

Das Leben, die Geschichte und die Erinnerung

in Friedrich Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung* – «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» – von *Jacques Le Rider*

Historia magistra vitae

Die Maxime Ciceros «*historia magistra vitae*», die Nietzsche in Zweifel zieht, bedeutet, dass die Kenntnis der historischen Vergangenheit dem Handeln jedes Individuums in der Gegenwart die Richtung geben und damit jenen, die «Geschichte machen», die rechte Entscheidung inspirieren könne. In der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* wird die Gegenthese dazu entwickelt. Zu Beginn des fünften Kapitels heißt es: «Die Kunst flieht, wenn ihr eure Taten sofort mit dem Zelt-dach der Historie überspannt. Wer dort im Augenblick verstehen, berechnen, begreifen will, wo er in langer Erschütterung das Unverständliche als das Erhabene festhalten sollte, mag verständig genannt werden, doch nur in diesem Sinne, in dem Schiller von dem Verstand der Verständigen redet: er sieht einiges nicht, was doch das Kind sieht, er hört einiges nicht, was doch das Kind hört; dieses Einige ist gerade das Wichtigste (...) Das macht: er hat seinen Instinkt vernichtet und verloren, er kann nun nicht mehr, dem «göttlichen Tiere» vertrauend, die Zügel hängen lassen, wenn sein Verstand schwankt und sein Weg durch Wüsten führt.»¹

In seinem Kommentar zu dieser Stelle schlägt Karl Heinz Bohrer vor², sie mit dem berühmten, im Jahre 1800 verfassten Essay von Friedrich Schlegel *Über die Unverständlichkeit* in Verbindung zu bringen. Gegen Ende dieses hochironischen Essays, der Kritikern antwortete, die das *Athenäum* für unverständlich hielten, prophezeite Schlegel, dass das 19. Jahrhundert ein solches der «Verständigen» sein werde: «Dann wird auch jenes kleine Rätsel von der Unverständlichkeit des *Athenäums* gelöst sein. Welche Katastrophe!»³ Aber in diesem neuen Zeitalter des Verstehens werde «noch viel verborgene Unverständlichkeit (...) ausbrechen müssen»⁴.

Das historische Ereignis präsentiert sich von da an unter der Form, die Bohrer *Plötzlichkeit* nennt, den Zeitgenossen wie ein unbegreiflicher Einbruch erscheinend.⁵

Nicht das Irrationale, sondern das Unbegreifliche ist es, was die historische Rationalität zu begreifen und unmittelbar begreiflich zu machen sucht. In der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* verkündet Nietzsche den nahen Triumph der «historischen Krankheit»: Nachdem sie bereits die Vergangenheit völlig verunreinigt hat, wird sie auch die Gegenwart anstecken und sich unter der Form einer «Geschichte der Gegenwart» verbreiten, einer «unmittelbaren Geschichte», die alles begriffen, alles erklärt, alles historisch eingeordnet haben wird – noch bevor das Ereignis völlig abgelaufen ist. Die historische Krankheit wird der Zukunft keine Chance mehr lassen, zu überraschen, aber sie wird auch den Lebenden keine Chance mehr lassen, auf den Gang ihres historischen Schicksals einen Einfluss auszuüben, denn jedes künftige Ereignis wird im Augenblick, wo es entsteht, bereits *historisch* sein. Die Geschichte bedroht also das Leben in der Gegenwart, aber sie bedroht gleichermaßen die Zukunft des Lebens.

Der Zyklus der vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* stellt eine Diagnose der Gegenwart dar und behandelt zeitgemäße Fragen. Es genügt nicht mehr, erklärt Nietzsche, zu behaupten, man müsse die Vergangenheit kennen, um sich in der Gegenwart zu orientieren und die Zukunft aufzubauen, denn der Ausdruck «die Vergangenheit kennen» bedeutet zugleich das Beste (im Sinne der alten griechischen Historiker und im Sinne Goethes und Schillers) und das Schlimmste (im Sinne des gegenwärtigen Historizismus⁶). Die Sorge um die Gegenwart bestimmt auch die Methode der Nietzscheschen Analy-

1 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Maz-zino Montinari, München 1967-77, Bd. 1, S. 131. – [Alle folgenden Nietzsche-Zitate sind dieser Ausgabe entnommen.]

2 Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt a. Main, 1989, S. 89.

3 Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: *Kritische Schriften und Fragmente*, Studienausgabe, hg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn 1988, Bd. 2, S. 241.

4 a. a. O.

5 Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. Main, 1981.

6 Dieses Wort kann leicht missverstanden werden. Der Historismus oder Historizismus, Ausdrücke, die Nietzsche selbst nicht verwen-

det, bezeichnet *stricto sensu* einen Moment innerhalb der Geschichte der Geschichtsschreibung, von Droysen und Ranke bis zu Meinecke, und ist durch die Anwendung des Positivismus auf die historische Methode (Feststellen der historischen Fakten, wie sie sich wirklich ereignet haben, ohne voreiliges Interpretieren) wie auch durch die Ablehnung der Teleologien gekennzeichnet, insbesondere der Hegel'schen. In diesem Punkt wird manchmal Herder gegen Hegel angeführt, als eine der Inspirationsquellen des Historizismus: durch seine Behauptung, jede Zivilisation und jede Kultur würden ein kohärentes System bilden, hätte Herder der historizistischen Objektivität den Weg geebnet, die es sich verbietet, eine Epoche im Hinblick auf die ihr vorangegangene oder die ihr folgende zu beurteilen. Folgt man dieser Definition von Historizismus, dann hat die «historische Krankheit», von der Nietzsche

se, die man in die Formel fassen könnte: Man muss die Gegenwart kennen, um die Geschichte zu begreifen. Nur eine große Klarsicht über das Gegenwärtige ermöglicht es, gegenüber der Vergangenheit die rechte Haltung einzunehmen. Vom Wiener Orientalisten August Pfitzmaier (1808-1887) wird berichtet, dass er derart in seine Dokumente vertieft und von der Welt abgeschnitten lebte, dass er vom Französisch-Preussischen Krieg von 1870-71 erst einige Monate nach den Geschehnissen erfuhr, als er eine chinesische Zeitung las.⁷ Dieser Pfitzmaier war ein vollkommenes Beispiel für die «historische Krankheit», wie Nietzsche sie definierte.

Durch seine Wahl des alten Ausdrucks «Historie», den er dem Wort «Geschichte» vorzog, bestätigt Nietzsche in seiner *Unzeitgemäßen Betrachtung* auf seine Art die These, die Reinhardt Koselleck⁸ in seiner semantischen Studie über den Topos *historia magistra vitae* vertritt. Durch die Behauptung «plena exemplorum est historia» hatte Cicero die der Kirchendogmatik entsprechende Toleranz der Verteidiger des Christentums auf eine harte Probe gestellt. Wie soll man *dieser* Geschichte, die so voll von schlechten Beispielen ist, erzieherische Tugenden zuschreiben? Und doch blieb diese Formel im wesentlichen bis zu den letzten Philosophen der Aufklärung unangefochten. Das Herannahen neuer Zeiten kommt bei Tocqueville in der Formel zum Ausdruck: «Wenn die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, wandert der Geist in Finsternis.» Ungefähr seit 1750 löst der Begriff der *Geschichte* in der deutschen Sprache den der *Historie* ab. Im 19. Jahrhundert, auf jeden Fall in der Epoche Nietzsches, wirkt das Wort *Historie* anstelle von *Geschichte* schon archaisierend. Die *Historie* bezeichnete die Erzählung, die Untersuchung des Historikers, seine Interpretation und seine Darstellung der Geschehnisse. Die *Geschichte* bezeichnet zugleich die Geschehnisse selbst wie auch die Erzählung des Historikers. Seit der Französischen Revolution wird nach einem Ausdruck Hegels «die Arbeit der Geschichte» für die Philosophie der Geschichte unendlich viel wichtiger als die Arbeit der Historiker. Die Geschichte ist nun kein Singular mehr («eine Geschichte»), aber auch kein Plural («Geschichten»), sondern ein Substantiv (*die* Geschichte),

das einen Faktor bezeichnet, der den einzelnen Akteuren der historischen Ereignissen übergeordnet ist. Die historische Zeitlichkeit erscheint von nun an als etwas von der natürlichen Zeit Abgehobenes.

