfolgte der 'Einstieg' in Nietzsches Frühschrift "Die Geburt der Tragödie" unter zwei Fragestellungen:

1. Wie stellt sich in dieser Schrift das Elementarphänomen der Zwischenwelt dar?
2. Wie stehen dort die beiden Weisen der Wahrheitserzeugung - die Wahrheit der Vernunft und die Wahrheit der Intuition - zueinander?

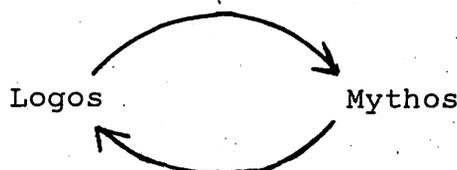
Zur ersten Frage: Der Zwischenwelt-Thematik kommt in der "Geburt der Tragödie" eine zentrale Stellung zu: Die Zwischenwelt, um die es hier geht, besteht in der Vereinigung der dionysischen und apollinischen Kunstkräfte, wie sie in der attischen Tragödie vollbracht wird. In ihr geschieht die mytische Vergegenwärtigung des menschlichen Weltbezuges unter tragischem Vorzeichen, ereignet sich die Versöhnung des Menschen mit dem tragischen Weltgrund. Die mytische Verdichtung des symbolischen Spiels auf der Bühne ermöglicht einerseits den unvoreingenommenen Blick auf das Weltgeschehen und die ihm innewohnende Tragik, entlastet aber andererseits den Griechen des klassischen Zeitalters aus einem praktischen Pessimismus, da in der künstlerischen Brechung der mytischen Zwischenwelt die tragische Mensch-Welt-Verfassung erträglich erscheint.

Zur zweiten Frage - zum Verhältnis von Vernunft-Wahrheit und künstlerischer Wahrheit: Während im Textfragment "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn" die beiden Weisen der Wahrheitsproduktion nebeneinander bestehen, verhalten sich Logos und Mythos in der "Geburt der Tragödie" geschichtlich sukzessiv: Der in der attischen Tragödie gelungenen mythischen Vereinigung von apollinischem und dionysischem Grundtrieb folgt - diese Vereinigung auflösend - die Daseinsform des theoretischen Menschen, der durch Sokrates und Euripides personifiziert wird. Mit Euripides kommt der Zuschauer auf die Bühne, während Sokrates die Vernunft, den Geist der Kritik repräsentiert. Beide arbeiten an der Destruktion des Mythos durch die antike Aufklärung und deren Optimismus der Logik, wodurch die dionysische Erfahrung des Lebensgrundes abgeschnitten wird. Die im Mythos vereinigte Grundspannung von dionysischem und apollinischem Trieb wird aufgehoben und ersetzt durch den Widerspruch zwischen dem Dionysischem und dem Sokratischen.

Es fragt sich nun, wie das Verhältnis der durch die Intuition geleiteten Wahrheit des Mythos und der Vernunftwahrheit des Sokratismus zum weiteren Fortgang der Geschichte steht. Welche geschichtliche Rolle kommt der Daseinsform des Sokratismus zu?

Der Sokratismus ist ambivalenten Charakters: Einerseits handelt es sich um einen neuen Menschentyp, der durch die Zerstörung der mythischen Zwischenwelt seinen Rückbezug auf den tragischen Lebensgrund verliert; andererseits stellt er ein Durchgangsstadium zu einem neuen tragischen Zeitalter dar, zum Zeitalter eines neuen Mythos. Die Ambivalenz des theoretischen Geistes begründet eine implizite Geschichtsphilosophie, die als wechselseitige Induktion von Mythos und Logos gelesen werden kann. Im beständigen Wechsel von Mythos und Logos kündigt sich vorgreifend ein Gedanke aus Nietzsches "Zarathustra" an: die "Ewige Wiederkunft des Gleichen".

Im Schema:



Der Sokratismus wird somit als Durchgangsstadium zu einem neu entstehenden Mythos gedeutet (wobei sich die Hoffnung des frühen Nietzsche auf das Kunstwerk Wagners richtete).

Die Frage nach der Bedeutung des Sokratismus des theoretischen Menschen stellt Nietzsche für zwei geschichtliche Epochen; für das antike Griechenland und bezogen auf das 19. Jahrhundert, das er einer Zeitkritik unterzieht: einer Kritik an der "alexandrinischen Kultur" des 19. Jahrhunderts. Im Begriff der "alexandrinischen Kultur" ist eine Versteifung des Sokratismus ausgedrückt, eine Versteifung, die sich - nach Nietzsche - in fünf Dimensionen des menschlichen Lebens zeigt:

1. In der Dimension der W i s s e n s c h a f t äußert sie sich in der vorherrschenden wissenschaftstheoretischen Perspektive, in der Tendenz zu einem historischen Positivismus.
2. In der Dimension der R e l i g i o n zeigt sie sich in einer Verkümmerng der Religion, der bisherigen Präsenz des Mythos, zu einer Gelehrtentheologie.
3. In der Dimension der P o l i t i k stellt die Tendenz zur Omnipotenz des Staates das alexandrinische Moment der gegenwärtigen Kultur dar.
4. In der Dimension der K u n s t drückt sich die "alexandrinische Kultur" in einer Unfähigkeit zu originärer künstlerischer Schöpfung aus, im Verlust der schöpferischen dichterischen Kraft eines ursprünglichen Sprechens. Durch gelehrte Imitation wird dabei versucht, diese Unfähigkeit zu kompensieren.
5. In der Dimension der B i l d u n g bedeutet der Positivismus der "alexandrinischen Kultur" die Verkümmerng der Bildung zu ihrem personifizierten Erscheinungsbild im gegenwärtigen "Gelehrten".

Doch sieht Nietzsche - entgegen der Universalität der kritisierten alexandrinischen Tendenz - einige wenige große Naturen und ihre Leitung (Kant, Schopenhauer, Wagner), durch die ein neues tragisches Zeitalter sich ankündigt, ein Zeitalter, dem die oberflächliche Heiterkeit des alexandrinischen Optimismus weichen muß.

Der Positivismus der "alexandrinischen Kultur" bedeutet - dies als Fazit -, daß die vom Menschen produzierte Zwischenwelt nicht mehr in ihrem Charakter als lebensnotwendige Zwischenwelt erfahren wird, sondern als wirkliche Welt gilt. Der Mensch durchschaut sich nicht mehr als Ursprung seiner Wahrheit. Er begegnet nur noch sich selbst, da er sich aus dem Wechselspiel, aus der

Grundspannung von Ich und Welt heraushält. Im Verlust seiner Weltbezogenheit ist ihm die Erfahrung seines tragischen Lebensgrundes abgeschnitten. Der Mensch täuscht sich über seine Täuschung, über den von ihm selbst produzierten lebensnotwendigen Schein der Zwischenwelt und hält sie für die Wahrheit.

II. Die Wissenschafts- und Bildungskritik der Baseler Vorträge "Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten"

Die Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches, wie sie in den Baseler Vorträgen "Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten" zur Formulierung kommt, ist nicht als bloße historische Aussage zu verstehen. Aufgrund der metaphysischen Verankerung seiner Lebensphilosophie kommt auch ihr ein metaphysischer Charakter zu, ist auch sie in der kosmologischen Lebensmetaphysik Nietzsches fundiert. Erst dieser Hintergrund, sowie das Wissen um die zentrale Intention des frühen Nietzsche, welche in der Rückerlangung einer tragischen Welterfahrung bestand, ermöglicht es, die Wissenschafts- und Bildungskritik zureichend zu verstehen, wie auch den philosophischen Kontext zu bestimmen, aus dem die Baseler Vorträge nicht ohne Substanzverlust herausgelöst werden können. Das historische Modell der Kritik Nietzsches liegt in seinem spezifischen Griechenbild: das Bild des tragischen Griechen, das er dem Griechenoptimismus des Humanismus entgegenstellt.

Von Januar bis März 1872 hielt Nietzsche fünf von sechs ursprünglich geplanten Vorträgen auf Einladung der "Academischen Gesellschaft" in Basel, einer Vereinigung zur Pflege der akademischen Geselligkeit. Die Vorträge waren von Nietzsche nicht zur Veröffentlichung vorgesehen.

Die Grundthese der Vorträge äußert sich in einer Dekadenz-Kritik an der Bildung der gegenwärtigen "alexandrinischen Kultur": Die Bildung in Deutschland unterliegt einer Dekadenz-Geschichte; der Niedergang des Bildungswesens - speziell des Gymnasiums - bedeutet das Ende der Bildung, die Nichteinlösung ihrer Ziele und Hoffnungen. Der erste Vortrag vom 16. Januar 1872 enthält - sieht man von Nietzsches Rahmengeschichte, in die er seine inhaltlichen Aussagen zur Kritik der Bildung kleidet, einmal ab -

zwei Grundthesen zur Stützung der 'Dekadenz-These', mit denen versucht wird, zwei gleichermaßen "verderbliche" Entwicklungstendenzen gegenwärtiger Bildung und gegenwärtiger Bildungsanstalten auf den Begriff zu bringen:

"Es schien mir, daß ich zwei Hauptrichtungen unterscheiden müsse - zwei scheinbar entgegengesetzte, in ihrem Wirken gleich verderbliche, in ihren Resultaten endlich zusammenfließende Strömungen beherrschen die Gegenwart unserer Bildungsanstalten: einmal der Trieb nach möglicher Erweiterung und Verbreitung der Bildung, dann der Trieb nach Verringerung und Abschwächung der Bildung selbst. Die Bildung soll aus verschiedenen Gründen in die allerweitesten Kreise getragen werden - das verlangt die eine Tendenz. Die andere mutet dagegen der Bildung selbst zu, ihre höchsten, edelsten und erhabendsten Ansprüche aufzugeben und sich im Dienste irgendeiner anderen Lebensform, etwa des Staates, zu bescheiden." 1)

Die erste Tendenz - der "Trieb" zur "Erweiterung und Verbreitung der Bildung" - besteht in einer quantitativen Entwicklung: Es wird immer mehr Wissen, immer mehr Erkenntnis (Erweiterung) an immer mehr Menschen (Verbreitung) vermittelt. Die zweite Tendenz - der "Trieb nach Verringerung und Abschächung der Bildung" - bezieht sich auf den mit der Vermassungs-Tendenz der Bildung einhergehenden Verlust ihrer Qualität, auf die Nivellierung der Bildung nach unten.

Die erste These hinsichtlich der Erweiterung und Verbreitung der Bildung belegt Nietzsche mit drei Zusatzthesen, die die behauptete Entwicklung argumentativ stützen und evident machen. Die drei Zusatzthesen zu den Motiven der sich vollziehenden Erweiterung und Verbreitung der Bildung:

1. Motiv: Das "nationalökonomische Dogma"

"Ich glaube bemerkt zu haben, von welcher Seite der Ruf nach möglicher Erweiterung und Ausbreitung der Bildung am deutlichsten erschallt. Diese Erweiterung gehört unter die beliebten nationalökonomischen Dogmen der Gegenwart. Möglichst viel Erkenntnis und Bildung - daher möglichst viel Produktion und Bedürfnis - daher möglichst viel Glück - so etwa lautet die Formel. Hier haben wir den Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung, noch genauer den Erwerb, den möglichst großen Geldgewinn." 2)

Der zeitgeschichtliche Hintergrund der "nationalökonomischen Dogmen der Gegenwart" liegt in der rasch voranschreitenden Industrialisierung Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Inhaltlich besteht das Dogma in der Identifizierung von Bildung, Produktion und Glück, genauer: in der Effizienzoptik auf die Bildung, welche über ein Mehr an Produktion ein Mehr an menschlichem Glück begründen soll. Der oberste Wert

Nietzsches - die Bildung - wird im "nationalökonomischen Dogma" zum untersten Begriff der Wertpyramide. Bildung wird unter die Optik der Qualifikation gepreßt, wird bloßes Mittel des Erwerbs, ausgerichtet auf ihren Nutzen.