Mit einem Schlag ist die Maxime *historia magistra vitae* erschüttert geworden. Während *Historie* die Erzählung des Polybios oder des Thukydides, des Titus-Livius oder Tacitus bezeichnete, diente sie wirklich der Erziehung des Menschengeschlechts. Von nun an hat die Geschichte ihre Gründe, die der menschliche Verstand weder erkennt noch anerkennt. Gemäß der Formel Hegels in seiner Schrift *Die Vernunft in der Geschichte*: «Was die Erfahrung (...) und die Geschichte lehren, ist dieses, dass Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben.»⁹

Wird es der Arbeit des Historikers, auch wenn er noch so gelehrt ist, gelingen, die Geschichte zu begreifen, sie begreiflich und für den einzelnen und die Völker lehrreich zu machen? Erinnern wir uns an den Satz von Tocqueville: «Wenn die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, wandert der Geist in Finsternis.» Was bringt uns der Historiker? Er erhellt ein Bruchstück der Vergangenheit, aber er zeigt uns keinen Weg, dem wir folgen könnten. Der Vergangenheit zugewandt, blickt er nicht in die Zukunft. Wer könnte die Finsternis auflösen? In seiner Jenenser Antrittsvorlesung vom Sommersemester 1789, die den Titel trägt *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* und auf die sich Nietzsche sehr wesentlich bezieht, gibt Schiller auf unsere Frage eine klare Antwort: Nur der Philosoph wird die Aufgabe der Universalgeschichte meistern können. – Nietzsches Hauptthesen wurden von Schiller vorweggenommen. Zunächst die Definition des «Gebiets der Geschichte»: «In ihrer Mitte liegt die ganze moralische Welt.»¹⁰

Dann die Unterscheidung zwischen dem *Brotgelehrten*, den wir auch in dem von Nietzsche verspotteten kurzsichtigen Historiker, dem wissenschaftlichen Antiquar erkennen, und dem *philosophischen Kopf*¹¹. Die Weigerung, mit «kümmerlicher Genauigkeit», die den

spricht, nicht viel mit dem Historizismus zu tun (ausgenommen die Passagen, wo vom Nachteil der antiquarischen Haltung gegenüber der Geschichte die Rede ist).

In Wirklichkeit haben die deutschen Historiker der Epoche des Historizismus ihre eigenen erkenntnistheoretischen Prinzipien nicht beachtet. Besonders die Preussische Schule hat eine teleologische Anschauung der deutschen Einheit aufgebaut, welche in gerader Linie von Tacitus' *Germania* zum Reich von Bismarck und zum Zusammenfallen der deutschen Kultur mit dem deutschen Nationalstaat führt. So kann man behaupten, dass ein «Vulgärhegelianismus» à la Eduard von Hartmann die Arbeiten einiger der berühmtesten deutschen Historiker der Zeit des Historizismus ge-

färbt hat, was mitten in die Argumentation Nietzsches in dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* hineinführt.

7 William M. Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte – Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848–1938*, Graz 1974, S. 38.

8 Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979.

9 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner, 6. Aufl. 1994, S. 19.

10 Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* In: Schiller, *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, Hanser, 1976, Bd. 4, S. 749.

11 op. cit., S. 750.

jungen Menschen mit Genie nur abstoßen kann, Fakten anzuheften.¹² Schließlich der Vorzug, der einer Auswahl von Fakten gegeben wird, die nach dem Maßstab ihrer Beziehung zur Gegenwart zustandekommt. «Aus der ganzen Summe dieser Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen (...) Einfluss gehabt haben.»¹³ Unter *dieser* Voraussetzung, schließt Schiller seine Vorlesung vor den Jenenser Studenten, «werden Sie aus der Geschichte lehren».¹⁴

Den klassischen Trieb wiederfinden

Nietzsche will nicht nahelegen, dass das Leben mit der Vergangenheit *tabula rasa* machen solle. Aber er verlangt ein anderes «Begreifen» der Vergangenheit, ein Begreifen nicht-historischer Art, dessen Formel in den posthumen Fragmenten vom Sommer-Herbst 1873 gegeben ist¹⁵: «Das Leben erfordert also ein Gleichsetzen des Gegenwärtigen mit dem Vergangnen; so dass immer eine gewisse Gewaltigkeit und Entstellung mit dem Vergleichen verbunden ist. Diesen Trieb bezeichne ich als den Trieb nach dem Klassischen und Mustergültigen: die Vergangenheit dient der Gegenwart als Urbild. Entgegen steht der antiquarische Trieb, der sich bemüht, das Vergangene als vergangen zu fassen und nicht zu entstellen, nicht zu idealisieren. Das Lebensbedürfnis verlangt nach dem Klassischen, das Wahrheitsbedürfnis nach dem Antiquarischen. Das Erste behandelt das Vergangene mit Kunst und künstlerischer Verklärungskraft.»¹⁶

«Wodurch nützt aber der Trieb zum Klassischen der Gegenwart? Er deutet an, dass, was einmal war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb wohl auch wieder möglich sein wird (wie die Pythagoräer meinen, dass, wenn die Sterne die gleiche Stellung haben, alles wieder völlig gleich geschehen werde). An das Mögliche und Unmögliche denkt aber der Mutige und der Verwegene: ihn stärkt die Vergangenheit: z.B. wenn er hofft, dass hundert produktive Menschen im Stande sind, die ganze deutsche Kultur zu gründen, und findet, dass auf ähnliche Weise die Kultur der Renaissance möglich geworden ist. Am Großen und Unmöglichen aber pflanzt sich die Menschheit fort.»¹⁷ Die Erinnerung der Vergan-

¹² op. cit., S. 751.

¹³ op. cit., S. 762.

¹⁴ op. cit., S. 766.

¹⁵ Jörg Salaquarda, *Studien zur «Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung»*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 1-45, zeichnet alle Aspekte der Entstehung dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* nach, in Verbindung mit den Entwürfen und Versuchen, die die nachgelassenen Fragmente darstellen.

¹⁶ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (29 [29]), Bd. 7, S. 636.

¹⁷ op. cit., S. 637.

Jacques Le Rider (geb. 1954) ist ordentlicher Professor an der Université Paris VIII. (École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques) und Mitherausgeber der Zeitschrift *Revue Germanique Internationale*.



FOTO: GEORGES MIEGURDITCHIAN

Er ist Autor folgender, zum Teil in mehrere Sprachen übersetzter Werke (Auswahl der auf deutsch erschienenen Titel):

- *Der Fall Otto Weininger – Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*, Wien 1985;
- *Das Ende der Illusion – Zur Kritik der Moderne*, Wien 1990;
- *Nietzsche in Frankreich*. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997;
- *Hugo von Hofmannsthal – Historismus und Moderne in der Literatur der Jahrhundertwende*, Wien 1997.

Bisher nur auf französisch:

- *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Editions Suger, Paris 1999.

Der hier erstmals veröffentlichte Essay Le Riders trägt den französischen Originaltitel «La vie, l'histoire et la mémoire». Es handelt sich bei diesem Essay um die modifizierte Fassung des Aufsatzes «Oubli, mémoire, histoire dans la *Deuxième Considération Inactuelle*», erschienen in: *Revue Germanique Internationale* 11/1999, S. 207.

Die Übertragung ins Deutsche wurde besorgt durch Thomas Meyer.

Bildquelle: *Magazine littéraire*, Nr. 383, janvier 2000

genheit ist also nicht eine Kraft des Lebens, wenn sie sich in historische Wissenschaft verwandelt, sondern wenn sie sich in schöpferische Inspiration verwandelt, nach Art der Nachahmung der Alten durch den modernen Künstler.¹⁸ Dieser hat die Werke der Vergangenheit nicht in traditionalistischem Sinne nachzuahmen, sondern er muss den «klassischen Trieb» wiederfinden, der den Modernen den Maßstab liefert für das, was möglich ist. Während die Geschichte sich an Wiederholung oder zumindest an Regelmäßigkeiten und an die «Gesetze» hält, die die Vergangenheit bestimmt haben, so sucht der «klassische Trieb» in den Vorbildern der Vergangenheit eine Ermutigung, das Außergewöhnliche, Einzigartige zu wagen.

Das Leiden an der «historischen Krankheit» der Modernen kann nur durch die natürlichen Kräfte des Vergessens und die kulturellen Kräfte der Kunst und der Religion besiegt werden. «Die Gegenmittel gegen das Historische heißen – *das Unhistorische* und *das Überhistorische* (...) Mit dem Worte «das Unhistorische» bezeichne ich die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen; «überhistorisch» nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu *Kunst* und *Religion*.»¹⁹ Man muß, sagt Nietzsche, die Wissenschaft entthronen und sie einer «Gesundheitslehre des Lebens» unterstellen, was letzten Endes auch ihr selbst zugute kommt, denn wenn das Leben krank ist, vegetiert auch die Wissenschaft dahin. Die Zeitgenossen sollten sich ihrer Bestrebungen und ihrer Fähigkeiten bewußt werden, um eine Kultur zu schaffen, in welcher das Leben und das Denken – das Bewußtsein der Historie – eine Einheit bilden würden.

Von der Philologie zur Philosophie der Geschichte

Man neigt manchmal dazu, beim Studium der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die Historie die Tatsache zu übersehen, dass Nietzsche als Philologe und Historiker der klassischen griechischen Literatur spricht, der durch eine der strengsten Bildungsanstalten Deutschlands gegangen war. Bevor er die «historische Krankheit» der deutschen und europäischen Kultur anprangerte, hatte er die Krise der klassischen Philologie erlebt. In der Absicht, der philologischen Methode entgegenzutreten, die sich auf eine kritische Analyse der Quellen beschränkt, hatte er den Versuch unternom-

men, den Geist der griechischen Tragödie von Äschylos und Sophokles zu erfassen und damit den Zorn seines überragenden Kollegen Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf heraufbeschworen.

Wilamowitz warf Nietzsche Dogmatismus, Ignoranz, Fälschung der Tatsachen sowie ungenügende Kenntnis der literarischen Quellen vor, besonders in Bezug auf Homer. Sein Haupteinwand betraf die angebliche Vorherrschaft des dionysischen Elementes: die Hellenen hätten, auf der Suche nach dem Maß und der rechten Mitte, jegliche Exzentrizität als etwas ihnen Fremdes empfunden, machte Wilamowitz demgegenüber geltend.

Die tiefen Gründe dieser leidenschaftlichen Kontroverse sind auf die grundlegend verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen beider Parteien zurückzuführen. Wilamowitz verteidigt den Gesichtspunkt des historischen Verständnisses, Nietzsche den einer schöpferischen Neugestaltung. Der erste will nur sein Forschungsobjekt betrachten, so wie es aus zahlreichen Quellen Gestalt annimmt, in seiner ganzen Komplexität und in all seinen Nuancen; er will die Alten kennenlernen, so wie sie in deren eigenen Augen aussahen. Das sagt Wilamowitz am Schluß seines Pamphletes selbst: «Eins aber fordere ich: halte Hr. N. Wort, ergreife er den Thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom Katheder, auf welchem er Wissenschaft lehren soll; sammle er Tiger und Panther zu seinen Knien, aber nicht Deutschlands philologische Jugend, die in der Askese selbstverleugnender Arbeit lernen soll, überall allein die Wahrheit zu suchen, durch williges Ergeben ihr Urteil zu befreien.»²⁰

Nietzsche aber überträgt die Problematik der Moderne, die auch seine eigene ist, und die durch Schopenhauer und Wagner gekennzeichnet wird, auf die Antike. In diesem Sinne ist auch seine spätere Erklärung zu verstehen, nach der er besser daran getan hätte, im Zusammenhang mit dem Ursprung der Tragödie zu singen statt zu reden: Die Sorgen des Gelehrten werden mehr und mehr von den Ambitionen des Künstlers in den Hintergrund gedrängt. Am 23. Juni 1872 veröffentlichte die *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* einen offenen Brief Richard Wagners an Nietzsche. Dieser Text betont die grundlegende Unvereinbarkeit der künstlerischen Schöpfung mit der Philologie. Letztere, so behauptet Wagner, sei nicht imstande, die Inspiration anzuregen: die Philologen würden immer nur Philologen hervorbringen, die, obwohl der Schatz ihrer Zitate immer mehr an-

18 Philippe Lacoue-Labarthe, «Histoire et mimésis», in: *L'Imitation des modernes. Typographie II*, Paris, 1986, S. 87-111.

19 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 330.

20 U. Wilamowitz-Möllendorf, «Zukunftsphilologie», in: *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, Reprint, Hildesheim 1969, S. 55.

wachse, immer nur unter sich blieben. Was Wilamowitz Nietzsche vorwirft, das findet Wagner gerade des Lobes würdig: dem Verfasser der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* sei es endlich gelungen, den Kreis des ewigen Zitierens zu durchbrechen und viel tiefere und wichtigere Perspektiven zu eröffnen, als es alle Philologen jemals vermocht hatten.

Diese intellektuellen Positionen und die schmerzliche Prüfung, die Nietzsche durchzumachen hatte – er, der beste Schüler Ritschls in Bonn, von der Universitätsphilologie in Bann getan – stellen zweifellos den Hintergrund der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* dar.²¹

Das rechte Gleichgewicht zwischen Vergessen und historischer Erinnerung

Die entscheidende Frage ist für Nietzsche die folgende: Bis zu welchem Punkte braucht das Leben die Geschichte, ohne sich dadurch unter ihrem Gewicht begraben zu lassen? Um diese Frage zu vertiefen, unterscheidet Nietzsche drei Arten von Geschichte: eine «monumentalische» Art, die den Tatmenschen und den schöpferischen Menschen entspricht; eine «antiquarische» Art, die den Geistern entspricht, die um Erhaltung und Ehrwürdigkeit besorgt sind; und eine «kritische» Art, die auf die Bedürfnisse der Unterdrückten und Empörten antwortet.

Diese drei Haltungen gegenüber der Geschichte gestatten jedem einzelnen, sich seine eigene Geschichte zu schmieden. Doch die drei Haltungen sind auch ambivalent: jede weist ihren *Nutzen* und ihren *Nachteil* auf.

Die «monumentalistische» Geschichte gehört dem Kämpfer, der in der Gegenwart nichts findet, das auf ihrer Höhe wäre. Die Geschichte stellt sich ihm als eine Gratlinie der Menschheit dar, und die großen Vorbilder ermutigen ihn dazu, der künftigen Generation seinerseits ein Beispiel zu geben. Die Zeit der Renaissance liefert den Beweis, was die Unerschrockenheit einiger weniger zu leisten vermag. Doch (und das ist der *Nachteil*) es muß betont werden, dass eine Wiederholung, ja selbst eine schlichte Nachahmung der Vergangenheit ausgeschlossen ist. Die Epigonenhaltung ist vom Gesichtspunkt der «monumentalistischen» Geschichte nichts als eine Parodie. Die Kultur läuft dabei Gefahr, sich in einem historischen Stil zu kostümieren und längst gedachte Ideen wiederzukäuen. Das Übermaß an Geschichte kann sowohl zur Empfindung führen, zu spät geboren zu sein, wie auch zu der des Niedergangs einer Zivilisation. Sol-

che «epigonenhaften» Kulturen sind in bezug auf alles, was das Gute, das Wahre und das Schöne anbetrifft, relativistischer, ironischer, ja selbst zynischer Natur.

Das antiquarische Interesse kann mit der Rückkehr eines Menschen zu seiner eigenen Jugend oder seiner Stammfolge verglichen werden. Wie Goethe angesichts der Straßburger Kathedrale, wie die Italiener der Renaissance angesichts der römischen Antike. Die Identifikation mit der Vergangenheit bringt Orientierung in bezug auf das gegenwärtige Dasein. Aber (und das ist der *Nachteil*) die antiquarische Geschichte ist beständig in Gefahr, sofern sie nicht mehr auf die vitalen Bedürfnisse der Gegenwart antwortet, zu einer bloßen Anhäufung historischer Tatsachen zu werden. Man konserviert dann um des Konservierens willen, und das Leben verliert seinen *élan*. Das Prinzip der Wissenschaftlichkeit, weitgehend überschätzt, verdammt den Historiker zur Sterilität. Die Geschichte drängt zum Glauben, mit dem Recht zu höherer Rechtsprechung ausgestattet zu sein, im Namen der historischen Objektivität. Nietzsche fällt es nicht schwer, die naive Vorstellung von Objektivität zu demontieren: Indem er Schiller und Grillparzer zitiert, erinnert er daran, dass der wirklich objektive Historiker auch ein Künstler sein muss.

Auch die kritische Geschichte steht im Dienst des Lebens, dessen Aufrechterhaltung und Ausbreitung die Infragestellung der Vergangenheit erfordern. Alle Vergangenheit verdient, kritisiert zu werden. Aber (das ist der *Nachteil*), die kritische Haltung führt, wenn sie systematisch wird, zu einer Verneinung des Gebotes *historia magistra vitae* und endet schließlich in der Auffassung, dass alles, was historisch ist, kritisiert und abgeschafft werden muss.