2. Motiv: Die "religiöse Unterdrückung"

"Es gibt noch andere Motive für die überall so tapfer angestrebte Erweiterung und Verbreitung der Bildung, außer jenem so beliebten nationalökonomischen Dogma. In einigen Ländern ist die Angst vor einer religiösen Unterdrückung so allgemein und die Furcht vor den Folgen dieser Unterdrückung so ausgeprägt, daß man in allen Gesellschaftsklassen der Bildung mit lechzender Begierde entgegenkommt und gerade die Elemente derselben einschlürft, welche die religiösen Instinkte aufzulösen pflegen." 3)

Bildung wird hier thematisiert in der Perspektive antireligiöser Aufklärung, als Instrument der Aufklärung gegen die Religion. Indem mit der Religion die letzte 'Bastion' mythischer Wahrheit sowie auch das mythische Element der Bildung selbst verdrängt wird, feiert der Sokratismus in der antireligiösen Aufklärung seinen größten Triumph bei der Destruktion des Mythos.

3. Das staatspolitische Motiv

Auch der Staat ist an der Erweiterung und Verbreitung der Bildung interessiert:

"Anderwärts hinwiederum strebt ein Staat hier und da um seiner eignen Existenz willen nach einer möglichsten Ausdehnung der Bildung, weil er sich immer noch stark genug weiß, auch die stärkste Entfesselung der Bildung noch unter sein Joch spannen zu können, und es bewährt gefunden hat, wenn die ausgedehnteste Bildung der Beamten oder seiner Heere zuletzt immer nur ihm selbst, dem Staate, im Wettstreit mit anderen Staaten, zugute kommt." 4)

Das Interesse des Staates an der Instrumentalisierung sich verbreitender Bildung ist dreifach motiviert:

1. geht es ihm um die loyale Ausbildung seiner Beamten, was der Selbsterhaltung des Staates und seinen Kontrollmöglichkeiten zugute kommt;
2. will er sich eine erweiterte Bildung militärisch, für die Ausbildung seiner "Heere" nutzbar machen;
3. dient eine Ausdehnung der Bildung seiner Stellung im ökonomischen und politischen Konkurrenzkampf mit anderen Staaten.

Einem solcherart motivierten Staat geht es nicht um die Organisation der Entfaltung der Bildung des Einzelnen; die Bildung des Einzelnen ist ihm vielmehr Instrument der Staatsinteressen.

Nietzsches Kritik an diesem dritten, dem staatspolitischen Motiv der Erweiterung der Bildung ist fundiert in seiner Kritik an

Kulturstaats-Vorstellungen und richtet sich speziell gegen die Hegelsche Staatsphilosophie: Der Staat - so Nietzsche - kann nicht Träger einer Kultur sein, er stellt nicht die Substanz des objektiven Geistes eines Volkes dar. In der Anmaßung des Staates, der objektive Geist des Volkes zu sein, liegt vielmehr der Beitrag, den der Staat zur Dekadenz-Geschichte der Bildung leistet.

Die erste der beiden "verderblichen" Tendenzen der Dekadenz-Entwicklung der Bildung ist damit in ihrer Gründung in drei unterschiedlichen Motiven herausgearbeitet. Zusammenfassend heißt es bei Nietzsche:

"Wo also nur das Feldgeschrei der Masse nach weitester Volksbildung verlangt, da pflege ich wohl zu unterscheiden, ob eine üppige Tendenz nach Erwerb und Besitz, ob die Brandmale einer früheren religiösen Unterdrückung, ob das kluge Selbstgefühl eines Staates zu diesem Feldgeschrei stimuliert hat." 5)

Im Begriff der "Volksbildung" hat die kritisierte Tendenz der Ausdehnung der Bildung ihren Namen bekommen. Der Volks-Begriff wird hier allerdings nicht im positiven Verständnis Nietzsches - das Volk als Basis des Genius - verwendet, sondern in seiner negativen Tönung: das Volk, verstanden als "Masse", als Kollektivität des Staates. Die als verderblich beurteilte Volksbildung wird als Phänomen der Vermassung der Bildung kritisiert.

Diese Entwicklung geht einher mit einem gleichzeitigen Verlust der Qualität der Bildung, mit der Tendenz der "Verringerung und Abschwächung der Bildung". Dies ist die zweite von Nietzsche kritisierte Tendenz der Dekadenz-Geschichte der Bildung in der Gegenwart, deren argumentative Stützung es noch im ersten Baseler Vortrag zu verfolgen gilt.

-
- 1) Friedrich Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten, in: Friedrich Nietzsche Werke III, Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M. 1984 (Nachdruck der 6., durchges. Auflage 1969), S. 898f.
 - 2) ebenda, S. 899
 - 3) ebenda, S. 900
 - 4) ebenda
 - 5) ebenda, S. 901

Bildungskritik der Baseler Vorträge hebt deren Einbettung in einen gedanklichen Zusammenhang hervor, der weiter reicht, als dies auf den ersten Blick deutlich wird. Zwei Momente fließen hier zusammen:

1. ein historisch-kritisches Moment, welches deutlich heraustritt;
2. ein geschichtlich-spekulatives Moment, das zwar weniger deutlich wird, gleichwohl aber in der Vorträgen enthalten und entdeckbar ist.

Die bisherige Textinterpretation konzentrierte sich auf die beiden Kernthesen des ersten Vortrags, welche der Erläuterung der zentralen Dekadenz-These, der These des substantiellen Verfalls der Bildung dienen: einerseits die Tendenz der Erweiterung und Verbreitung, die die öffentliche Perspektive der Bildung betrifft und andererseits die Tendenz der Verringerung und Abschwächung, die sich auf die Verminderung des Bildungsgehalts bezieht.

Die erste Tendenz - die Erweiterung und Verbreitung der Bildung - thematisiert den Nutzen und die Bedeutung der Bildung im Bereich der Ökonomie ("nationalökonomisches Dogma), im Bereich der Religion (antireligiöse Aufklärung gegen "religiöse Unterdrückung") und im Bereich des Staates, der als Kulturstaat die sich verbreitende Bildung für seine Zwecke instrumentalisiert. Diese Tendenz bedeutet eine Veräußerlichung der Bildung an die Institutionen von Ökonomie und Staat sowie an die Adresse des den religiösen Mythos auflösenden Zeitgeistes.

Die zweite Tendenz - die Verringerung und Abschwächung der Bildung - bezieht sich auf den traditionellen Inhalt der Bildung, auf die Wissenschaften. Nietzsche konstatiert hier eine Verselbständigung der Wissenschaften gegenüber der Bildung und dem Menschen. Die Minderung des Bildungsgehaltes für den Einzelnen geschieht durch die Entwicklung zum Vorrang wissenschaftlicher Bildung und durch den institutionellen Hang neuzeitlicher Wissenschaft zu einem methodischen Objektivismus. In die Lücke, die sich durch diesen Substanzverlust der Bildung auftut, dringt der Journalismus ein - als öffentlicher Meinungsträger, der sich durch eine den Bildungsgehalt zerstörende Popularisierung auszeichnet.

Das gemeinsame Moment dieser beiden Tendenzen der Dekadenz-Geschichte der Bildung liegt in der Veräußerlichung der Bildung zum einen an die Institutionen, die ihre quantitative Verbreitung

betreiben und zum anderen an den vorherrschenden Objektivismus der Wissenschaften, der den qualitativen Verfall der Bildung verursacht. Das Phänomen der Bildungsdekadenz durch quantitative und qualitative Veräußerlichung der Bildung in ihrer Institutionalisierung (Verstaatlichung) und Verobjektivierung durch die Wissenschaften wird von Nietzsche in allen Baseler Vorträgen weiter ausgeführt. Die weiteren vier Vorträge dienen der Erläuterung der Grundthese des ersten Vortrags.

II. Die Bildungstheorie der Baseler Vorträge: Volksbildung und Bildung des Genius

Es fragt sich, was Nietzsche der kritisierten Bildungsdekadenz entgegenstellt? Wie versucht er der Verbreitungstendenz durch eine Konzentration bzw. der Verminderungstendenz durch eine Stärkung der Bildung zu begegnen?

Nietzsches Antwort wird im dritten Vortrag durch seine "Metaphysik des Genius" formuliert: Die wahre Bildung, die sich gegen den Zeitgeist der "Jetztzeit-Kultur" wendet, ist die Bildung des Genius. Die wahre Bildungstheorie liegt demgemäß in der Theorie der Bildung des Genius, in der Theorie der Geburt des Genius aus dem Volk.

(Anmerkung: Auf die Problematik solcher Begrifflichkeit sei hier kurz verwiesen: Die historischen Erfahrungen der politischen Entwicklung Deutschlands haben gezeigt, daß sich in der Hülle derartiger Begriffe legitimatorisch eine menschenfeindliche Barbarei verkleiden kann.)

Die Frage nach der Erläuterung der Genius-Theorie Nietzsches drängt sich auf: Was ist mit der Theorie des Genius gemeint; was bedeutet die Hervorbringung des Genius als Ziel der Bildung?

Nietzsches Genius-Theorie kann nur in ihrem Zusammenhang mit seinem Begriff der Volksbildung adäquat interpretiert werden.

"Ich habe mich längst daran gewöhnt, alle diejenigen vorsichtig anzusehen, welche eifrig für die sogenannte 'Volksbildung', wie sie gemeinhin verstanden wird, sprechen: denn zumeist wollen sie, bewußt oder unbewußt, bei den allgemeinen Saturnalien der Barbarei, für sich selbst die fessellose Freiheit, die ihnen jene heilige Naturordnung nie gewähren wird". 1)

Die kritisierte Volksbildung bedeutet für Nietzsche die Umkehrung der aristokratischen Ordnung der Bildung, die Zerstörung der

"heiligste(n) Ordnung im Reiche des Intellekts"²⁾, die Entfesselung der Bildung zur Barbarei. In der Rückwendung des Zitats über die die Bildung zerstörende Volksbildung (der Begriff Volk wird hier in seinem negativen Sinn, als Masse, verwendet) wird deutlich, was mit Bildung gemeint ist:

"Also nicht die Bildung der Masse kann unser Ziel sein: sondern Bildung der einzelnen ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen". 3)

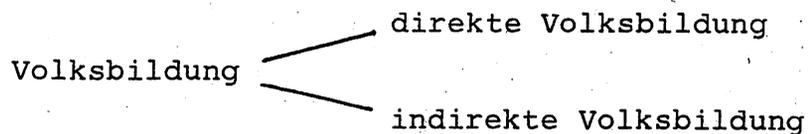
Die Inkorporationen des Genius, die Nietzsche nennt, - Goethe, Schiller, Winckelmann, Beethoven - verdeutlichen den Charakter des Genius, auf den wahre Bildung bezogen ist: Der Genius ist der schöpferische Mensch, der Künstler, dessen hervorragende Auszeichnung darin besteht, daß er als künstlerisch Schaffender aus der Zeit heraustritt und überzeitlich Gültiges schafft. Dem Genius kommt die "erhabene Aufgabe" zu, ein Werk zu vollenden, "das gleichsam von den Spuren des Subjekts gereinigt und über das Wechselspiel der Zeiten hinausgetragen sein soll, als lautere Widerspiegelung des ewigen und unveränderlichen Wesens der Dinge." 4)

Die Bildung des Genius, die im Rückbezug auf das ästhetische Modell des Künstlers formuliert wird, geschieht einerseits in Abhebung gegen das Volk; andererseits besteht kein exklusiv-elitäres Verhältnis zwischen Volk und Genius: Die Volksbildung ist als "wahre Volksbildung" die positive Bedingung der Möglichkeit der Geburt des Genius aus dem Volk. Es ergibt sich somit ein doppelter Begriff von Volk und Volksbildung, ein positiv und ein negativ bestimmtes Verhältnis von Bildung und Volk - und damit ein positiver und ein negativer Bezug von Volk und Genius. Auf der einen Seite steht der Begriff der Volksbildung für die negative Tendenz der Verallgemeinerung der Bildung und wirkt als Indikator der Erweiterung und Verbreitung der Bildung wahrhafter Volksbildung entgegen. (Volksbildung meint in dieser negativen Tönung Massenbildung, doch ist Nietzsches Begriffsgebrauch hier verwirrend uneinheitlich.) Auf der anderen Seite befördert die Volksbildung als "wahre Volksbildung" die Bildung des Genius aus seinem Wurzelboden im Volk.

"Dem, was man (wahre, d.V.) Volksbildung nennt, ist auf direktem Wege, etwa durch allseitig erzwungenen Elementarunterricht, nur ganz äußerlich und roh beizukommen: die eigentlichen, tieferen Regionen, in denen sich überhaupt die große Masse (meint hier: Volk im positiven Sinn, d.V.) mit der Bildung berührt, dort wo das Volk seine religiösen Instinkte hegt, wo es an seinen mythischen Bildern weiterdichtet, wo es seiner Sitte, seinem Recht, seinem Heimatboden, seiner Sprache Treue bewahrt, alle diese Regionen sind auf direktem Wege kaum und jedenfalls nur durch zerstörende Gewalt zu erreichen". 5)

Damit schält sich bei Nietzsche ein negativer und ein positiver Begriff von Volksbildung heraus, was auf der Differenz von direkter Volksbildung (Massenbildung) und indirekter (wahrer) Volksbildung beruht.