Nietzsche schwebt also nicht eine Kultur ohne historische Erinnerung vor. Er verkündet nicht, wie es Marinetti im Jahre 1909 in seinem *Futuristischen Manifest* tun wird: «Wir wollen Italien von seinen unzähligen Museen befreien, die es unzähligen Friedhöfen gleich überdecken.» Aber er konstatiert, dass der moderne Mensch die historischen Fresken, die seine nationalen Paläste schmücken, so betrachtet, als ob er «sich fortwährend das Fest einer Weltausstellung durch seine historischen Künstler bereiten läßt».²² Diese Stelle läßt an Baudelaire denken, dem die Weltausstellung einige seiner pessimistischsten Sätze über die Idee des Fortschritts inspirierte.²³ Nietzsche stellt bei seinen Zeitgenossen ein völlig aus dem Gleichgewicht geratenes Verhältnis zwischen

21 Hartmut Schröder, *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Mittenwald, 1982: führt gut dokumentierte Entwicklungen in die Geschichtsphilosophie ein, die aus den philologischen Arbeiten Nietzsches hervorgeht.

22 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 279.

23 Charles Baudelaire, *Exposition universelle, 1855, Beaux-Arts*, «De l'idée moderne du progrès appliquée aux beaux-arts», in: *Oeuvres complètes*, Paris, Pléiade, Bd. 2, 1976, S. 575ff.

der Geschichte und dem Leben fest. Sie schleppen eine enorme Wissenslast herum, ohne dass ihre Kenntnisse im wirklichen Leben etwas zu bewirken vermögen. Sie gleichen wandelnden Enzyklopädien, doch an Kultur besitzen sie nichts als die Sehnsucht nach ihr.

Um dieser Lage zu entrinnen, empfiehlt Nietzsche, wie er es bereits in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* getan hatte, hinter die alexandrinische Kultur zurückzugehen und einen ursprünglicheren Hellenismus wiederaufzugreifen, eine unhistorische und umso lebendigere Kultur. Ein solches Zurückgreifen muß auf jeden Fall an das Hindernis des in verschiedenen Formen vorherrschenden Hegelianismus stoßen, der vorgibt, in jedem «Endstadium» das Ziel der gesamten vorausgehenden Entwicklung zu erkennen und der aus diesem Grunde die Geschichte in eine allgegenwärtige Kraft verwandelt. Diese «historische Krankheit» hat mit der Last der Traditionen nichts zu tun. Nietzsche behauptet in einem der nachgelassenen Fragmente von 1876: «Vorhistorische Zeitalter werden unermessliche Zeiträume hindurch vom Herkommen bestimmt, es geschieht nichts. In der historischen Zeit ist jedesmal das Faktum eine Lösung vom Herkommen, eine Differenz der Meinung, es ist die Freigeisterei, welche die Geschichte macht.»²⁴

Stellen die drei möglichen Einstellungen gegenüber der Geschichte (monumentalistisch, antiquarisch, kritisch) mit ihrem Nutzen und ihren Nachteilen die bleibenden Einstellungen des Individuums dar? Nietzsche legt uns vielmehr nahe, dass diese Einstellungen je nach Situation eingenommen werden können. Es handelt sich nicht darum, sich auf eine der drei festzulegen, sondern je nach den Bedürfnissen des Lebens bald die eine, bald die andere einzunehmen.

Hegel und sein Epigone Eduard von Hartmann

Gegen Hegel und die Hegelianer macht Nietzsche einige grundlegende Einwände geltend²⁵: Es gibt keinen universellen historischen Prozess, und man kann weder den Anfang noch das Ende der Geschichte denken. Gegenüber der Projektion eines Plans, eines Sinns, einer Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit in den historischen Ereignissen vertritt Nietzsche eine tragische Geschichtsvision, die dem Unvorhersehbaren und dem Unverständlichen einen großen Platz einräumt. Es gibt für seine Auffassung keine Geschichte des Menschengeschlechts, denn schon die Idee des Menschen und der Menschheit sind geschichtlich und müssten genealo-

gisch hergeleitet werden. In diesem Punkte greift Nietzsche weder Herders noch Schillers Sicht auf. Auch gibt es keinen Anlass, von einer Manifestation der Vernunft in der Geschichte zu sprechen: Wer dies tut, fällt in die christlichen Teleologien zurück, und die Idee einer Vernunft in der Geschichte ist dabei einfach der neue Name, der der Vorsehung gegeben wird. Schließlich betrachtet Nietzsche auch den Rechtsstaat nicht als notwendiges Ergebnis des historischen Prozesses, sondern behauptet im Gegenteil, wie in folgendem Fragment vom Sommer-Herbst 1873: «Die Geschichte der Staaten ist die Geschichte (...) der Partikular- und Kollektiv-Egoismen im Kampf mit einander.»²⁶ Kurz, die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist nichts als eine «Mythologie des Historischen».²⁷

Die historische Krankheit nimmt zwei besonders schädliche Formen an: Entweder gibt sie vor, historische Gesetze aufzuzeigen, um in einen Determinismus und eine quantitative und statistische Geschichtsschreibung einzumünden.²⁸ Oder sie betrachtet die Geschichte als einen Prozess Hegelscher, oder, noch schlimmer, Hartmannscher Art, optimistisch oder pessimistisch, je nach Fall: Der Historiker verwandelt sich in einen großen Anordner vergangener Epochen, der ein Ende des Weltprozesses angibt und der nach Nietzsche eine «blasierte Gleichgültigkeit» hervorruft, die aus der zynischerweise als Fortschrittsidee verkleideten Haltung der Weltaufgabe und des *laissez-faire* resultiert.²⁹ In den Notizen, die der Abfassung der zwei ersten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* vorangingen und die sie begleiteten nimmt Nietzsche eine Gegenposition zum «Vulgär-Hegelianismus» ein, der überall Prozesse, Entwicklung, Anfang und Ende sieht – und zieht es vor, die Geschichte nach Art von Äschylos und Sophokles zu denken: unerkennbar für die Sterblichen, absurd und willkürlich.

Hartmann erscheint als der vollkommene «Hegelphiler». Er spielt in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* dieselbe Rolle des Prügelknaben, die David Strauss in der ersten zukommt. *Die Philosophie des Unbewussten*, dieser ständig neu aufgelegte und in mehrere Sprachen übersetzte Bestseller wirft zusammen: 1. Schelling, dem Hartmann die Idee eines Unbewussten verdankt, das nach dem Zustand des Bewusstseins strebt und die ganze Natur durchdringt; 2. Hegel, dem Hartmann die Vorstellung eines «Weltprozesses» entlehnt; 3. Schopenhauer, dem Hartmann seine pessimistische Schau des Weltwillens verdankt (wo Hartmann übrigens Hegel

24 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (19 [89]), Bd. 8, S. 352.

25 In diesem Punkt greife ich das Exposé von Hubert Cancik auf, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart-Weimar, 1995, S. 88.

26 Fragment 29 [73], Bd. 7, S. 661.

27 a.a.O.

28 Vgl. Fragmente 29 [40 u. 41], Bd. 7, S. 642f.

29 Vgl. Fragment 29 [52], op. cit., S. 648ff.

oder Schopenhauer anführt, behandelt er sie von oben herab und entnimmt ihrem Werk nur, was ihm passt); 4. den Darwinismus, den Hartmann als eine «auf absolut mechanische Weise realisierte Teleologie» und als wissenschaftliche Erklärung des Motors der Geschichte interpretiert³⁰; und 5. eine zugleich optimistische und pessimistische Fortschrittsidee.³¹

Nietzsche zitiert mit Entrüstung die Hartmannsche Formel von der «vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess», in der der progressive Fatalismus, wenn man so sagen kann, dieses ziemlich widersprüchlichen Systems zum Ausdruck kommt, das sich folgendermaßen zusammenfassen läßt³²: Die fortschreitende Intelligenz in der Welt legt die Illusionen bloß und macht die Menschheit umso unglücklicher, je mehr sie sich dem Ziel ihrer Entwicklung nähert. Es wäre also vernünftig, die Weltentwicklung so schnell wie möglich anzuhalten. In einem der Kapitel, die Nietzsche frappten, stellt Hartmann dar, wie das Bewusstsein «mit Schmerzen geboren wird»³³, wie aber alles, «was da lebt, nach Glückseligkeit strebt»³⁴. In der Schlussperspektive seines Werkes kündigt Hartmann ein Ende der Welt an, das durch «einen gemeinsamen Entschluss»³⁵ der Völker dieser Welt herbeigeführt werde. Es gibt einen morbiden Geruch nach einem Jahrtausend-Sektierertum bei Hartmann, und die Vision eines schmerzlosen Selbstmords der Menschheit und einer Euthanasie der zum Ziel ihres Älterwerdens gelangten Menschenwelt kann erschauern machen.