Im Schema:



Worin bestehen nun in Nietzsches Charakteristik die Tendenzen der verwerflichen direkten Volksbildung?

Im Begriff der direkten Volksbildung ist - in einer formalen Kennzeichnung - alles das zusammengefaßt, was auf die Ausbildung "couranter Menschen" abzielt: Es ist die Volksbildung, die mit dem Anspruch der Aufklärung der Religion entgentritt; die Volksbildung, die im Dienste des Staates nützliche Qualifikationen für die Selbsterhaltung des Staates als Kulturträger hervorzu- bringen sucht; die Volksbildung, die der objektivistischen Ten- denz der Wissenschaft und der popularisierenden Tendenz der Jour- nalistik verfällt. Die solcherart charakterisierte Volksbildung bewirkt - auch wenn sie positiven Intentionen entspringt - eine weitere Verwissenschaftlichung und Politisierung der Bildung (Volksbildung als Staatsbildung) und wird von Nietzsche daher als verwerfliches Verfallsphänomen der Bildung in der alexandrinischen Kultur gebrandmarkt. Sie ist deshalb von Übel, weil sie das Volk von seinem mythischen Lebensgrund abschneidet, weil sie darin das Volk - im Gegensatz zu seinen Intentionen - zur bloßen Masse macht.

Die Kritik der Volksbildung, die sich gegen die direkt ver- mittelte Bildung (Unterricht) richtet, eröffnet den Blick auf den positiven Begriff des Volkes bei Nietzsche: Das Volk ist substantiell, in dem, was sich unmittelbarer (Bildungs-)Beein- flussung entzieht, definiert durch seine "religiösen Instinkte", seine "mythischen Bilder", durch Sitte, Recht und Sprache sowie durch seine Bodenständigkeit (Heimat). Der darin angezeigte Volks- begriff ist nicht politischer Natur, zielt nicht auf die durch den Geltungsbereich einer Verfassung bestimmte Nation. Er zielt auf die traditionell gewachsenen Gemeinschaftsstrukturen eines Volkes, auf die Volksgemeinschaft. Die Substanz des Volkes wird

in dieser Perspektive durch die überlieferten und die beständig weitergebildeten Gemeinsamkeiten einer Kulturgemeinschaft bestimmt; durch Gemeinsamkeiten, die in Religion, Mythen, Sitte, Sprache und im Heimatboden zum Ausdruck kommen. (Der Begriff des Rechts scheint hier, sofern er sich auf das positive Recht bezieht, problematisch zu sein.) Der Gemeinschaftsbegriff so verstandener Volksgemeinschaft hebt somit gerade nicht auf die politische Definition des Volkes qua Nation ab. In dieser Differenz von Volk und Staat ist Nietzsches Kritik an der Hegelschen Staatsphilosophie begründet, da der substantielle Geist eines Volkes gerade nicht im Staat repräsentiert werden kann.

Vor diesem Hintergrund des positiven Volksbegriffs wird deutlich, daß eine sich verbreitende direkte Volksbildung - in der obigen alexandrinischen Charakteristik - deshalb von Übel ist, weil sie die Auflösung des Volkes, die Auflösung der mythischen Grundlage der Volksgemeinschaft bedeutet: Die "religiösen Instinkte" werden gebrochen, Sitte und mythische Bilder werden zerstört, die Sprache verfällt in ihrer instrumentellen Nutzung.

Die wahre, indirekte Volksbildung hingegen vollzieht sich im Volk selbst, speist sich gerade aus diesen, dem direkten Zugriff nicht zugänglichen Quellen, aus dem kollektiven Unbewußten eines Volkes:

"... und in diesen ernstesten Dingen die Volksbildung wahrhaft fördern, heißt eben nur soviel, als diese zerstörenden Gewaltsamkeiten (der direkten Volksbildung, d.V.) abzuwehren und jenes heilsame Unbewußtsein, jenes sich Gesundschlafen des Volkes zu unterhalten, ohne welche Gegenwirkung, ohne welches Heilmittel keine Kultur ... bestehen kann." 6)

Im Begriff der indirekten Volksbildung ist das positive Verhältnis von Volk und Genius angezeigt, wird die Volksbildung zum Problem der Bildung des Genius, da der Genius nur aus dem "Mutter-schoße der Bildung eines Volkes"⁷⁾ entstehen kann:

"Wir wissen aber, was jene erstreben, die jenen heilenden Gesundschlaf eines Volkes unterbrechen wollen, die ihm fortwährend zurufen: 'Sei wach, sei bewußt! Sei klug!'; wir wissen, wohin sie zielen, welche durch eine außerordentliche Vermehrung aller Bildungsanstalten, durch einen dadurch erzeugten selbstbewußten Lehrerstand ein gewaltiges Bedürfnis zu befriedigen vorgeben. Gerade diese und gerade mit diesen Mitteln kämpfen sie gegen die natürliche Rangordnung im Reich des Intellekts, zerstören sie die Wurzeln jener aus dem Unbewußtsein des Volkes hervorbrechenden höchsten und edelsten Bildungskräfte, die im Gebären des Genius und sodann in der richtigen Erziehung und Pflege desselben ihre mütterliche Bestimmung haben." 8)

Das Verhältnis von Volk und Genius tritt nun deutlicher hervor: Der Genius ist die exponierte Individualität, die ihren Wurzeln

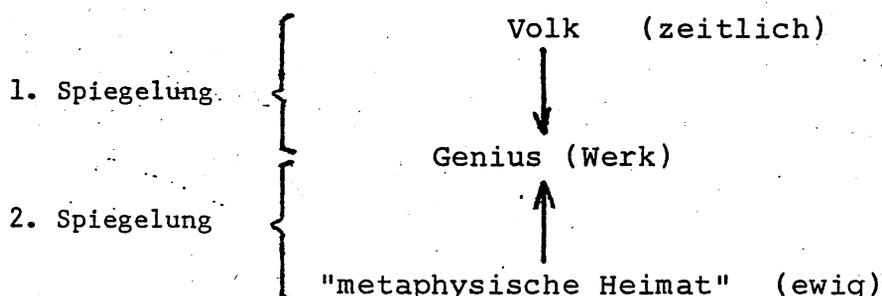
boden im Volk selber hat. Das Volk bildet diesen Wurzelboden als Geburtsgrund des Genius. Doch ist das Verhältnis nicht nur einseitiger Art, ist der Genius nicht nur Repräsentant des Volkes. Das Volk bildet zugleich die positive Bedingung der Möglichkeit der Entstehung des Genius, den Heimatboden, aus dessen (wahrer) Bildung die Bildung des Genius sich allererst erheben kann und muß.

Der Genius, der auf der einen Seite ursprünglich aus dem Volk entspringt, ist auf der anderen Seite im Horizont der Metaphysik beheimatet. Diese Doppelbeheimatung des Genius formuliert Nietzsche in der Fortsetzung des obigen Zitats:

"Nur an dem Gleichnisse der Mutter werden wir die Bedeutung und die Verpflichtung begreifen, die die wahre Bildung eines Volkes in Hinsicht auf den Genius hat: seine eigentliche Entstehung liegt nicht in ihr, er hat gleichsam nur einen metaphysischen Ursprung, eine metaphysische Heimat. Aber daß er in die Erscheinung tritt, daß er mitten aus einem Volke hervortaucht, daß er gleichsam das zurückgeworfne Bild, das gesättigte Farbenspiel aller eigentümlichen Kräfte eines Volkes darstellt, daß er die höchste Bestimmung eines Volkes in dem gleichnisartigen Wesen eines Individuums und in einem ewigen Werke zu erkennen gibt, sein Volk selbst damit an das Ewige anknüpfend und aus der wechselnden Späre des Momentanen erlösend - das alles vermag der Genius nur, wenn er im Mutterschoße der Bildung eines Volkes gereift und genährt ist". 9)

In dieser doppelten Verbindung des Genius - der Verbindung zur empirischen Sphäre des Volkes und zur Sphäre der Metaphysik - vollbringt die Individualität des Genius in seinem künstlerischen Werk die Vermittlung von Volk und metaphysischem Lebensgrund des Daseins: Das Volk ist die Bedingung der Möglichkeit der Heraufkunft des großen Individuums und seines überzeitlich gültigen Werks. Zugleich stellt dieses große Individuum das Gleichnis des Volkes dar, aus dem es stammt. Der Genius überhöht in sich den Volksgeist, dem er entspringt, formuliert dessen Selbstbewußtsein und setzt dadurch das Bild des Volkes ins Werk. Indem er den Volksgeist metaphorisch in einem ewigen Werk kristallisiert, bildet er diesen jedoch nicht lediglich ab, sondern gibt dem Volk seine metaphysische Resonanz, die ihm nur durch das Werk des Genius zukommen kann. Die Individualität des Genius vollbringt dadurch die Verbindung von Volk und Metaphysik, von Historischem und Überhistorischem. In ihr vermittelt sich das Volk und die "metaphysische Heimat" des Genius in einer doppelten Spiegelung. Durch das Werk des Genius im Zentrum dieser Spiegelung kann das Volk, das seine künstlerische Repräsentation durch den Genius erst ermöglichte, an die zweite, die metaphysische Beheimatung des Genius anknüpfen und ihr verbunden werden.

Die doppelte Spiegelung von Genius und Volk im Schema:



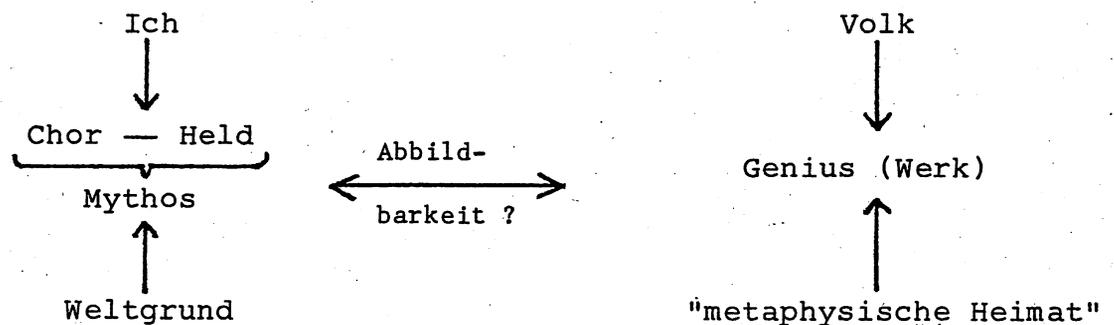
Indem der Genius diese doppelte Spiegelung ins Werk setzt, sublimiert er einerseits seine Herkunft aus dem Volksgeist und elementarisiert er andererseits in seinem Werk das "ewige und unveränderliche Wesen der Dinge"¹⁰⁾ in die Zeitlichkeit des Daseins seines Volkes hinein. Der Genius als d e r Exponent von Individualität vollbringt in seinem Werk den Zusammenfall von Zeitlichem und Ewigem. Er vermittelt durch dieses Werk zwischen dem Verzeitigtsein der Volksgemeinschaft und dem Verewigt-Sein der Metaphysik - und zwar in einer doppelten Vermittlungsbewegung: vom Volk in die Metaphysik der Welt und von der Metaphysik der Welt in das Volk. (Anmerkung: Als Basis der Genie-Theorie Nietzsches muß das europäische Verständnis von Individualität gelten, da der Genius nur in seiner Individualität und deren doppelter Beheimatung als Genius verstehbar ist. Das Phänomen einer Volkskunst, die in ihrer Entstehung auf ein Kollektiv-Subjekt zu beziehen wäre, sprengt daher den Rahmen desssen, was mit Nietzsches Konstruktion phänomenal gefaßt werden kann.)

Der metaphysische Hintergrund der Genius-Theorie Nietzsches verdeutlicht, daß es sich hierbei nicht um eine bloß elitär-arrogante Konzeption handelt, sondern um eine lebensmethaphysisch begründete Theorie, in der dem Genius als Exponent der Differenz von Volk und metaphysischem Lebensgrund die Aufgabe zukommt, in seinem Werk das Volk und seine "metaphysische Heimat" miteinander zu vermitteln. Das Volk bedarf in dieser Konzeption des Genius, der einzig in der Lage ist, den Volksgeist zu repräsentieren und Dasein dadurch ästhetisch zu legitimieren.

Es stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis der Genius-Theorie Nietzsches zur Zwischenwelt-Thematik, d.h. zu der Perspektive, in der die Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches

bisher exponiert wurde. Läßt sich das Verhältnis von 'Ich — mythische Zwischenwelt (der attischen Tragödie) — Weltgrund' übertragen auf die doppelte Spiegelung im Verhältnis von 'Volk — Genius (Werk) — "mythischer Heimatboden" ' ?

Die Fragestellung im Schema:



Die Zwischenwelt im Verhältnis von Volk und Metaphysik liegt sicherlich im Werk des Genius. Dieses stellt die überhöhend ins Werk gesetzte Volkserfahrung dar, für die der Genius steht und die er artikuliert. Die "metaphysische Heimat", an die der Genius das Volk anbindet, ist hingegen nicht identisch mit dem tragischen Weltgrund der "Geburt der Tragödie". Sie ist eher in die Nähe des platonischen Ideenhimmels zu rücken, da in ihr das "ewige und unveränderliche Wesen der Dinge" beheimatet ist. Da dem 'Ich', dem Zuschauer der attischen Tragödie, im Verhältnis 'Volk — Genius — "metaphysische Heimat"' kein eindeutiger Platz zugewiesen werden kann, scheint der Versuch der Übertragung der Zwischenwelt-Thematik (so wie sie bisher formuliert wurde) auf die Genius-Theorie nur bedingt zu gelingen.

Die Metaphysik des Genius, deren Intention in der ästhetischen Rechtfertigung des Daseins liegt, provoziert zu kritischen Rückfragen an Nietzsche:

- Kann eine Bildungstheorie an einer solchen Genius-Interpretation Maß nehmen? Wie ist - wenn überhaupt - die Bildung des Genius, die sich an einer ästhetischen Bildungstheorie orientieren müßte, ins Werk zu setzen?
- Verführt nicht gerade die eigentümliche politische Enthaltsamkeit der Genius-Konzeption - wenn auch die Wirkungsgeschichte eines Gedankens nicht dem Denker angelastet werden kann - indirekt zu politischem Mißbrauch?

Die Einschätzung der Rolle des Staates in der Genius-Theorie Nietzsches wird die im folgenden zu erörternde Thematik darstellen.

-
- 1) Friedrich Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten, in: Friedrich Nietzsche Werke III, Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M. 1984 (Nachdruck der 6., durchges. Aufl. 1969), S. 925
 - 2) ebenda
 - 3) ebenda, S. 926
 - 4) ebenda, S. 951f.
 - 5) ebenda, S. 926
 - 6) ebenda
 - 7) ebenda, S. 927
 - 8) ebenda, S. 926
 - 9) ebenda, S. 926f.
 - 10) ebenda, S. 952

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK

(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll vom 20.12.84 (9. Sitzung)

Die Interpretation der bisher untersuchten Nietzsche-Texte orientierte sich an der Leitfrage nach der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches. Dieser Leitfrage folgend stößt man in "Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" auf die anthropologische Grundkonstante der Zwischenwelt. In der Zwischenwelt verdichtet und konzentriert sich das Problem einer Wissenschafts- und Bildungskritik. Nietzsche schildert die Zwischenwelt als die frei zu erfindende Mittelsphäre zwischen Individuum und Weltleben, erzeugt vermittels Vernunft und Intuition. Sie ist einerseits ein Überlebensinstrument und dient andererseits dazu, das Weltleben erträglich zu machen, das heißt, sie ist in doppelter Bedeutung eine Erzeugung von Schein: von pragmatischem Schein, sowie von ästhetischem Schein. Hier kündigt sich bereits eine Differenz an, die in "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" erweitert und ausgeführt wird. Trotz der Gleichrangigkeit des pragmatischen Scheins gegenüber dem ästhetischen in Bezug auf das Leben spitzt sich hier die anfängliche Unterscheidung zwischen pragmatischer Vernunft (Wissenschaft) und künstlerisch ästhetischer Intuition (Bildung) in Form einer Höherbewertung des ästhetischen Scheins zu. Die attische Tragödie nämlich und das ihr zugrundeliegende mythische Weltbild rangieren eindeutig vor dem sokratischen Geist. Die künstlerisch-ästhetische Erzeugung von Schein im tragischen Mythos stellt das originäre Verhältnis des Menschen zum Weltleben dar, während die wissenschaftlich-pragmatische Erzeugung von Schein im sokratischen Geist den Blick auf dieses von Nietzsche als dionysische Wahrheit bezeichnete Verhältnis verstellt. Letzteres birgt die Gefahr, das Bewußtsein um dieses Verhältnis völlig zu verlieren. Dieser Zustand ist in der alexandrinischen

Kultur, der Dekadenzform des Sokratismus erreicht. Für Nietzsche kann dann nur noch das Umkippen in ein neues mythisches Zeitalter erfolgen, wodurch sich der Sokratismus als bloßes geschichtliches Bewegungsmoment, hin zu einem neuen Mythos, offenbart. Nur aus dieser Besonderheit, lediglich eine bewußtseinsgeschichtliche Übergangsphase zu sein, erfährt der Sokratismus seine Rechtfertigung.

In diesem Übergangs- bzw. Rückkehrprozeß nimmt die Zwischenwelt, die Erzeugung von Schein, drei verschiedene Stadien an:

1. Künstlerisch-ästhetische Zwischenwelt (Mythos)
2. Wissenschaftlich-pragmatische Zwischenwelt (Sokratismus)
3. Positivistisch verhärtete wissenschaftliche Zwischenwelt (Alexandrinertum)

Nietzsches Wissenschafts- und Bildungskritik richtet sich vornehmlich gegen das dritte Stadium, da es seinen eigenen Zwischenweltcharakter notwendig verkennen muß, aber auch gegen das zweite, sofern es seinen Übergangscharakter nicht durchschaut. Mit dieser Kritik tut sich auch die zeitkritische Dimension gegen die positivistischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts in Nietzsches Denken auf.

Ergebnis dieser Kritik: Für Nietzsche stellt sich Bildung gänzlich als ästhetisches Problem dar. Der Archetypus des Gebildeten ist für ihn der Künstler als beispielhafter Erzeuger ästhetischen Scheins. Der Künstler ist in seiner Beispielhaftigkeit eine Ausnahmeerscheinung, und Kunst wird als klassische Kunst der Antike (antike Tragödien) oder der jüngeren Geschichte (Goethe, Schiller, Stifter, (Lessing)) verstanden.

Mit diesen Grundlagen wird Nietzsches Bildungstheorie zu einer ästhetischen Genius-Theorie. Dies setzt jedoch eine Bestimmung dessen, was als "genial" bzw. "klassisch" gelten darf, voraus. Problematisch erscheint dabei die von Nietzsche vorgenommene gegenhistorische Verbindlichmachung einer bestimmten Epoche und ihrer Kunst. Ästhetik wird hier in der Verabsolutierung einer bestimmten Kunstwelt gefaßt. Ein weiterer Problempunkt bleibt das Zurücktreten der pragmatisch konstruierten Zwischenwelt, die als purer Zweckrationalismus ihre Wichtigkeit gegenüber

der verabsolutierten intuitiven Zwischenwelt verliert. Außerdem ist es problematisch für die Einschätzung eines Bildungswesens, das den Zweck einer Allgemeinbildung aller Menschen verfolgen soll, wenn Bildung nur im beispielhaften Künstler, das heißt im Genie voll zur Geltung kommen kann.

Mit diesen Problemen setzt sich Nietzsche in den Baseler Vorträgen "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" auseinander. Für Nietzsche ist Bildung die Hervorbringung des Genius, des Erzeugers künstlerischer Zwischenwelten, dessen Werk allein die Rechtfertigung von Welt und Leben erbringen kann. Diese Hervorbringung kommt einer bildungsmäßigen Stiftung eines doppelten Repräsentanzverhältnisses gleich, in dem der Künstler als besonderer Exponent volkhafter Lebenswirklichkeit und als Exponent der zeitlosen metaphysischen Grundlagen eines Volkes beides repräsentiert und miteinander verbindet.

Dennoch handelt es sich bei dieser Auffassung von Bildung nicht um Persönlichkeitsbildung, da der Genius seine Individualität im Werk aufhebt und nur so zwischen einem Volk und dessen metaphysischem Lebensgrund vermitteln kann.

Demgemäß kann für Nietzsche eine wahre Volksbildung nur in der Ermöglichung der Bildung und Hervorbringung des Genies, in dem sich das Volk spiegelt, liegen. Es geht dabei um die Schaffung eines Untergrundes für eine solche Geniebildung. Falsche Volksbildung hingegen ist es, unter der Versprechung und Vorspiegelung von Glück Aufklärung für jedermann zu betreiben. Dadurch wird das Volk zur bloßen Masse herabgewürdigt, das heißt der Kraft beraubt, sich mythische Grundlagen zu schaffen.

In der Genius-Theorie taucht - wenn auch verdeckt - die Struktur der Zwischenwelt wieder auf. Weniger in der Mittlerstellung des Genius zwischen dem Volk und seinen metaphysischen Grundlagen, als mehr in der Auseinandersetzung des Genies mit der Metaphysik im geschaffenen Werk. In diesem Werk findet die Rechtfertigung des Lebens, die Erlösung im (ästhetischen) Schein, ihren Ort. Somit trägt das Werk die Merkmale der Zwischenwelt und ist strukturell mit ihr vergleichbar.

Doppeltes Repräsentanz-
verhältnis (Mittlerstel-
lung des Genies):

VOLK

GENIUS

"METAPHYSISCHE
HEIMAT"

- - - - ->

darin auffindbare

Struktur der

Zwischenwelt:

VOLK (unbewußte Individualität
sich erst im Genie
Bewußtsein gebend)

GENIUS (Erschaffer der
Zwischenwelt zwischen
Volk und Metaphysik im
Werk)

WERK (Erlösung im Schein, der
Zwischenwelt entsprechen

↓
METAPHYSIK

Gemäß einer solchen Genie-Theorie exponieren sich die vorab genannten Problempunkte neu: es bleibt zu fragen, ob innerhalb der Auflösung des Volkes in die bloße Masse, wie sie in der alexandrinischen Kultur statthat, eine Selbstverallgemeinerung des Volkes im Genie überhaupt noch möglich sein kann. Nietzsches einziger Hinweis auf eine mögliche Lösung dieses Problems bleibt der Verweis auf die Sprache als Träger des objektiven Geistes eines Volkes, der der Atomisierung in die bloße Masse widerstehen und das Alexandrinertum überdauern kann. Der Muttersprache kommt somit eine besondere Hochschätzung zu, in der Überzeugung, daß sich in ihr die Substanz eines Volkes bewahrt, auch unter den Bedingungen der alexandrinischen Kultur. Für ein Bildungswesen bedeutet dies, daß nur ein entsprechender Sprachunterricht die Verfallsentwicklung der Bildung in der alexandrinischen Kultur unterlaufen kann.

Weiterhin bleibt zu fragen, wo in Nietzsches Genie-Theorie die pragmatische Vernunft ihren Platz hat, da sie doch auch als überlebensnotwendig anzusehen ist. Das Gymnasium kann laut Nietzsche die Inhalte pragmatischer Vernunft eigentlich nicht übernehmen, da es als Bildungsanstalt der Intuition verschrieben sein muß. Für die Ausbildung in naturwissenschaftlich-pragmatischer Hinsicht sieht Nietzsche die Realschulen und die höheren Bürgerschulen vor. Da sie sich um die Ausbildung zur Veranstaltung der Abwehr direkter

Lebensnot bemühen, welche erst die Grundlage für die Geniebildung ermöglicht, werden sie als "Anstalten der Lebensnot" bezeichnet. Das Gymnasium darf nicht zu einer solchen "Anstalt der Lebensnot" werden, sondern muß eine "Anstalt der Bildung" (i. e. Geniebildung) sein. Dies ist laut Nietzsche bei den zu seiner Zeit existierenden Gymnasien aber nicht der Fall, d. h., es gibt für ihn keine existierenden "Anstalten der Bildung":

"Ich für meinen Teil kenne nur e i n e n wahren Gegensatz, A n s t a l t e n d e r B i l d u n g und A n s t a l t e n d e r L e b e n s n o t: zu der zweiten Gattung gehören alle vorhandenen, von der ersten aber rede ich."¹

Die Differenz zwischen den "Anstalten der Lebensnot" und den "Anstalten der Bildung" geht auf zwei unterschiedliche Formen der Bezugnahme auf das Phänomen der Natur zurück:

1. Die Bezugnahme des Genies:

"...so wird er unbewußt das metaphysische Einssein aller Dinge an dem großen Gleichnis der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Notwendigkeit sich selbst beruhigen."²

2. Die Bezugnahme des Naturwissenschaftlers:

"Die andern müssen frühzeitig eine andere Wahrheit lernen: wie man sich die Natur unterjocht."³

Während in der ersten Bezugnahme versucht wird, in einem instinktiven, wahren Erfassen die Natur zu verstehen, wird in der zweiten versucht, die Natur durch Berechnung zu überlisten. Eine solche "zweckrationale Überlistung" würde für das Naturverhältnis des Genies eine Entfremdung bedeuten.