Hartmann ist nicht nur ein Philister der Fortschrittsidee, man entdeckt bei ihm auch Akzente eines apokalyptischen Sektenpredigers. Fügt man die nationalistischen deutschen Themen (bezüglich der deutschen Philosophie, die, mit der englischen, an der Spitze des Fortschritts³⁶ wäre) und Hartmanns rassistische Er-

30 Eduard von Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus*, Berlin 1875, S. 173.

31 In *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, Berlin 1874, spricht Hartmann von einem «evolutionistischen Optimismus», deren Vertreter Leibniz und Hegel seien, S. 114.

32 Vgl. Jean-Marie Paul, «Une œuvre dans son temps, introduction à Eduard von Hartmann, *L'Autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir*, Nancy 1989, S. 3-95.

33 Eduard von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewussten*. 10. Aufl. Leipzig o.J. Bd. 2, Kap. «Das Ziel des Weltprozesses und die Bedeutung des Bewusstseins», S. 393.

34 op. cit., S. 394.

35 op. cit., S. 408.

36 op. cit., Bd. 1, Kap. «Das Unbewusste in der Geschichte», S. 327. – In seiner verspäteten Antwort auf Nietzsche, dem Artikel «Nietzsches «neue Moral»» von 1891, verleiht Hartmann seinem Zorn über einen Autor Ausdruck, der keine Gelegenheit auslässt, dem deutschen Land und dem deutschen Volk Fußtritte auszuteilen und seine Vorliebe für die «romanischen» Kulturen zu verkünden (vgl. Wolfert von Rahden, «Eduard von Hartmann und Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik an Nietzsche, in *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 482-502, Zitat von Hartmann S. 419).

Jacques Le Rider: Wozu heute Nietzsche lesen?

In meinen Augen ist einer der Gründe, weshalb Nietzsche heute sehr gegenwärtig ist, die Tatsache, dass er zweifellos zu jenen deutschen Philosophen gehört, die die Moderne in der radikalsten Weise skeptisch und illusionslos betrachtet haben – Derrida nennt dies die «Nietzsche'sche Dekonstruktion». Ich glaube, dass nur sehr wenige Philosophen im ausgehenden 19. Jahrhundert in der Zerstörung der Ideen des Fortschritts, des Humanismus, der kulturellen Identität – gleichviel, ob deutscher oder europäischer Spielart – derart radikal vorgehen. Außerdem ist Nietzsche dank seiner wirklich genialen literarischen Sprache ein außerordentlich angenehm zu lesender Autor. Das ist eine Art Trost gegenüber jener deutschen Philosophie, die seit Kant und vor allem seit den Nachkantianern eine doch sehr technische und manchmal beinahe esoterische Sprache redet. Nietzsche führt uns zur philosophischen Kultur des 18. Jahrhunderts zurück, in der Schwung und Eleganz des Ausdrucks das unabdingbare Gegenstück zur Gedanktiefe darstellte. Ich denke, dass diese «unzeitgemäße Zeitgemäßheit» Nietzsches – in dieser Zeit des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die die Desillusionierungen und Fragestellungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts etwas wiederholt und die auch etwas von einem Jahrtausendklima hat – wie eine große Kraftquelle erscheint, um sich die Fröhlichkeit zu bewahren, im Sinne der «Fröhlichen Wissenschaft» – auch wenn man gleichzeitig tief skeptisch, sogar pessimistisch bleibt. Ich möchte hinzufügen, ohne damit Wasser auf die eigene Mühle zu lenken, dass diese Gegenwartigkeit Nietzsches ein besonders starkes Phänomen in Frankreich ist. Denn in Deutschland, seinem eigenen Land, hat Nietzsche die Gegenwartigkeit eines großen Klassikers, doch er trägt gleichzeitig die Schwierigkeiten eines Namens an sich, der mit den faschistoiden Manipulationen verbunden ist, so dass es dem deutschen Intellektuellen seit 1945 viel Mühe bereitet, zu einer Wertschätzung zu kommen, die frei ist vom Schatten, den das Dritte Reich auf ihn geworfen hat. Wir sind viel freier, und seit den 90 Jahren des letzten Jahrhunderts haben die Franzosen Nietzsche als einen Europäer entdeckt, ja sogar gewissermaßen als einen französischen Philosophen, der auf deutsch geschrieben hat. Selbst während des Zweiten Weltkriegs haben die französischen Nietzscheaner die pseudo-nietzsche'sche Ideologie der Nazis niemals mit dem wahren Denken Nietzsches verwechselt.

Zusammengestellt durch *David Rabouin*

Aus: «Nietzsche contre le nihilisme», in: *Magazine littéraire*, Nr. 383, janvier 2000, S. 27. Deutsch durch T. Meyer.

klärungen³⁷ hinzu, so wird man die Attacken Nietzsches für berechtigt halten können³⁸ und braucht, um sie zu verstehen, keine Rivalität zwischen dem noch verkanteten Verfasser der *Geburt der Tragödie* und dem Erfolgsautor der *Philosophie des Unbewussten* zu vermuten.

Die Bewegung der passiv und wie ein Determinismus erlebten Geschichte stellt für Nietzsche eine der Formen der Dekadenz dar. Aus der historischen Kausalität heraustreten, über die Teleologien hinausgehen: Das wird der Sinn der ewigen Wiederkehr sein, gewollt vom Willen zur Macht, den man als Willen interpretieren kann, sich von der Geschichte loszureissen. Wenn Nietzsche einen Aspekt der Fortschrittsideologie mit besonderer Heftigkeit verwirft, dann diese Anschauung eines ruhigen und regelmäßigen Gangs der Geschichte, den Hartmann zusammenfasst, wenn er erklärt: «Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit absolut zweckmäßig, das heißt als Mittel zu dem *vorgesehenen* Zweck, von dem nie irrenden Unbewussten, welches das absolut Logische selbst ist.»³⁹

Gegen Ende des ersten Kapitels der zweiten *Unzeitgemäßen* betont Nietzsche das «Nein des überhistorischen Menschen, der nicht im Prozesse das Heil sieht, für den vielmehr die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht (...) das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe (...)»⁴⁰ Im zweiten Kapitel ruft er die Pythagoräer in Erinnerung, die glaubten, «dass bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis auf's Einzelne und Kleine sich wiederholen

müsse»⁴¹. Soll man insofern in der zweiten *Unzeitgemäßen* eine Vorform der Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen finden? Das hieße zweifellos, den historischen Charakter von Nietzsches Entwicklung zu vernachlässigen und einen Anachronismus zu begehen. Es ist aber andererseits unzweifelhaft, dass die Anschauung der Geschichte als eines linearen Entwicklungsprozesses von Nietzsche seit dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* abgelehnt wird und er nach einem Vorbild sucht, das ihm erlaubt, mit dieser Linearität zu brechen.

Erinnerung und Geschichte

Ein Problem, das sich dem Nachdenken über das Erinnern⁴² zeigt, und zwar im Zusammenhang mit dem Nachdenken über die Übertragung von kollektiven Identitäten (nationaler, kultureller, religiöser Art etc.) ist das des «Nutzens» der Historie: Ist sie imstande, die kollektive und individuelle Erinnerung wachzurufen und zu lenken? Genügen die historischen Studien, um eine Tradition zu retten? Ist die Historie nicht im Gegenteil der Todestoß für eine Tradition, die, sobald sie historisch wird, zu leben aufhört? Kurz: Wie soll die Historie in den Dienst der Erinnerung gestellt werden? Die «historische Krankheit», von der Nietzsche spricht und die in der Geschichte der Historiographie «Historizismus» genannt wird, ist eng mit dem Absterben der Traditionen in der Moderne verbunden, im Gegensatz zur geläufigsten Annahme, die den Historizismus als den Gipfel des Traditionalismus darstellt.⁴³ Der Historizismus ist das Symptom eines Mangels an lebendiger Tradition, an Bedürf-

37 «Keine Macht der Erde ist imstande, die Ausrottung der inferioren Menschenrassen, welche als stehengebliebene Reste früherer, dereinst auch von uns durchgemachter Entwicklungsstufen bis heut fortvegetiert haben, aufzuhalten», schreibt Hartmann, op. cit., S. 331.