Will man die Aktualität einer solchen Bildungstheorie und ihrer Konsequenzen überdenken, so stellt sich die Frage, ob eine Trennung der Bildungsanstalten in diese zwei Ausrichtungen heute tragbar ist und ob eine Unterscheidung des Naturverhältnisses wie in Nietzsches Bildungstheorie heute noch denkbar ist.

Zwar ist in der heutigen Zeit der Ruf nach mehr Verständnis der Natur allerorts zu vernehmen und die Skepsis gegenüber den Folgen der bloßen technischen Verrechnung der Natur sehr groß (s. Umweltproblematik), es fragt sich aber, ob

in der hochkomplizierten Wissenschaftskultur von heute ein Naturbezug, völlig frei von naturwissenschaftlich-pragmatischem Zugriff überhaupt vorstellbar ist. Zudem erscheint es fragwürdig, ob in der Kunst ein "originärerer" Zugang zur Natur im Sinne eines unmittelbareren Zugriffes möglich ist; auch die ästhetische Darstellung der Natur als "Gleichnis des Kosmos" zeigt Natur nicht "an-sich", sondern wird durch die Seele des Künstlers vermittelt. Der Blick des Menschen auf die Natur ist immer mittelbar. Dies deutet sich in der Vergleichbarkeit des Kunstwerkes mit der Zwischenwelt, die den Weltgrund gerade nicht "an-sich" zeigt, an.

Nietzsches Hoffnung, sich unmittelbar mit der Natur verbinden zu können, löst sich so nicht notwendig ein, da sie anthropologisch schwer zu rechtfertigen ist. Nietzsches Rangordnung der Naturbezüge kann sich nur auf den Grad der Vermitteltheit, d. h. der Täuschung beziehen: Wissenschaft ist die größere Täuschung, Kunst die geringere. Auf diese Weise erlangt die ästhetische Rechtfertigung der Bildung ihre Priorität vor der pragmatischen Rechtfertigung, wobei die letztere lediglich die erstere möglich machen soll. Eine Vermittlung zwischen dem pragmatischen und dem ästhetischen Naturverständnis ist in Nietzsches Ansatz nicht möglich. Dies bedeutet für die genannten Schulformen, daß eine Durchlässigkeit, d. h. ein Aufstieg z. B. von einer Realschule ins Gymnasium o. ä. undenkbar wäre, da naturwissenschaftlich-pragmatische Ausbildung keine Propädeutik für den künstlerisch-ästhetischen Weltzugang sein kann. Um im heutigen Schulwesen die Dimension des ästhetischen Weltzuges offenzuhalten, wären die Schaffungen von Freiräumen für künstlerischen Unterricht und künstlerische Betätigungen denkbar, oder auch eine besondere Beschäftigung mit Kunst-Didaktik. Die Notwendigkeit einer diesbezüglichen Grundlagenreflexion in der Schule ist heute immer noch aktuell. Im Ernstnehmen der doppelten Wahrheit von Kunst und Wissenschaft darf es jedoch nicht dazu kommen, beide zu unvereinbaren Alternativen einer Bildungstheorie zu polarisieren. Es kommt vielmehr

darauf an, die Differenz von Wissenschaft und Ästhetik
in die Schule aufzunehmen.

1. Friederich Nietzsche, Über die Zukunft unserer Bildungs-
Anstalten, in: Friederich Nietzsche Werke III, herausge-
geben von Karl Schlechta, Frankfurt/M. 1984 (Nachdruck
der 6., durchgeseh. Aufl. 1969), S. 941
2. ebenda, S. 940
3. ebenda, S. 940

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK

(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll vom 10.1.85 (10. Sitzung)

I. Zusammenfassung

Die bisherige Textinterpretation bezieht sich auf Nietzsches Wissenschafts- und Bildungskritik in seiner frühen Schaffensperiode im Basel der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts, hier im besonderen auf die Texte "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" und "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (Baseler Vorträge). In diesen Texten entwickelt Nietzsche einen Zusammenhang, der nicht als strenge Gedankensukzession bezeichnet werden kann, wohl aber als die Bildung eines Gedankenkreises um einige Motive und deren Variation, Modifikation und Wiederaufnahme unter verschiedenen Aspekten und Perspektiven. Eine völlig geschlossene logische Systematik, wie sie z. B. in der Wissenschaft üblicherweise anzutreffen ist, wird in Nietzsches frühem Werk nicht entworfen. Daher ist eine Vorstellung des frühen Denkens (als in sich geschlossenes Gebilde) nicht möglich. Es handelt sich hier vielmehr um ein kritisches, skeptisches, mißtrauisches Denken gegen eine Verhärtung im "Ergebnis-Denken". Es kann daher auch nur unter Verzicht auf klare "Ergebnis-Perspektiven" mitgedacht und nachvollzogen werden. Dies bedeutet aber keine Freigabe zu völlig beliebiger, ungeordneter "Selbstbedienung" am Text unter Vorzeichen vorgefaßter Meinungsbilder, sondern fordert zur ständigen Besinnung auf Leitmotive auf, die sich in den verschiedenen Texten durchhalten und die es zu eruieren gilt.

Ein zentrales Leitmotiv ist die Struktur der "Zwischenwelt". Hinter ihr verbirgt sich eine Lebensmetaphysik, die ihrerseits wiederum kein völlig neues, geschlossenes System darstellt, sondern eher eine Art Verflechtung von schon vorhandenen Gedankenstrukturen, z. B. von Plato und Schopenhauer. Aus dieser Lebensmetaphysik werden Thesen abgeleitet und an Einzelphänomenen gezeigt; so die These vom Dekadenzcharakter des Sokratismus an der alexandrinischen Kultur oder die These von der Tragik des Lebens an der attischen Tragödie. Die Aufgabe einer ernsthaften Textinterpretation kann nur in der Aufdeckung der Wechselbeziehung zwischen solchen Thesen und ihrem metaphysischen Hintergrund bestehen. Dies wird in den Baseler Vorträgen besonders deutlich: Werden hier die Thesen für sich genommen und von ihrer Grundlage abgelöst, d. h., trennt man die Genius-Theorie von der ihr zugrundeliegenden "Artistenmetaphysik", dann kann dies irrtümlicherweise zu der Annahme führen, es handele sich in den Baseler Vorträgen um die Legitimation einer esoterischen Elitebildung, offen für den Zugriff jedes elitären Mißbrauchs. Richtig verstanden jedoch und abgesehen vom rethorischen Beiwerk läßt sich der Inhalt in vier Punkten zusammenfassen:

- 1) Es gibt keine Bildung (mehr)
- 2) Es gibt keine Bildungsanstalten
- 3) Etwas zukünftige Bildungsanstalten müßten der künstlerischen Intuition verschrieben sein
- 4) Es gibt niemanden, der solche Bildungsanstalten einrichten kann

Der vierte Punkt ist hier der interessanteste, da er in eine praktische Aporie führt: Es gibt eigentlich keine Institution, die Bildungsanstalten nach Nietzsches Vorstellung einrichten könnte. Der Staat kann nicht in Frage kommen, da sein Interesse nur in der Errichtung von "Anstalten der Lebensnot" liegen kann. Auch die Wissenschaft ist nicht in der Lage, Bildungsanstalten

einzurichten, da ihr Paradigma in der pragmatischen Vernunft liegt und nicht in der künstlerischen Intuition. Auch bei einer gesonderten Akademie erhebt sich die Frage, wer diese einrichten soll.

II. Fortsetzung

Zu Beginn der Befassung mit den "Unzeitgemäßen Betrachtungen", stellt sich die Frage nach dem Titel, d. h. genauer nach der Bedeutung des Ausdrucks "unzeitgemäß". Unter "zeitgemäß" versteht man normalerweise "im Maß der Zeit gemessen", bzw. "einer Zeit entsprechend". Etwas unzeitgemäßes muß demgegenüber etwas in einer Zeit unpassendes, historisch obsoletes sein. Eine unzeitgemäße Betrachtung kann man folglich als eine unbeliebte Perspektive innerhalb einer Zeitströmung bezeichnen.

In Bezug auf den Inhalt der "Unzeitgemäßen Betrachtungen" und dem Inhalt der bisherigen Textinterpretation müßte aber ein unzeitgemäßes Ansichtigwerden der eigenen Epoche - ganz im Sinne Nietzsches - das einzig wirklich zeitgemäße sein. Aus diesem Umstand läßt sich entnehmen, daß der Ausdruck "unzeitgemäß" hier für "zeitkritisch" steht, da Nietzsches gesamte Philosophie ihre "Zeitgemäßheit" gerade aus ihrer Zeitkritik gewinnt.

Im Vorwort zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung formuliert Nietzsche diese Bedeutung des Ausdrucks "unzeitgemäß" selbst:

...in ihr (der Zeit/Anmerk. d. Verf.) unzeitgemäß
- das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die
Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden
Zeit - zu wirken. ¹

Dies deutet eine dreifache Auseinandersetzung mit der Zeit an:

- 1) Mit der Zeit, wie sie ist
- 2) Mit der Zeit, wie sie zu kritisieren ist
- 3) Mit der Zeit, wie sie werden soll

In dieser feststellenden und kritisierenden Hinsicht

kann "unzeitgemäß" letztlich nichts anderes bedeuten als "zeitspezifisch zeitkritisch".

Der Titel der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" weist auf ein Unterscheidungskriterium für die "Zeitgemäßheit" bzw. "Unzeitgemäßheit" hin: die Funktion für das Leben (Nutzen und Nachteil). Aus dieser Beobachtung läßt sich in Bezug auf den weiteren Inhalt die These formulieren, daß es sich bei der zweiten "Betrachtung" um die philosophische, analytische Explikation des Begriffes "Zeitgemäßheit" handelt und damit um eine weiter ausführende Befassung mit dem Obertitel.

Nietzsche setzt im Text mit einem Mensch-Tier-Vergleich ein, wie er in der Anthropologie oft üblich ist:

Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiß nicht, was Gestern, was Heute, ist, springt umher, frißt, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschentums sich vor dem Tiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt - denn das will er allein, gleich dem Tiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Tier. Der Mensch fragt wohl einmal das Tier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen: das kommt daher, daß ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte - da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so daß der Mensch sich darob verwunderte.²

Dieser Vergleich stellt den Menschen als stetig geschichtshafte Wesen dar, in dem Bild, daß der Mensch das Glück der Vergessenheit nicht besitzt. Das Tier hat hingegen keine Zeit, es lebt von Augenblick zu Augenblick, da es kein Zeitverhältnis hat wie der Mensch, d. h., das Tier ist lediglich verzeitigt, der Mensch jedoch ist sich seines Verzeitigt-Seins bewußt.

Das Verzeitigt-Sein als Gespanntheit von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft bedeutet laut Nietzsche aber auch Unglück. Dies drückt die Metapher vom eifersüchtigen Blick aus, in dem der Mensch dem Tier das Glück der Geschichtslosigkeit neidet.

Dieses Unglück besteht in der Vergänglichkeit des Glücks, die das bewußte Zeitverhältnis ebenso mit sich bringt wie die Vergänglichkeit aller anderen Dinge. Diese Vorstellung basiert auf der Annahme, daß Glück immer bewußt ist, d. h. daß ein Mensch nicht glücklich sein kann, ohne es zu wissen.

Bewußtes Glück jedoch ist immer vergänglich. Auch ein permanentes oder notorisches Glück vergeht, indem es umschlägt, z. B. in Langeweile wie in Gontscharows "Oblomow".