38 Maurice Weyembergh, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Publications de l'Université Libre de Bruxelles, coll. Vrijdenkerslexicon, Studiereeks, vol. 3, Bruxelles, 1977, zieht aus der wohldokumentierten Analyse der Beziehungen zwischen Nietzsche und Hartmann Schlüsse, die mir anfechtbar zu sein scheinen. Zunächst zeichnet die «Parallele» zwischen Nietzsche und Hartmann, die einander durch die Bezugnahme auf Schopenhauer, aber auch durch die Kritik an der Schopenhauerschen Mitleidsmoral, seine Demokratieverachtung, seine Sympathie für den deutschen Militarismus und seine Frauenfeindlichkeit nähergebracht worden seien, ein Karikaturbild Nietzsches. Man kann beispielsweise hervorheben, dass die herablassende Dreistigkeit, mit der Hartmann von Schopenhauer spricht, Nietzsche tief missfallen hat. Gewiss, Nietzsche hat sehr früh von Schopenhauer Abstand genommen, woran Michel Haar in seinem Werk *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche* (Paris, P.U.F., 1998, Kap. «La critique nietzschéenne de Schopenhauer») erinnert, aber er hat dem «Erzieher Schopenhauer» in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* einen «Danktribut» gezollt. Der schlechte Geschmack Hartmanns trat ihm 1874 in dessen Artikel über «Shakespeares Romeo und Julia» vor Augen, eine Betrachtung, in der Hartmann es darauf anlegt, den universellen Wert dieses Dramas in Zweifel zu ziehen (ähnliche Unverschämtheit gegenüber dem Genie Shakespeares hatte zu gleicher Zeit die Empörung und den Sarkasmus von Richard und Cosima Wagner hervorgerufen). Es gibt keinen Zweifel

darán, dass Nietzsche *Die Philosophie des Unbewussten* gut und seit langem kannte – denn er weist in seiner Korrespondenz seit der ersten Auflage des Werkes im Jahre 1869 darauf hin –, aber es scheint mir unmöglich, aufrechtzuerhalten, wie Weyembergh es tut, dass Nietzsche bei Hartmann einige seiner wichtigsten Ideen gefunden hätte, wie die der ewigen Wiederkehr. Viel näher liegt es, anzunehmen, dass Hartmann für Nietzsche eine Art von negativem Vorbild war, das abschreckende Beispiel eines «Philisters», mit dem Nietzsche um keinen Preis hätte verwechselt werden wollen.

Hartmann zählt nicht in der Philosophiegeschichte, doch er bleibt ein faszinierendes Phänomen der Kulturgeschichte. Zunächst, weil sein großer Erfolg (der zwar nur vorübergehender Art war, denn nach 1900 hat ihn die deutsche Öffentlichkeit vergessen und wendet sich Nietzsche zu) einen Kontrast zur Unbekanntheit darstellt, zu der Nietzsche bis zu seinem Turiner Zusammenbruch verdammt war, vor allem nach seinem Bruch mit Richard Wagner. Ferner, weil die Vorliebe des deutschen Publikums für diesen mehr pessimistischen als aufbauenden Schriftsteller die «Demoralisation» der Bismarck-Gesellschaft aufzeigt. Nietzsche täuschte sich nicht, als er in der Atmosphäre seiner Epoche den Nihilismus und den Geist der Dekadenz zu wittern glaubte.

39 op. cit. S. 344.

40 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 225

41 op. cit., S. 261.

42 Vgl. Jacques Le Rider, «Oubli, mémoire, histoire dans la «Deuxième Considération inactuelle»», in: *Revue germanique internationale*, Nr. 11, 1999 («Nietzsche moraliste»), S. 207ff.

43 Vgl. Jacques Le Rider, *Hugo von Hofmannsthal. Historismus und Moderne*, Wien 1997.

nis, eine Tradition für die Gegenwart zu erfinden, und man begreift, warum nach diesem Vorgehen der Historizismus die Moderne wie deren Schatten begleitet.

Besteht eine kollektive Identität, insbesondere eine solche nationaler Art aus etwas anderem als aus Erinnerung? Das ist die am weitesten verbreitete Vorstellung, so wie sie zum Beispiel auch durch Ernest Renan zum Ausdruck gebracht wird: Die Seele einer Nation, das ist «der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen» und «das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch, zusammenzuleben, der Wille, das Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat.»⁴⁴ Diese Gleichung Geschichte = Erinnerung⁴⁵; Nation = gemeinsames Erbe an Erinnerungen ist nicht das letzte Wort von Renan, und man wäre unvollständig, im berühmten Vortrag vom 11. März 1882 den vorangehenden Paragraphen zu übergehen: «Das Vergessen – ich möchte fast sagen: der historische Irrtum – spielt bei der Erschaffung einer Nation eine wesentliche Rolle, und daher ist der Fortschritt der historischen Erkenntnis oft für die Nation eine Gefahr. Die historische Forschung bringt in der Tat die gewaltsamen Vorgänge ans Licht, die sich am Ursprung aller politischen Institutionen, selbst jener mit den wohlthätigsten Folgen, abgespielt haben. Die Vereinigung vollzieht sich immer auf brutale Weise. Die Vereinigung von Nord- und Südfrankreich war das Ergebnis von fast einem Jahrhundert Ausrottung und Terror.»⁴⁶

Der Nietzsche-Kommentator könnte diesen Gedanken Renans als «genealogisch» bezeichnen: So wie die Genealogie der Moral entdeckt, dass das Gute und das Böse ursprünglich nichts anderes waren als das Gesetz der Stärkeren und die Konfrontation zwischen den Guten (den Stärkeren) und den Bösen (den Besiegten), so enthüllt die Genealogie einer Nation, dass ihre Geschichte mit zahlreichen Verbrechen gepflastert ist.

Aus diesem Grunde ist jede Politik der Erinnerung – in den demokratischen Ländern – oder jede Diktatur der Erinnerung – in den autoritären Regimes – zugleich eine Politik des Vergessens.⁴⁷

Die Pathologie der Erinnerung ist bald der Mangel an Gedächtnis, der die nationale Erinnerung auf eine lügenerische Fiktion reduziert, bald die erdrückende Gegenwart von Erinnerungen, von denen man sich nicht befreien kann.

Nietzsche in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*

Gefährlich und aufregend war diese Fahrt. Wie fern sind wir jetzt der ruhigen Beschauung, mit der wir zuerst unser Schiff hinaus schwimmen sahen (...) Wir selbst tragen die Spuren jener Leiden, die in Folge eines Übermaßes von Historie über die Menschen der neueren Zeit gekommen sind, zur Schau (...) Und doch vertraue ich der inspirierenden Macht, die mir anstatt eines Genius das Fahrzeug lenkt, ich vertraue der Jugend, dass sie mich recht geführt habe, wenn sie mich jetzt zu einem Proteste gegen die historische Jugenderziehung des modernen Menschen nöthigt und wenn der Protestierende fordert, dass der Mensch vor allem zu leben lerne, und nur im Dienste des erlernten Lebens die Historie gebrauche (KSA, Bd. 1, S. 324).

Das Bedürfnis nach Vergessen und die Verpflichtung zum Erinnern

Der Historizismus (wenn wir ihn hier der Krankheit der «historischen Hypertrophie» gleichsetzen) schadet dem Leben ebensowohl wie die Gedächtnislosigkeit. So lautet Nietzsches Botschaft in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung*: «Dass das Leben (...) den Dienst der Historie brauche, muss eben so deutlich begriffen werden als der Satz, der später zu beweisen sein wird – dass ein Übermaß der Historie dem Lebendigen schade.»⁴⁸ Wie soll man dem schöpferischen Vergessen sein Recht einräumen, ohne das Gedächtnis zu verlieren? Nach der Theorie von Freud gesunden man, dadurch dass man sich erinnert, doch man wird auch krank, indem man sich *zu sehr* erinnert. Niemand hat besser als Nietzsche unterschieden zwischen dem «schlechten Vergessen», dem verräterischen Vergessen, dem mangelhaften Gedächtnis – und dem «positiven Vergessen», einer Kraft des Lebens, Privileg «starker, voller Naturen, in denen ein Übermaß an plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen *machender Kraft ist*».⁴⁹

In seinem Beitrag in *Hommage à Jean Hyppolite* mit dem Titel «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» hat Michel Foucault den Weg nachgezeichnet, der von der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über die Geschichte zur *Genealogie der Moral* führt. Durch eine Analyse des semantischen Feldes von *Ursprung, Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt, Anfang, Genealogie* zeigt Foucault: «Die Genealogie stellt sich nicht der Geschichte entgegen wie der stolze und tiefe Blick des Philosophen dem des

44 Ernest Renan, *Was ist eine Nation?* Hamburg 1996, S. 34. Deutsch von Walter Euchner.

45 Zu diesem Thema vgl. Nr. 1, 1998, der *Revue de Métaphysique et de morale*, mit dem Titel «Mémoire, histoire», mit den bemerkenswerten Artikeln von Paul Ricoeur, Reinhart Koselleck, Krzysztof Pomian und Jeffrey Andrew.

46 Ernest Renan, op. cit., S. 14.

47 Diese Konsequenz kann aus der Lektüre des Bandes *Vom Nutzen des Vergessens*, hg. von Gary Smith und Hinderk M. Emrich, Berlin, 1996, gezogen werden.

48 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 258.

49 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. 5, S. 273.

Maulwurfgelehrten gegenübertritt; sie widersetzt sich vielmehr der metahistorischen Entwicklung von idealen Bedeutungen und unbestimmten Teleologien. Sie widersetzt sich der Suche nach dem ›Ursprung‹.⁵⁰ Die Geschichte als wirkliche Historie ›lernt so auch über die Feierlichkeiten des Ursprungs zu lachen‹.⁵¹ Sie zeigt, ›dass es an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, keineswegs die Wahrheit und das Sein gibt, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls‹.⁵² Kurz: ›Der historische Sinn (...) führt alles das, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte, wieder in das Werden zurück.‹⁵³

In der Genealogie der Moral bringt Nietzsche das Vergessen, das Erinnern und die Moral miteinander in Zusammenhang. Er erinnert daran, dass ›Vergesslichkeit keine bloße *vis inertiae* [Kraft der Trägheit] ist, wie die Oberflächlichen glauben; sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn ›Einverseelung‹ nennen) ebenso wenig ins Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsere leibliche Ernährung, die sogenannte ›Einverleibung‹ abspielt.‹⁵⁴ Die Fähigkeit des Vergessens charakterisiert die gute Gesundheit: Es könnte ›kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine *Gegenwart* geben (...) ohne Vergesslichkeit. Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen – er wird mit nichts ›fertig.‹⁵⁵ Nach diesem Vergleich der Arbeit des Vergessens mit der eines Verdauungsapparates – der Vergleich läßt an das am Anfang der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* entwickelte Bild der glücklichen Wiederkäuer ohne Gedächtnis denken – erinnert uns Nietzsche daran, dass der Mensch auch mit einer gegensätzlichen Fähigkeit begabt ist, dem Gedächtnis, ›mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird.‹⁵⁶ Es handelt sich hier um ›ein aktives Nicht-wieder-los-werden-Wollen, ein Fort- und Fortwollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens‹, dessen Stabilisierung den Menschen ›berechenbar, regelmäßig, notwendig‹ macht.⁵⁷

Das folgende Kapitel dieser ›Zweiten Abhandlung‹ der *Genealogie der Moral* stellt die Entwicklung der Erinnerungsfähigkeit als Resultat ›der Sittlichkeit der Sitte

und der sozialen Zwangsjacke‹⁵⁸ dar. Diese Dressur wird schließlich das ›Menschen-Tier‹ und seinen ›teils stumpfen, teils faseligen Augenblicks-Verstand, diese leibhafte Vergesslichkeit‹ vermittelt einer schonungslosen Mnemotechnik zivilisieren: ›Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur, was nicht aufhört, *weh zu tun*, bleibt im Gedächtnis.‹⁵⁹ Als Zuchthäusler des Gedächtnisses lernt der zivilisierte Mensch in Schmerz und Tränen, dass die Moral das ist, was er nicht berechtigt ist zu vergessen. Man kann nicht mehr von Verpflichtung, sondern muss von einer Nötigung zum Erinnern sprechen.

Im Unterschied zum Tier, das in einer ewigen Gegenwart ohne Geschichte lebt, wie Nietzsche schreibt, kann der Mensch nicht vergessen: er bleibt an seine Vergangenheit gebunden. Aber der Mensch muss auch vergessen können, wenn er handeln können will. Denn wenn er sich auf Vergangenes reduzieren wollte, würde er zu einem unbeweglichen Koloss historischen Wissens, der vitalen Basis seiner Existenz beraubt.

Historische Wissenschaft und praktische Vernunft

Will Nietzsche mit dieser zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* die Historiker kritisieren und die Skizze eines historiographischen ›Discours de la méthode‹ liefern? Es scheint mir, dass die Antwort darauf Nein heißt. Seit der *Geburt der Tragödie* und der Polemik mit Wilamowitz spricht Nietzsche nicht mehr aus dem Inneren der Universitäts-Philologie und der akademischen Geschichtsforschung. Das Anliegen der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* ließe sich in einer sehr klassischen Kant'schen Formel zusammenfassen. Es handelt sich darum, den Bereich der reinen (theoretischen) Vernunft (den der historischen Wissenschaft) und den Bereich der praktischen Vernunft gegeneinander abzugrenzen. Wenn man mit Schiller zugibt, dass ›das Gebiet der Geschichte‹ auch ›die ganze moralische Welt‹ sei, dann versteht man, dass der Historiker das ihm von Schiller zugewiesene Ziel niemals wird erreichen können. Denn die theoretische Vernunft wird weder je die Freiheit noch die Sittlichkeit begründen können.

Wenn man auf den Kampfplatz der verschiedenen Disziplinen treten möchte, dann müsste man aus Nietzsche die Konsequenz ziehen, dass die Historie ein viel zu wichtiger Bereich ist, um den Spezialisten der historischen

50 Michel Foucault, ›Nietzsche, la généalogie, l'histoire‹, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, S. 145ff.

Deutsch von T.M.

51 op. cit., S. 139.

52 op. cit., S. 141.

53 op. cit., S. 147.

54 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. 5, S. 291.

55 op. cit., S. 292.

56 a. a. O.

57 a. a. O.

58 op. cit., S. 293.

59 op. cit., S. 295.

Wissenschaften überlassen zu werden (welcher Historiker außer Burckhardt wäre noch fähig, von der «moralischen Welt» zu sprechen?). Ich zweifle aber daran, ob sie Nietzsche deshalb lieber den philosophischen Fakultäten anvertraut hätte, denn er hätte befürchtet, dass diese voll von Hegelianern und Hartmannianern seien.

Die Moderne und die Gedächtniskunst des Sinns

Wie Nietzsche in einer Anzahl von Fragmenten aus der gleichen Zeit erklärt, die vor allem mit der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* über David Strauss zusammenhängen, handelt es sich darum: «Nicht Respekt vor der Geschichte, sondern ihr sollt den Mut haben, Geschichte zu *machen!*»⁶⁰ Nicht das historische Bewusstsein der Vergangenheit kann diesen Mut verleihen. Um «Geschichte zu machen», braucht es vielmehr den *Wahn*; dieses so schwer übersetzbare und [im Franz.] mit «Illusion» wiedergegebene Wort gehört zum semantischen Feld des künstlerischen Genies und der «schönen Illusion», die das Kunstwerk verschafft. Die Villa von Wagner in Bayreuth hieß *Wahnfried*, «Friede der Illusion», was man fast mit «Friede der Inspiration» wiedergeben könnte. Im übrigen wird der Begriff *Wahn* in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* in Bezugnahme auf Wagner zur Sprache gebracht: «Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis (...) So ist es nun einmal bei allen großen Dingen, «die nie ohn' ein'gen Wahn gelingen», wie Hans Sachs in den *Meistersingern* sagt. Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der *reif* werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke; jetzt aber hasst man das Reifwerden überhaupt, weil man die Historie mehr als das Leben ehrt.»⁶¹ Dieses Nebelgebilde, welches das schöpferische Individuum beschützt, dieser «umhüllende Wahn» besteht aus dem Vergessen der historischen Vergangenheit, einem befreienden Vergessen, das die gegenwärtige Situation der Zukunft öffnet.