Leben als Unterscheidungskriterium für "Nutzen und Nachteil der Historie" wird hier anthropologisch verstanden und in einem Mensch-Tier-Vergleich in zwei Qualitäten unterschieden: Leben als bewußtes Zeitverhältnis und Leben als unbewußtes Zeitverhältnis (im Sinne eines bloßen Verzeitigt-Seins).

MENSCH



BEWUSSTES
ZEITVERHÄLTNIS



UNGLÜCK

TIER



UNBEWUSSTES
ZEITVERHÄLTNIS



GLÜCK

Für Nietzsche drückt der Mensch sein bewußtes Zeitverhältnis in zwei entscheidenden Leistungen aus: Erinnern und Vergessen. Erinnerung als elementare Zeitvergegenwärtigung ist eigentlich eine Art doppelte Repräsentanz: Erinnerung bezieht sich stets auf ein Erinnertes und zugleich auf den Erinnernden, vergegenwärtigt eine Sache, die der Erinnernde nicht

selbst ist, und vergegenwärtigt zugleich das "sich erinnernde Selbst". Mit Perspektive auf die Geschichte und Geschichtserfahrung kann man formulieren: Erinnerung ist das Aufschießen der Geschichte (sowohl des Einzelnen als auch der Menschheit) als Geschichte in der Vergegenwärtigung von nicht mehr Gegenwärtigem. Vergessen hingegen ist ein nicht mehr möglicher Zugriff auf jene doppelte Repräsentanz, ein **verlorengegangener** Bezug zu nicht mehr Gegenwärtigem (Vergangenem). Vergessen stellt sich hauptsächlich als Verlust oder Nichtfunktionieren der Erinnerung dar, d. h., es wird im allgemeinen negativ zur Erinnerung bestimmt und ist somit eine Art "defizitäre" Erscheinung. Diese allgemeine Tendenz zur Beschreibung des Vergessens als defizitär, negativ und passiv wird von Nietzsche nicht geteilt. Er spricht von der "Kraft des Vergessens". Offenbar stimmt die allgemeingängige Trennung zwischen Erinnern und Vergessen nicht mit Nietzsches Form der Trennung überein.

Bei Nietzsche wird Vergessen als eine besondere Taktik der Erinnerung gefaßt, unter dem Gesichtspunkt, das eigene Leben in seiner Gesundheit zu erhalten; diese Taktik ist als Bewegung im Spannungsfeld einer dreifachen Aufteilung der Erinnerung zu verstehen. Erinnerung wird nämlich in dreifacher Weise disponiert:

- 1) monumentalisch
- 2) antiquarisch
- 3) kritisch

-
- 1) Friederich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, in: Friederich Nietzsche Werke I, hrsg. v. Karl Schlechta, Frankfurt/M. 1984 (Nachdruck der 6., durchges. Aufl. 1969), S. (210)
 - 2) ebenda, S. (211)

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK
(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Sitzungsprotokoll vom 17.1.85 (11. Sitzung)

I. Erweiterter Rückblick: Nietzsches Zweites Stück der "Unzeitgemäßen Betrachtungen" - "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"

Unter der leitenden Perspektive der Vergegenwärtigung von Grundmotiven und Grundstrukturen der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches erfolgte der interpretierende Einstieg in das Zweite Stück der Unzeitgemäßen Betrachtungen "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Die Apostrophierung der vier "Betrachtungen" als "unzeitgemäß" ist dabei nicht wörtlich zu nehmen, zeigt sie doch in polemischer Weise die zeitkritische Intention Nietzsches an, der im Gegenteil beansprucht, mit seiner Zeitkritik zeitgemäß zu sein. Zudem drücken die vier Abhandlungen nicht die distanzierte Haltung einer bloßen "Betrachtung" durch den Verfasser aus; es handelt sich eher um zeitgemäße Stellungnahmen (im Sinne von 'Positionspapieren') zu dem jeweiligen Thema.

Das Thema der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung liegt in der Bedeutung der Historie für das Leben, in dem Dienst, den die Historie dem Leben leistet. Die "Historie" ist dabei in zweifachem Sinn angesprochen:

1. im vorwissenschaftlichen Sinn der lebensmäßigen Erfahrung der eigenen Biographie, der individuellen Lebensgeschichte;
2. im wissenschaftlichen Sinn, als Wissenschaft von der Geschichte.

Nietzsches Absicht ist es, in seiner "Betrachtung" beide Bedeutungen von Historie kritisch miteinander in Verbindung zu bringen - im Sinne eines kritischen Wechselspiels von vorwissenschaftlich-lebensmäßiger und wissenschaftlich verstandener Historie. Er setzt dazu - wie schon im Textfragment "Über Wahrheit und Lüge ..", in dem er nach der anthropologischen Bedeutung der Wahrheit für das Leben fragt - anthropologisch und nicht erkenntnistheoretisch oder methodologisch ein: Es geht

weder um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit noch um die methodischen Verfahren geschichtlicher Erkenntnis; es geht vielmehr um die Frage nach der Bedeutsamkeit der Historie für das Leben.

Die anthropologische Erörterung dieser Frage setzt ein mit einem heuristischen Tier-Mensch-Vergleich, durch den das spezifische Verhältnis des Menschen zur Geschichte deutlich wird: Der Mensch hat nicht nur Geschichte, sondern er lebt bewußt in ihr; er ist nicht nur in der Geschichte, sondern kann sich und muß sich zur Geschichte und damit zur Zeit verhalten. Dies aber - so Nietzsche - wird vom Menschen nicht als Vorteil, sondern als Nachteil empfunden, eine Empfindung, die im Neid des Menschen auf das Glück des geschichtslosen Tieres ihren Ausdruck findet. Der Nachteil des menschlichen Geschichtsverhältnisses liegt in der Zerstörung des unbekümmerten Augenblicks durch dessen Überschreitung nach vorne - in die Zukunft - und nach hinten - in die Vergangenheit. Das dadurch empfundene Unglück der Vergänglichkeit untergräbt die für das Handeln notwendige Zuversicht.

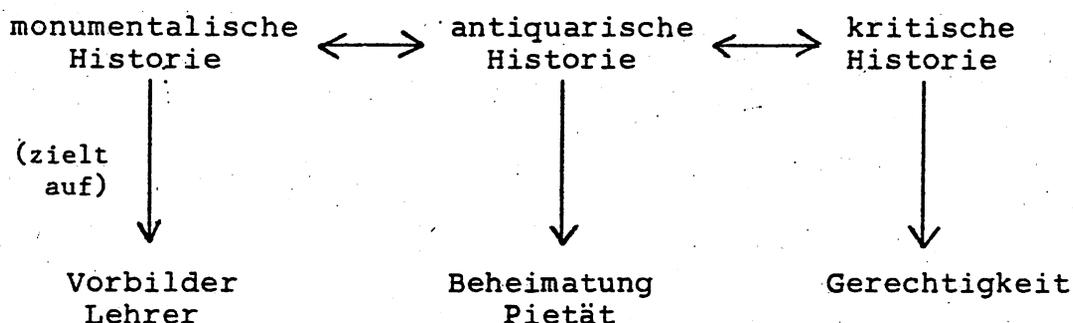
Nietzsche führt das bewußte menschliche Zeitverhältnis auf zwei elementare, sich antagonistisch zueinander verhaltende Kräfte zurück: die Kraft des Erinnerns und die Kraft des Vergessens. Das Erinnern bedeutet die bewußte oder auch unbewußte Repräsentation von Vergangenen, wobei die Kraft des Erinnerns in der Fähigkeit der Vergegenwärtigung, in der Fähigkeit, etwas retrospektiv vor sich zu bringen besteht. Die Kraft des Vergessens meint dabei nicht, daß etwas aus dem Gedächtnis nur verloren wird, daß es in bloß passiver Weise nicht erinnert wird. Als Kraft verweist sie auf eine bestimmte Aktivität, auf die Fähigkeit, sich gezielt zu erinnern, auf eine bewußte Erinnerungselektion, die auch als Fähigkeit einer gezielten Erinnerungs- (und Vergessens-) Taktik bezeichnet werden kann.

Diese beiden Kräfte selektiver Erinnerungs- und Vergessensfähigkeit implizieren eine positive Bestimmung von Bildung in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung: Bildung ist ein aktives Zeitverhältnis, das in der Fähigkeit, sich gezielt zu erinnern bzw. gezielt zu vergessen, zum Ausdruck kommt.

II. Die dreifache Typologie des Umgangs mit der Historie

Nietzsche fächert das Verhältnis des Menschen zur Historie in eine dreifache Grundtypologie auf, eine Typologie, die drei verschiedene Weisen der Vermittlung von Erinnern und Vergessen formuliert.

Im Schema:



In allen drei Weisen der Vermittlung von Erinnern und Vergessen geht es um den Nutzen bzw. den Nachteil, den der jeweilige Umgang mit der Historie dem Leben bringt. Die Historie wird in allen Fällen unter anthropologischer Perspektive hinsichtlich ihres Dienstes für das Leben betrachtet.

1. Der monumentalische Umgang mit der Geschichte

Die monumentalische Art, Historie zu betreiben ist auf den "Tätigen und Strebenden"⁽¹⁾ bezogen. Dieser nimmt Maß an Vorbildern der Vergangenheit, indem er die Geschichte als Geschichte großer Leistungen liest, um dadurch der Anregung der eigenen schöpferischen Kraft zu dienen. Der derart Strebende ist der große Künstler, der selbst in der Lage ist, Großes zu leisten und in der Geschichte der großen Werke und Taten die Motivation für das eigene schöpferische Hervorbringen zu finden sucht.

Die Gefahr der monumentalisch betriebenen Historie besteht einmal im unzulässigen Analogisieren durch Unterschlagung von Ungleichzeitigkeiten: Indem die wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge einer vergangenen großen Leistung unterschlagen werden, geschieht ein Vergleich von Unvergleichbarem und darin eine die Geschichte negierende Gleichsetzung von Ungleichen. Neben einer solchen Täuschung durch Analogisieren besteht die zweite Gefahr des monumentalischen Umgangs mit der Historie darin, daß

sich diejenigen ihrer bemächtigen, die ihrerseits nicht in der Lage sind, Großes schöpferisch hervorzubringen - "die unkünstlerischen und schwachkünstlerischen Naturen".⁽²⁾ Deren Schwäche besteht in einem Mangel an schöpferischer Kraft, in ihrem unerschöpferischen Charakter, aus dem sich ihr sublimes Interesse speist, die künstlerische Schöpferkraft der gegenwärtig Großen zu ersticken. "Denn sie wollen nicht, daß das Große entstehe: ihr Mittel ist, zu sagen, 'seht, das Große ist schon da!'"⁽³⁾ Der Verweis auf vergangene große Leistungen dient so als Abwehrstrategie der Mittelmäßigkeit gegenüber der plastischen Kraft wahrhaft künstlerischer Naturen und läßt dadurch die eigene Schwäche nicht mehr als solche erkennen. Solche "Kenner des Großen ohne das Können des Großen"⁽⁴⁾ erzeugen im Ergebnis ein "epigonales Bewußtsein", das zur Lähmung gegenwärtiger schöpferischer Lebenskräfte führt.

2. Der antiquarische Umgang mit der Geschichte

Die antiquarische Art der Vermittlung von Erinnern und Vergessen ist auf den "Bewahrenden und Verehrenden"⁽⁵⁾ bezogen. Dieser dient dem Leben auf seine Weise, indem er auf Beheimatung und Pietät zielt: "Indem er das von alters her Bestehende mit behutsamer Hand pflegt, will er die Bedingungen, unter denen er entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen sollen".⁽⁶⁾ Die Beheimatung des antiquarischen Historikers bezieht sich auf das Ansässigwerden, auf die Verwurzelung in dem Boden, auf dem er gewachsen ist, aus dessen Schichten er entstammt. Er neigt sich in Pietät (pietas, Frömmigkeit), in verehrendem Andenken vor der eigenen Vergangenheit. Die antiquarische Erinnerung ist somit diejenige Erinnerung, die verehrendes Andenken an Tradition, Kontinuität des Ortes und Verwurzelung im Heimatboden intendiert.