Zu Beginn der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* betont Nietzsche, dass «das Vergessen-Können (...), das Vermögen (...), unhistorisch zu empfinden (...), auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen»⁶², erlauben zu wissen, was Glück ist, aber auch, «wie groß die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden aus-

Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* und Emersons *Essay Nature*

Nietzsche war zeitweise ein enthusiastischer Bewunderer von Ralph Waldo Emerson (1803–1882). Im Sommer 1881 vertieft er sich intensiv erneut in eine 1858 erschienene deutsche Ausgabe von dessen *Essays*¹ und notiert: «Ich habe mich noch nie in einem Buch so zu Hause und in meinem Hause gefühlt ... ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe.» Am 24. Dezember 1883 schreibt er an Franz Overbeck: «Sage Deiner lieben Frau, dass ich Emerson wie eine Bruder-Seele liebe». Allerdings fügt er in Klammern hinzu: «Sein Geist ist schlecht gebildet.» Fast genau ein Jahr später (22. Dezember 1884) nennt Nietzsche Emerson Overbeck gegenüber «eine herrliche, große Natur, reich an Seele und Geist», glaubt aber, der Welt sei in Emerson «ein Philosoph verloren gegangen». – Der Nietzsche-Herausgeber Mazzino Montinari vermutet, dass Nietzsches Gebrauch des Namens «Zarathustra» auf einen im Sommer 1881 gelesenen Emerson-Essay zurückgeht, der unter anderem die Gestalt des Zarathustra zum Leben erweckt.² – Die vielleicht auffälligste Verwandtschaft im Denken beider Philosophen zeigt sich in ihrem Bestreben, ein gesundes, die individuelle Produktivität und Kreativität nicht lähmendes Verhältnis zur Vergangenheit zu finden. Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» kreist ganz um diese Frage. Emerson beginnt seinen ersten *Essay Nature* mit folgender Diagnose dessen, was Nietzsche die «historische Krankheit» nennt:

«Unser Zeitalter blickt ganz ins Vergangene. Es baut den Vätern Grabdenkmäler. Es schreibt Biographien, Geschichte und Kritiken. Die früheren Generationen betrachteten Gott und die Natur von Angesicht zu Angesicht; wir nur noch durch deren Augen. Weshalb sollten wir uns nicht auch einer ursprünglichen Beziehung zu Gott und Welt erfreuen? Warum sollten nicht auch wir eine Dichtung und eine Philosophie der Einsicht statt nur der Tradition besitzen? Warum nicht eine Religion mit *unseren* Offenbarungen statt nur die Überlieferung der ihrigen? Eine Weile von der Natur umfassen, deren Lebensströme um uns, durch uns fluten und die uns auffordern, durch die Kräfte, die sie uns verleihen, naturgemäß zu handeln – warum sollten wir da unter den vertrockneten Knochen der Vergangenheit herumkriechen? (...) Die Sonne scheint auch am heutigen Tag (...) Trachten wir nach *unseren* Werken, *unseren* Gesetzen, *unserer* Verehrung.»³ Nietzsche scheint diesen Essay, der *vor* den beiden ihm bekannten großen Essayreihen Emersons entstanden war (1836), nicht gekannt zu haben. Um so schöner in diesem Falle die übereinstimmende Forderung beider Werke: Vergangenes nicht nur zu erinnern, sondern auch energisch vergessen zu können.

Thomas Meyer

60 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Bd. 7, S. 611.

61 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 298.

62 op. cit. S. 250.

1 Emerson, *Versuche*, übersetzt von H. Fabricius, Hannover 1858.

Vgl. auch Max Oehler, *Nietzsches Bibliothek*, Basel 1942, S. VII/40.

2 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 14., S. 279. Es handelt sich um eine Stelle in «Charakter» auf S. 351, nicht in «Sitten» (S. 361), wie angegeben.

3 Übers. von T. Meyer.

zuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen».⁶³ Doch um diesen schöpferischen Zustand zu erreichen, muss man «einen Horizont um sich schließen»⁶⁴, der zwischen der historischen Vergangenheit, von der man sich befreien muss, und der Gegenwart, für die man leben muss, eine Abgrenzungslinie zieht. Am Schluss seiner Betrachtung wiederholt Nietzsche wieder: «Mit dem Wort «das Unhistorische» bezeichne ich die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen.»⁶⁵ Vor allem die Jugend, diese neue Generation, an die sich Nietzsche wendet, sollte Ungelehrigkeit, ja «Gleichgültigkeit und Verslossenheit gegen vieles Berühmte»⁶⁶ an den Tag legen statt sich den Geist mit historischen Kenntnissen zu belasten, wenn sie von der «historischen Krankheit» genesen und «Geschichte machen» soll statt historizistisches Geschreibsel abzufassen.

Vergessen, um seine eigene Tradition zu erfinden und die *Bildung* wiederzubeleben: Das wäre die Formel der Moderne, die aus den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* entnommen werden könnte. Eine der bemerkenswertesten Ehrbezeugungen gegenüber der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* im 20. Jahrhundert findet sich bei Benjamin, in seinem Text von 1913 *Über das humanistische Gymnasium*: «Unser Gymnasium sollte sich berufen auf Nietzsche und seinen Traktat *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Trotz, im Vertrauen auf eine Jugend, die ihm begeistert folgt, sollte es die kleinen modernen Reformpädagogen überrennen.»⁶⁷

Die Moderne, von Baudelaire bis Proust, von Nietzsche bis Benjamin⁶⁸, hat den wesentlichen Unterschied vertieft, der zwischen der unwillkürlichen Erinnerung und

der historiographischen Erinnerung besteht, die auf den Dokumenten basiert. Von nun an ist die grundlegende Idee, dass man zuerst vergessen muss, um sich der verlorenen Zeit erinnern zu können. Nur das affektive und emotive Gedächtnis, nur der Inspirations-*Wahn* können die Auswahl treffen, die das Wesentliche zurückbehält.

Hat Nietzsche eine Ästhetik des «unwillkürlichen Gedächtnisses» formuliert? Bleibt man auf der Stufe der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, so kann man immerhin feststellen, dass Nietzsche auf dem unproduktiven Charakter der historischen Erinnerung besteht. So schreibt er im Hinblick auf David Friedrich Strauss in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung*: «Man wird an die Gesellschaft der gelehrten Stände erinnert, die auch, wenn das Fachgespräch schweigt, nur von Ermüdung, von Zerstreungslust um jeden Preis, von einem zerpfückten Gedächtnis und unzusammenhängender Lebenserfahrung Zeugnis ablegt. Wenn man Strauss (...) reden hört (...), so erschreckt er uns durch den Mangel aller wirklichen Erfahrung, alles ursprünglichen Hineinsehens in die Men-

schen: alles Urteilen ist so büchermäßig uniform (...) Literarische Reminiszenzen vertreten die Stelle von wirklichen Einfällen.»⁶⁹ Die Moderne sucht sich von solchen «literarischen Reminiszenzen» zu befreien, die nur die Abwesenheit jeglicher echten Kreativität maskieren. Tradition entsteht für die Modernen nicht mehr durch Schatzbildung und Konservierung in den Bibliotheken und Museen, sondern durch eine Auswahlarbeit, die dem Gedächtnis anvertraut wird, das mit dem Vergessen beginnt, um sich im gegebenen Moment umso besser zu erinnern – und den Kairos der schöpferische Inspiration zu empfangen.



Nietzsche, 1872

63 op. cit., S. 251.

64 a. a. O.

65 op. cit., S. 330.

66 op. cit., S. 332.

67 Walter Benjamin, *Über das humanistische Gymnasium*. Zitiert in: Hubert Cancik, op. cit., S. 84.

68 Robert Kahn, Kapitel «La Mémoire et l'oubli», in: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, 1998; und Ursula Link-Heer, *Sur la lecture III*, Köln (Marcel Proust-Gesellschaft) 1997 (genaue und

belegte Studie der Rezeption Prousts bei Benjamin, mit einem Kapitel mit dem Titel «Unwillkürliches Gedächtnis»). Eine ältere Studie hatte die Genealogie der Idee der «Mnemotechnik des Schönen» von Rousseau, Karl Philipp Moritz und Ludwig Tieck, über Baudelaire, E.T.A. Hoffmann und Nietzsche bis zu den Modernen zusammengefasst: Manfred Koch, *Mnemotechnik des Schönen. Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Tübingen 1988.

69 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Bd. 1, S. 204.