Die Gefahr der antiquarisch betriebenen Historie besteht im Übermaß der antiquarischen Erinnerung, welches zum Verlust der Balance zwischen Erinnern und Vergessen führt. Die bedingungslose Affirmation alles Vergangenen, die selbstzweckhafte Verehrung aller Tradition ermöglicht allerdings keine wirkliche Beheimatung und führt letztlich zur Unfähigkeit zu leben, zum Verlust des Lebens in Nostalgie. "Die antiquarische Historie entartet selbst in dem Augenblicke, in dem das frische Leben der Gegenwart sie nicht mehr beseelt und begeistert. ... Sie versteh-

eben allein Leben zu b e w a h r e n , nicht zu zeugen".⁽⁷⁾

3. Der kritische Umgang mit der Geschichte

Die kritische Weise der Vermittlung von Erinnern und Vergessen ist auf den "Leidenden und der Befreiung Bedürftigen"⁽⁸⁾ bezogen. Dieser will sich von der Last seiner Vergangenheit freimachen, um Neues zu schaffen, betreibt daher aus gegenwärtig erfahrenem Leiden heraus die moralische Abrechnung mit der Geschichte. Er zielt auf Gerechtigkeit und hat angesichts ungerechter Zustände "ein Bedürfnis zur kritischen, das heißt richtenden und verurteilenden Historie."⁽⁹⁾ Im Verurteilen der Vergangenheit soll die Uminterpretation der Geschichte die revolutionäre Antizipation der Zukunft legitimieren. "Es ist ein Versuch, sich gleichsam a p o s t e r i o r i eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt: - immer ein gefährlicher Versuch..."⁽¹⁰⁾

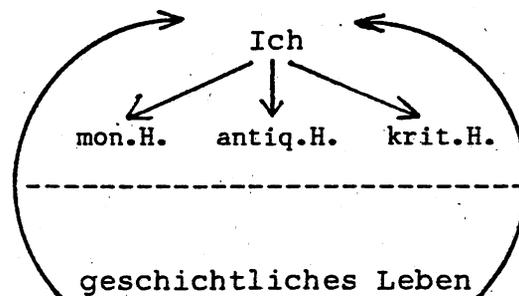
Die Gefahr der kritisch betriebenen Historie besteht im Verlust der geschichtlichen Identität durch das radikale Abschneiden der verurteilten Vergangenheit, aus der man gleichwohl entstanden ist. "Wenn wir jene Verirrungen verurteilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Tatsache nicht beseitigt, daß wir aus ihnen herstammen."⁽¹¹⁾ Indem die eigenen geschichtlichen Wurzeln gänzlich abgeschnitten werden, wird auch das verloren, was allererst Bedingung der Möglichkeit der Umschreibung der Geschichte ist.

Mit Nietzsches Typologie der drei Arten, in der die Historie dem Leben dient, erhebt sich die Frage, wie die monumentalische, die antiquarische und die kritische Weise der Vermittlung von Erinnern und Vergessen zueinander stehen. Es ist dies ein Zusammenhang allseitiger Wechselbeziehung, in dem sich Leben immer in der dreifachen Weise der miteinander verbundenen Möglichkeiten, Historie zu betreiben artikuliert. Eine einseitige Ausrichtung des Umgangs mit der Geschichte auf die monumentalische Historie ohne eine Kontrolle durch die antiquarisch betriebene Historie schadet dem Lebendigen; ebenso wie der vorwiegend antiquarische Bezug auf die Geschichte ohne eine Korrektur durch kritische Historie zu gefährlichen, das Lebendige lähmenden Vereinseitigungen führt. (Im Schema werden die Wechselbeziehungen durch die Doppelpfeile ausgedrückt.)

Es stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis der dreifachen Hinsicht, in der die Historie dem Leben dient, zur bisher leitenden Problemstellung in der Erörterung der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches - zur Zwischenwelt-Thematik. Läßt sich der dreifache Umgang mit der Geschichte, die dreifache Weise, sich zu erinnern (und zu vergessen) in das Zwischenwelt-Schema stimmig übersetzen? Handelt es sich auch hierbei um eine weitere Weise, lebensnotwendigen Schein - hier hinsichtlich der Geschichtlichkeit des Lebens - zu erzeugen?

Die verschiedenen Hinsichten, in denen sich das Ich vom geschichtlichen Leben ansprechen läßt und diesem Anspruch die formulierten Erinnerungsstrategien entgegensetzt, haben durchaus den Charakter der Erschaffung eines Zwischenbodens zwischen Ich und geschichtlichem Leben. Die jeweils gezielte Weise des Erinnerns ist als Erzeugung eines lebensnotwendigen Scheins deutbar, da sie eine jeweils bestimmte Täuschung, eine menschliche Konstruktion über die Geschichte und das geschichtliche Leben als Ganzes darstellt.

Im Schema:



In der Perspektive der Zwischenwelt-Thematik ist Nietzsches Kritik am historischen Geist des Alexandrinertums in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung eine Kritik an einer Zwischenwelt-Konstruktion im Umgang mit der Historie, welche das geschichtliche Leben durch ein Übermaß an Historie abschneidet und dadurch dem Lebendigen schadet.

-
- 1) Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben in: Friedrich Nietzsche Werke I, Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M. 1984 (Nachdruck der 6. durchges. Auflage 1969), S. 219
- | | |
|-------------------|--------------------|
| 2) ebenda, S. 223 | 7) ebenda, S. 228 |
| 3) ebenda, S. 224 | 8) ebenda, S. 219 |
| 4) ebenda, S. 225 | 9) ebenda, S. 225 |
| 5) ebenda, S. 219 | 10) ebenda, S. 230 |
| 6) ebenda, S. 225 | 11) ebenda |

Protokollant: M. Schmitz

NIETZSCHES WISSENSCHAFTS- UND BILDUNGSKRITIK

(Oberseminar WS 84/85, Schütz)

Sitzungsprotokoll vom 31.1.85 (13. Sitzung)

I. Rekonstruktion des Seminarverlaufs: Die Wissenschafts- und Bildungskritik des frühen Nietzsche in der Perspektive der Zwischenwelt-Thematik

Die Struktur und die Differenzierung des Seminar-Themas der
Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches eröffnet vier
Möglichkeiten der Beschäftigung mit diesem Thema:

1. Die Möglichkeit, Nietzsches Gedanken nachzuzeichnen, zu
ordnen und im Kontext seines Gesamtwerkes zu verorten.
Dies wäre ein eher referierendes, informierendes Vorgehen.
2. Die Möglichkeit, Nietzsches Gedanken in einem schnellen
Schluß auf Probleme der Gegenwart zu übertragen. Dabei
besteht allerdings die Gefahr eines aktualistischen Kurz-
schlusses, der im Überspringen der Erfahrungsdistanz eine
problemlose Gleichzeitigkeit damaliger und heutiger Pro-
blemstellungen unterstellt.
3. Die Möglichkeit, Nietzsches Gedanken aus der Struktur sei-
ner Persönlichkeit und/oder aus seiner sozialen und histo-
rischen Situation heraus in der Blick zu nehmen. (Dies
vermag bei einem Denker, wie Nietzsche es war, zwar vieles,
aber sicherlich nicht alles erklären.)
4. Die - im Seminar gewählte - Möglichkeit, nach einem imma-
nenten Bauprinzip (nach einer Struktur) als Orientierung
und Leitfaden der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietz-
sches zu forschen. Der dabei leitende Grundgedanke besteht
darin, daß erst die gewonnene Kenntnis eines solchen Bau-
prinzips eine problemorientierte und nicht bloß zufällige
Interpretation und Herausarbeitung der Grundlinien der
Gedanken Nietzsches ermöglicht.

Das im Seminar formulierte Bauprinzip der Befassung mit Nietz-
sches Wissenschafts- und Bildungskritik besteht im Problem der

Zwischenwelt (Mittelwelt); dieses wurde zur forschungsleitenden Fragestellung bei der Interpretation aller behandelten Texte. Die Beantwortung der Frage nach der Zwischenwelt enthält die entscheidende Problematik, wie sich der Mensch in der Welt nach Maßgabe seiner Grunderfahrung einrichtet.

Die Grunderfahrung der Welt, die den frühen Schriften zugrundeliegt, (und nur die frühen Werke sind erörtert worden), ist für Nietzsche tragisch getönt. Seine pessimistisch tragische Anthropologie stellt die zweifache Aufgabe: erstens, Leben unter tragischen Umständen zu ermöglichen (pragmatischer Gesichtspunkt) und zweitens, das tragisch interpretierte Leben mit sich selbst zu versöhnen - eine Aufgabe, die auf die Erlösung im Schein durch die Kunst weist. Die tragische Grunderfahrung der Welt erzwingt die Produktion einer Mittelwelt, erfordert die Bewältigung der Tragik von Welt und Dasein durch den notwendigen Schein einer Zwischenwelt. Diese jedoch muß durchsichtig bleiben auf den sie erzwingenden tragischen Weltgrund, muß in ihrem Zusammenhang mit der metaphysischen Lebensgrundlage transparent sein.

In dieser metaphysischen Lebensperspektive haben Wissenschaft und Bildung die anthropologische Funktion der Selbsterhaltung des Lebens, sowie die Funktion, Leben durch Täuschung zu sich selbst zu verführen. Der kosmologische Horizont der Anthropologie Nietzsches begründet seine Kritik an der Verselbständigung von Wissenschaft und Bildung vom metaphysischen Lebensgrund, an der Auflösung eines transparenten Zusammenhangs von (wissenschaftlicher) Zwischenwelt und tragischem Weltgrund.

In der "Geburt der Tragödie" ist das Bauprinzip der Zwischenwelt und ihres Zusammenhangs mit dem metaphysischen Lebensgrund deutlich auffindbar. Die attische Tragödie vor Euripides gilt Nietzsche hier als beispielhafte Vermittlung von erscheinender Zwischenwelt und tragischem Weltgrund, als Versöhnung von apollinischem und dionysischem Kunsttrieb im tragischen Mythos.

Allerdings hat sich eine Verschiebung der Gewichtung und Beurteilung gegenüber der Zwischenwelt-Produktion im Textfragment "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn" vollzogen: Vernunft und Intuition stehen in der "Geburt der

Tragödie" als Produktivkräfte der Zwischenwelt nicht mehr gleichberechtigt nebeneinander. Die über die künstlerische Intuition erfolgende ästhetische Produktion schiebt sich gegenüber der Vernunft in den Vordergrund, erlangt Priorität gegenüber der pragmatisch-zweckrationalen Zwischenwelt-Konstruktion. In der Gestalt des Sokratismus ist die von der Vernunft geleitete Produktion des theoretischen Menschen nur noch als Übergang zu einem neuen Mythos, d.h. als geschichtliches Bewegungsmoment gerechtfertigt.

Das in der "Geburt der Tragödie" kritisierte Alexandrinertum ist als Verfallsform des Sokratismus dadurch gekennzeichnet, daß sich die Welt unter der Herrschaft des alexandrinischen Geistes nur noch anthropomorph konstituiert, daß sich die alexandrinische Zwischenwelt gänzlich gegenüber dem metaphysischen Weltgrund abgeschottet hat. Das positive geschichtliche Bewegungsmoment des sokratischen Geistes ist in der Selbsttäuschung über ihren Zwischenwelt-Charakter stillgelegt: Das alexandrinische Bewußtsein weiß nichts mehr von seiner Produktion eines lebensnotwendigen Scheins; es nimmt die Zwischenwelt als einzig reale Welt. In der Typologie des Bildungsphilisters, die den Typus des intuitiven und des sokratischen (theoretischen) Menschen verdrängt hat, beherrscht der Prototyp des weltvergessenen Alexandrinertums die heutige Kultur. Er ist der der alexandrinischen Welt entsprechende, oberflächliche, positivistische Optimist, der um seinen metaphysischen Lebensgrund nicht mehr weiß, dem dieser gänzlich unzugänglich ist.

Als Gegentyp zum Bildungsphilister zeichnet Nietzsche den künstlerischen Genius, der die Zwischenwelt als ästhetischen Schein durchsichtig produziert. Durch die vom Genius geschaffene und hinsichtlich ihres metaphysischen Weltgrundes transparente Kunstwelt wird Dasein und Welt ästhetisch legitimiert, denn nur als ästhetisches Phänomen - so Nietzsche - erscheint das Dasein und die Welt gerechtfertigt. Der künstlerische Genius ist somit derjenige, der in der von ihm hervorgebrachten Kunstwelt (d.h. auch: künstliche Welt) das erscheinende Leben mit dem tragischen Weltgrund versöhnt.

Geht es Nietzsche in der "Geburt der Tragödie" um eine Revision des Griechenbildes durch Erinnerung an das tragische Griechentum und dessen tragischen Mythos, so führt er seine

implizite Bildungskritik in den Baseler Vorträgen "Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten" im Modus einer Zeitkritik fort: als Kritik an der Verstellung des metaphysischen Lebensbodens durch den vorherrschenden Geist der alexandrinischen Zwischenwelt. Die Bildungskritik der Genius-Theorie in den Baseler Vorträgen stellt somit eine Verlängerung der Frage nach Schein (Zwischenwelt) und Sein (Weltgrund) aus der "Geburt der Tragödie" dar. Dem Genius kommt die Aufgabe zu durch sein Werk das Leben mit sich selbst zu versöhnen, zwischen Metaphysik und erscheinendem Leben zu vermitteln. Er steht dabei in einem doppelten Repräsentanzverhältnis: einerseits repräsentiert er das Volk, aus dem er entstammt und setzt dessen mythische Substanz, den Volksgeist ins Werk; andererseits repräsentiert er seine überzeitliche "metaphysische Heimat", die er durch sein Werk in das Dasein des Volkes hinein vermittelt.

Die von Nietzsche konstatierte und kritisierte konkrete Gefährdung für die Existenz des Genius liegt im gänzlichen Überhandnehmen des alexandrinischen Geistes und im damit einhergehenden Vorherrschen der pragmatischen Orientierung auf Bildung. Solcher Pragmatismus bedeutet die einseitige Auflösung des Verhältnisses von Zwischenwelt und metaphysischem Lebensgrund, das Verstellen des metaphysischen Horizonts in der Behauptung und Vorspiegelung der Zwischenwelt als einzig wahrer Welt. In der Folge dieser Dekadenz-Geschichte der Bildung in der alexandrinischen Kultur erscheint wahre Bildung nicht mehr möglich: Der Genius findet keine ihm angemessenen Bildungs-Anstalten. Die Frage nach der Verwirklichung der Bildung des Genius, die Frage nach 'zukünftigen', wahrhaften Bildungs-Anstalten führt damit in eine praktische Aporie: Wer könnte in einer Zeit, da der alexandrinische Geist zur vorherrschenden Bewußtseinsstruktur geworden ist, die von Nietzsche angestrebten Bildungs-Anstalten noch errichten? Dem Staat spricht Nietzsche, der explizit jegliche Kulturstaats-Vorstellungen verwirft, die Kompetenz dazu ab. Doch zeichnet sich - angesichts der Verwirklichungs-Aporie der Genius-Bildung - die Möglichkeit ab, daß der Staat sich anmaßt, über die Bildung des Genius (sowie über dessen Identifizierung als Genius) zu bestimmen. In der Konsequenz bedeutet dies die Gefahr, daß

die ästhetisch legitimierte Bildungstheorie des Genius durch eine politisch-instrumentelle Legitimationsbeschaffung des Staates okkupiert würde.

In der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" ist die Zwischenwelt-Struktur nicht mehr so deutlich als Bauprinzip enthalten, ist allerdings als Konstruktionshintergrund der Wissenschafts- und Bildungskritik immer noch wahrnehmbar. Zwar kommt dem Zwischenwelt-Phänomen (hier: der Umgang mit der Geschichte) immer noch die Aufgabe zu, einen lebensnotwendigen Schein (eine Täuschung über die Geschichte als Ganze) zu erzeugen, doch deuten sich einige Veränderungen hinsichtlich der Zwischenwelt-Thematik an: Es verblaßt die Erinnerung an die metaphysische Heimat, wie auch die Hoffnung auf einen neuen Mythos als Horizont einer neuen Bildung. Verblaßt ist zudem das tragisch-pessimistische Lebensgefühl - es zeigt sich etwas vom Optimismus des Sokratismus -, und die Differenz von Welt-Leben und Ich-Leben verliert an Deutlichkeit. In der Tendenz wird somit das Zwischenwelt-Phänomen 'entmetaphysiert', wird seiner metaphysischen Einbettung entkleidet. An die Stelle des tragischen Weltgrundes schiebt sich die Zeit als Geschichte. Dieser haftet allerdings immer noch eine metaphysische Tönung an, nun jedoch nur noch vor einem anthropologischen und nicht mehr kosmologischen Hintergrund.

An entscheidenden Momenten der Bildungskritik der Baseler Vorträge wird aber - trotz der dargestellten Änderungen - in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung festgehalten:

- Das Alexandrinertum ist weiterhin die herrschende Zeiter-scheinung, die vorherrschende Bewußtseinsstruktur.
- Die ästhetische Rechtfertigung des Umgangs mit der Geschichte - mit der Zeit als anthropologische Konstante - wird beibe-halten. Es geht Nietzsche weiterhin um die großen künstleri-schen Menschen, die aus einem Übermaß an plastischer Kraft schöpfen, die aus ihrem Fundus optimaler plastischer Kraft Neues gestalten.
- Auch an der Genius-Theorie wird mit Einschränkungen festge-halten: Zwar steht der Genius nicht mehr im vermittelnden Repräsentanzverhältnis zwischen Volk und metaphysischer

Heimat, doch zielt Nietzsches Denken noch immer auf die "höchsten Exemplare" der Menschheit, denen es allein erlaubt ist, mit Geschichte schöpferisch gestaltend umzugehen und dabei das neue Große zu schaffen.

- Die Ablehnung aufklärerischer Volksbildung, die Kritik der verworflichen Vermassung der Bildung findet sich ebenso in beiden Schriften.
- Auch die Differenz zwischen wissenschaftlicher Objektivität und ästhetischer Objektivität und die damit einhergehende Differenz von scheinbarer und künstlerischer (wahrhafter) Gerechtigkeit bleibt bestehen.
- Zudem konstatiert und kritisiert die Bildungskritik Nietzsches weiterhin den epigonalen Charakter des vom Alexandrinertum beherrscheten Bewußtsein.

Die anthropologisch-kosmologische Orientierung der Gedanken Nietzsches - dies als Fazit - löst sich in der 2. Unzeitgemäßen Betrachtung tendenziell auf. D.h. es vollzieht sich eine Auflösung dessen, wohin die Zwischenwelt als lebensnotwendig konstruierter Schein weist: des metaphysischen Lebensgrundes. Doch geschieht diese Auflösung des metaphysischen Horizontes in Nietzsches Denken nicht in eindeutiger Weise: Einerseits verblaßt der metaphysisch bestimmte Lebensgrund mehr und mehr, andererseits bleibt die Bildungskritik Nietzsches weiterhin auf eine metaphysisch interpretierte Weltverfassung bezogen. Einerseits zeichnen sich Konturen der Philosophie des späten Nietzsche bereits ab (die Heraufkunft des Nihilismus, der Wille zur Macht, der Gedanke der Ewigen Wiederkehr); andererseits bleibt die "Artistenmetaphysik" Nietzsches - wenn auch nicht mehr so stringent - als Hintergrund der Bildungskritik erhalten.

Doch kündigt sich das Ende einer metaphysisch bestimmten Bildungstheorie bereits an, auch wenn eine inhaltlich neu bestimmte Bildungstheorie nicht sichtbar wird.

II. Zur Frage der Übertragbarkeit der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches auf die heutige Zeit

Bei der Frage nach einer möglichen Übertragung der Wissenschafts- und Bildungskritik Nietzsches auf unserer heutige Zeit sind erhebliche Vorbehalte angebracht, impliziert doch die Übernahme der Gedanken Nietzsches auch die Übernahme des lebensmetaphysischen Hintergrundes seiner frühen Werke. Zudem müßte man sich zu folgenden Implikationen und Konsequenzen der Bildungs-Konzeption Nietzsches 'bekennen':

- Eine genuine Theorie der Bildung kann nur auf eine Genius-Bildung abzielen; eine Allgemeinbildung wäre nicht mehr möglich.
- Das Dasein und die Welt können nur ästhetisch gerechtfertigt werden.
- Der Umgang mit der Geschichte wird nur denjenigen zugestanden, die die plastische Kraft besitzen, die Geschichte neu- und umzuschreiben. Alle anderen Menschen - auch die historischen Wissenschaftler - könnten nur noch als Zulieferer für diese "höchsten Exemplare" der Menschheit fungieren und gerechtfertigt sein.
- Der Priorität der Intuition vor der Vernunft müßte zugestimmt werden: Die Intuition rangiert vor Pragmatismus und Aufklärung, worin der anti-aufklärerische Charakter der Genius-Theorie der Bildung zum Ausdruck kommt.
- Man müßte auch zu den institutionellen, bildungspolitischen Konsequenzen der Genius-Metaphysik stehen.
- Schließlich bleibt die Frage: Wem kann eigentlich die von Nietzsche reklamierte plastische Kraft noch zugeschrieben werden?

Ergibt sich somit als allgemeines Fazit, daß mit diesen Implikationen die Bildungs- und Wissenschaftskritik Nietzsches wohl nicht übernehmbar ist, so besteht allerdings weiterhin die Frage nach dem, was man von Nietzsches Denken 'verwerfen' kann, darf und muß, bzw. nach dem, was man von ihm übernehmen sollte. An dieser Stelle legen sich einige Rückfragen an Nietzsche nahe:

Eine zentrale Problemstellung ist das für Nietzsche einzig gerechtfertigte ästhetische Konstruktionsprinzip der lebensnotwendigen Zwischenwelt. Gibt es demgegenüber nicht noch ganz andere Zwischenwelt-Konstruktionen, die sich nicht unter eine ästhetisch verstandene Legitimation von Leben subsumieren lassen? Bedeutet die alleinige ästhetische Legitimationsperspektive nicht eine Vergewaltigung der z.B. auch politisch oder arbeitsmäßig rechtfertigbaren Lebenswelt?

Zudem stellt sich die Frage nach dem, was Nietzsche als Wissenschaft eigentlich kritisiert: Seine Kritik trifft primär der geisteswissenschaftlichen Typ, die historisch vorgehenden Wissenschaften, nicht so sehr den heute vorherrschenden Typus der technischen, mathematischen, herstellenden, arbeitenden Wissenschaft, der doch auch schon zu Nietzsches Zeiten im Vormarsch begriffen war. Sicherlich kann unsere heutige technisch bestimmte Zwischenwelt nicht mehr einfach durch Rekurs auf eine ästhetische Lebens- und Welt-Legitimation ihre Erlösung im Schein finden, wie sie auch über eine Genius-Theorie der Bildung nicht adäquat begriffen werden kann.

Als Fazit dieser nur knapp skizzierten kritischen Rückfragen an Nietzsche sei daher formuliert: Nietzsche eignet sich nicht als 'Chefkritiker' unserer heutigen Zeit! Seine Intention auf die Heraufkunft eines neuen Mythos ist heute - angesichts unserer historischen Erfahrungen - als gefährliche Hoffnung durchschaubar. Nietzsches metaphysisch begründete Antwort auf die in Frage stehende Problematik der Zwischenwelt scheint uns heute nicht mehr 'zeitgemäß' und daher nicht übernehmbar zu sein - wohl aber die Fragestellung: Noch immer kann man im Horizont der Zwischenwelt-Thematik - von Nietzsche lernen, die Frage zu stellen, ob das, auf was wir uns als Zwischenwelt, als selbstverständliche Lebenswelt beziehen, das Einzige, das Letzte ist, was wir uns denken können. Es ist dies eine Fragestellung, die die für uns bestehende Zwischenwelt im Hinblick auf einen dahinterstehenden 'Sinn' zu überschreiten versucht (wobei diese Überschreitung nicht mehr auf eine Lebensmetaphysik abzielt).

Der Versuch, zum Abschluß des Seminars über die Wissenschafts- und Bildungskritik des frühen Nietzsche die Übertragbarkeit der Gedanken Nietzsches auf unsere heutige Zeit zu erörtern, stieß an die Schwierigkeiten einer Bildungskritik, die sich nicht mehr zu einer Bildungstheorie verdichtet, aus der sich direkte Folgerungen für unsere Zeit ergeben. Doch hat sich das strukturhermeneutische Verfahren, mit dem versucht wurde, an Nietzsche mit einer forschungsleitenden Fragestellung heranzugehen, als durchaus fruchtbar erwiesen - fruchtbar hoffentlich auch hinsichtlich der in diesem Seminar verfolgten Intention, der Pädagogik die Philosophie zu eröffnen.

Protokollant: M. Schmitz

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz