

LUTZ GENTSCH: *Wahnsinn oder Philosophie – Friedrich Nietzsche? Eine meistens methodologische Analyse*, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1995, 544 S.

Eine „meistens methodologische“ Arbeit wird dem Leser dieses voluminösen Bandes angekündigt. Der Autor macht aber gleich eine wichtige Einschränkung, indem er betont, das Buch diskutiere „kaum Nietzsches Methode und deren Ergebnisse“ (11). So wird uns denn insbesondere vorgeführt, daß Nietzsche im Rahmen seiner Antimetaphysik eine psychophysiologische Methode anwandte, mit der schließlich der aufbauende Teil seines Denkens in Widerspruch geraten mußte. Hauptsächlich aber wird Wert gelegt auf die Beziehung zu Schopenhauer: Grundsätzlich wird Nietzsches Denken als eine Umkehrung Schopenhauers angesehen. Nietzsche sei „das umgekehrte Spiegelbild von Arthur Schopenhauer“ (ebd.).

Wie weit unser Autor diesbezüglich gehen will, mag folgende Stelle zeigen, die wir wohl am besten wortgetreu wiedergeben:

Schopenhauer ist Nietzsches Bergführer. Er gibt den Gipfel vor. Nietzsche verdankt in diesem Sinne Schopenhauer alles. Dessen Umwertung ist alles, was zu tun ist. Hier ist kein Werk inhaltlich neu zu schaffen – hier ist eines vom Kopf auf die Füße zu stellen. Es wird umgearbeitet. Es wird abgeschnitten und auch neu angesetzt. Mehr nicht. Der Mantel wird gewendet und in die Änderungsschneiderei gegeben. (70)

Es sei gleich gesagt, daß wir so weit nicht mitgehen. Der Ansatz ist als solcher allerdings ernst zu nehmen. In vielem hat Nietzsches Denken sich in der Tat, speziell zu Beginn, aus der Auseinandersetzung mit Schopenhauer heraus entwickelt, und es darf bis zum Schluß in manchen Punkten angesehen werden als eine Opposition zu Schopenhauer, wobei es von diesem so manche Denkmotive übernimmt, um sie auf der Basis einer entgegengesetzten Grundorientierung neu zu gestalten. Hierüber sind auch schon, besonders in letzter Zeit, Bücher und Beiträge veröffentlicht worden, die von unserem Autor aber nicht zur Kenntnis genommen werden.

Überhaupt gibt es in dem ganzen Buch kaum eine Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur. Falls diese dennoch benutzt wird, geschieht das gewöhnlich mittels längerer Zitate, die aus zweiter Hand stammen. Somit ist auch nicht ersichtlich, inwieweit der Autor sich auf die von ihm angegebene Bibliographie bezogen hat. Offenbar wollte Gentsch *seinen* „Nietzsche“ schreiben. Daß er in bezug auf sein Vorhaben der Nietzsche-Literatur eher mißtraute, geht am Schluß hervor, wenn er erklärt: „Ein Berg von Fehlritten und Mißverständnissen macht diese aus.“ (512)

Was Nietzsches Beziehung zu Schopenhauer betrifft, wäre eine sehr genaue Benutzung der Texte nötig gewesen, dazu eine sorgfältige Sachauseinandersetzung, gepaart mit einer strengen, auf den Werken basierenden, sowohl philologischen als auch philosophischen Beweisführung. Mit schematischen Ausführungen und oberflächlichen Hinweisen ist es dabei nicht getan. Und auf die lange Darstellung von

„Schopenhauers Metaphysik im Detail“ (17) könnte man ganz verzichten, da sie ja fast ausschließlich aus der Anführung langer Zitate besteht.

So dürfte bspw. nicht die Rede sein von einem optimistischen Sinne (60) in der Umwertung Schopenhauers. Nietzsches Philosophie ist eine pessimistische, und zwar handelt es sich dabei, wie jeder weiß, um einen tragischen Pessimismus. Gerade der Begriff des Tragischen hat ja in Nietzsches Überwindung Schopenhauers eine wahrhaft zentrale Rolle gespielt. Weiterhin ist der Bezug auf das Mitleid, um nur noch ein zweites Beispiel zu geben, unzureichend. Daß Nietzsche das Vertrauen zur Moral untergraben wollte, ist bekannt. Auch stimmt es, daß es „um die christliche Moral der Nächstenliebe, des Mitleids und der Selbstlosigkeit“ (107) geht. Der Autor nimmt aber die Gelegenheit nicht wahr, genau nachzuweisen, daß Nietzsches Christentumspolemik, besonders was die Nächstenliebe betrifft, zutiefst beeinflusst ist von seiner Kritik der Schopenhauerschen Mitleidsethik, und daß sein gesamtes Denken hiervon weitgehend geprägt bleibt.

Speziellen Wert legt Gentsch auf den *Zarathustra*. Er sieht ihn in seiner Gesamtheit als eine Umwertung Schopenhauers, sogar bis hinein in den Titel. Es kann natürlich nicht bestritten werden, daß das Werk stellenweise eine solche Lektüre erlaubt. Um dies zu zeigen, wäre allerdings viel präzise Kleinarbeit geboten. Der Autor stellt aber vor allem einen rigorosen, in diesem Ausmaße schwerlich vertretbaren Parallelismus auf zwischen den vier Büchern der *Welt als Wille und Vorstellung* und den vier Teilen des *Zarathustra*. Bspw. beruft er sich auf Schopenhauers erstes Buch, das die Welt als Vorstellung zum Thema hat, um zu behaupten, Nietzsche habe „im Buch 1 des Zarathustra-Werkes den gleichen Schwerpunkt: Die Welt als Vorstellung, hier aber die ‘Welt in christlicher Vorstellung, die nach dem Satze vom Leiden’ geformt ist“. Und weiter heißt es: „Der Schopenhauersche ‘Satz vom Grunde’ wird umgewertet zum ‘Satz vom Leiden’.“ (132)

Wie soll man da mitmachen, sich gar überzeugen lassen? Hier wäre doch jeweils eine sorgfältige und detaillierte Untersuchung nötig, wobei die exakte Begriffsanalyse nicht fehlen dürfte. Der lyrische Schwung kann die korrekte und umsichtige Behandlung der Texte nicht ersetzen. Ein bißchen Vorsicht und Zurückhaltung hätten wir begrüßt, statt der eher draufgängerischen Art, mit der wir uns in Anbetracht des Schwierigkeitsgrades der Thematik nur schwer zurechtfinden. „Zarathustra“-Zitate, manchmal seitenlange, die nicht verarbeitet werden, helfen uns auch nicht weiter. So bleiben die Tiefen des Werkes eher unberührt, und es gelingt dem Autor nur wenig, Gründe und Zusammenhänge der Überwindung Schopenhauers herauszustellen.

Wie kann man bspw. hinnehmen, Nietzsche werde Zarathustra, „weil er seine Possenreißer- und Seiltänzer-Existenz aufgibt“ (168)? Oder: „Das Zarathustra-Werk“ werde „zu dem, was Nietzsche als dionysische Tragödie versteht“ (173)? Oder: Der Übermensch erscheine „als Lust-Egoist, als dolce vita“ (207)? Oder: Der „Übermensch-Begriff“ sei „ja auch bei Nietzsche kein individualistischer Begriff, sondern der Inbegriff des nichtphilosophischen und nichtchristlichen Menschen“

(291)? Oder: Der „Positivismus mit dessen Streben nach einer ‘unbefleckten Erkenntnis’“ (251)? Und S. 208 lesen wir: „Wie Nietzsche im Buch III des Zarathustra-Werkes die ‘ewige Wiederkunft’ einführt, das zeigt ihn als spekulativ-deduktiven Ontologen im mindesten. Er betreibt das, was er an der christlichen-platonistischen Metaphysik kritisiert – die Spekulation über ‘Hinter-Welten’“.

Der zu lockere Umgang mit der philosophischen Terminologie, die unzureichenden Begründungsstrategien, die oft schlagwortartigen Verkürzungen komplexer Probleme sowie das Fehlen präziser Problemstellungen erlauben es kaum, die immerhin manchmal interessanten interpretatorischen Ansätze wahrhaft zur Entfaltung zu bringen. Und der Stil läßt allgemein die ausgeglichene, reiflich erwogene sprachliche Artikulation vermissen.

Achten wir u.a. auch auf die Ausführungen über die *décadence*. Der Autor will nämlich in unserer heutigen Zivilisation keinen Niedergang erkennen. Er schreibt: „Nietzsches *décadence*-Theorie für das Entstehen der christlich-platonistischen Metaphysik ist nicht (mehr) stimmig. Betrachtet man die Vitalität des Abendlandes, dann ist diese Theorie grotesk.“ (223) Und er erklärt: „Das Abendland ist indes stark. Die christliche Kirche ist dessen Motor.“ (234) Hier bedürfte es natürlich einer Vertiefung und Differenzierung verschiedener Begriffe: Krankheit, Schwäche, *décadence*. Dazu müßte man fragen, woraus denn in Wahrheit nach Nietzsche Macht und Stärke bestehen. Wir wissen doch, daß er die Schwachen keineswegs für ohnmächtig hält. Hinzu kommt auch im Nachlaß ein Fragment unter dem Titel: „*Warum die Schwachen siegen*“ (Frühjahr 1888, 14[182]).

Dem Nachlaß schenkt unser Autor jedoch überhaupt keine Beachtung. Er benutzt die Ausgabe von Schlechta, nicht die von Colli-Montinari, und läßt den gesamten Nachlaß einfach links liegen. Jedenfalls hätte eine aufmerksame Lektüre der genannten Stelle ihn daran hindern können, folgendes zu schreiben: „Wie *décadents* Erfolg haben können? Das paßt nicht zusammen. Die Krankheits-These funktioniert nicht.“ (274) Der Autor meint auch, im „*Antichrist*“ sehe Nietzsche die *décadence* nicht als „Grundlage des Christentums an, sondern als Mittel des Christenmenschen, um zu herrschen.“ (243) Die Interpretation von AC 24 ist hier offenbar unvollständig. (Vgl. dazu besonders AC 6 u. 51) Allerdings ist die *décadence* nicht die einzige „Grundlage“: Es gibt noch die „Sklaven“-Gesinnung und die „Heerde“: Daneben wäre es im höchsten Grade wichtig gewesen zu unterstreichen, daß Nietzsche „allen obersten Werthen der Menschheit“ nachsagt, sie seien „Niedergangs-Werthe“, „*nihilistische* Werthe“ (AC 6), und sich zu fragen, welche Rolle gerade auch hierin die Lektüre Schopenhauers gespielt haben mochte.

Daß Nietzsche mit seinem Prinzip des „Willens zur Macht“ – und damit auch mit dem geplanten Hauptwerk, das anfangs ja den Titel *Der Wille zur Macht* tragen sollte – angesichts seiner Antimetaphysik in eine problematische Lage geraten mochte, ist eine bekannte Tatsache. Gentsch weist darauf hin: Nietzsche konnte „gemäß seiner nominalistisch vorgetragenen Antimetaphysik nicht selbst eine neue

Metaphysik schaffen“ (254). Das stimmt jedoch nur, wenn man ausschließlich den rationalen Wahrheitsdiskurs ins Auge faßt. Nun gibt es bekanntlich bei Nietzsche aber auch einen zweiten Wahrheitsbegriff, der auf einem intuitiven Ansatz beruht und viel mit dem Künstlertum gemeinsam hat. Gentsch sieht dies anders, wenn er gerade den Nominalismus, zusammen mit der psychophysiologischen Methode, in Zusammenhang bringt mit Nietzsches „Natur des Künstlers“ (291). „Nietzsche wehrt sich als Künstler“, so unser Autor, „eben psychophysiologisch, Philosophie als Ausdruck, nicht als Erkenntnis von Welt; um dann doch seine Philosophie aufbauen zu müssen, und da schlägt ihm nun seine psychophysiologische Hilfsleiter ins Gesicht“ (ebd.). Hierauf soll der Leser sich nun seinen Reim machen.

Vom Wahnsinn ist eigentlich erst ab Seite 343 die Rede. Dagegen wird aber vorher schon allgemeiner das Thema der Krankheit behandelt. Gleich zu Beginn wird der Leser überrascht mit der lapidaren und apodiktischen Aussage: „Nietzsches Krankheit ist keine medizinische Krankheit.“ (11) Dann heißt es auch: „Nietzsches Werk ist sein Leben. Biographie und Werk sind unmittelbar verknüpft – bis in sein Patiententum hinein.“ (13) Das hieße vor allem, daß die Krankheit sich vom Werk her erklären lasse. Fühlt man sich da nicht plötzlich zurückversetzt in die Pionierzeit der Nietzsche-Rezeption? (Vgl. dazu bspw. den von Gentsch zitierten J. Kaftan, dessen Schrift *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral* aus dem Jahre 1897 stammt.) Die Krankheit, bis hinein in die Geistesgestörtheit, wäre keine wirkliche gewesen. Am Schluß lesen wir, das Werk liefere „kein Argument für die geistige Erkrankung“, es liefere „vielmehr ein Argument für die Flucht in die Krankheit als Mittel für das Werk, dieses publik zu machen“ (510).

Wie können wir einverstanden sein mit der Behauptung, Nietzsche bringe sich „‘unter die Krankheit’ zum Zwecke des Experiments“? Dabei wird betont, seine „robuste Gesundheit“ werde „immer wieder erwähnt“ (118), was heißen soll, daß er nicht im üblichen Sinne krank war. Wir sehen es anders: Nietzsche sucht nicht Wege, krank zu werden, mit der Absicht, zu experimentieren, nein, er experimentiert in der Situation des Krankseins. Das weist allerdings darauf hin, daß er Kraft genug besitzt, Nutzen aus seiner Krankheit zu ziehen. Richtig wäre unseres Erachtens die Behauptung gewesen, er sei sicher zeitlebens krank gewesen, jedoch habe er kein Werk hervorgebracht, das unter dem Druck der Krankheit stand, und dies dank seinem „zähen Willen zur Gesundheit“ (MA I, Vorrede 4). Höchstenfalls kann man in den letzten Schriften des Jahres 1888 Spuren der Krankheit nachweisen. Aber unser Autor hält daran fest: „Kurzum, daß man eben Wege findet, um krank zu werden.“ (119) Gewissermaßen also ein geplantes und beabsichtigtes Kranksein!

Und dann noch die „idealistischen Verhältnisse“ (276), also das bürgerliche Milieu. Abwegig ist der Hinweis natürlich nicht. Wie können wir aber einverstanden sein, wenn es heißt: „Nietzsche war nicht krank, seine falsche Existenz hatte ihn krank gemacht und endlich zur Aufgabe dieser Existenz gezwungen“ (272)? Der Autor meint auch, Nietzsche projiziere „seine Selbsterfahrung in die abendländische Gesellschaft ein“ (285). Das Abendland sei jedoch „vital-expansiv und nicht krank und schwach“, Nietzsche müsse „seinen Kurzschluß erkennen“ (287).

Schließlich will Gentsch à tout prix zeigen, daß Nietzsche nicht wahrhaft wahnsinnig war. Wie bei Hamlet wäre bei ihm der Wahnsinn ein Mittel gewesen, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Sicher ist es nicht unrichtig, auf Nietzsches Maskenspiele hinzuweisen, die u.a. der Offenbarung einer tieferen Wahrheit dienen sollten. Was aber hier behauptet wird, geht einen bedeutenden Schritt weiter: Nietzsche hätte den Wahnsinn gewollt, um seinem Werk zum Erfolg zu verhelfen und die Welt vom Christentum zu befreien. Mit Hilfe des Wahnsinns hätte er sich bei der Leserschaft Gehör verschaffen wollen. Gentsch beruft sich auf den Aphorismus 14 aus „*Morgenröthe*“, um von „Berechnung“ zu sprechen. Es heißt auch: „Nun ist Nietzsche – Ende 1888 – mit allem ‘fertig’, warum sollte er nicht den ‘Wahnsinn’ wagen?“ (383)

Anspielend auf die Wahnsinnszettel entdeckt unser Autor dann ein Problem, das er als ein „theologisches“ bezeichnet. Er äußert folgende Vermutungen:

Jesus als Gottes Sohn, von göttlicher Natur, hat die Welt verändert. Nun verändert Nietzsche, als Dionysos-Gott, die Welt. Das ist sein erklärtes (!) Ziel. Was Jesus vermochte, warum Nietzsche nicht auch -- / Hier liegt ein theologisches Problem, mehr nicht. / Nietzsche hier Wahnsinn unterstellen zu wollen, verlangt, dieses auch der christlichen Theologie zu unterstellen, wenn sie Jesus als Sohn Gottes, als gottgleich, ansieht ... (402)

Der Wahnsinn letztlich also als der freiwillig hingenommene Kreuzestod des Antichristen, damit die Lehre gedeihe!

Es erübrigt sich wohl, diesen Spekulationen im einzelnen zu folgen. Wer annehmen kann, Nietzsche habe den Wahnsinn „benutzt“, er habe sein Leiden gespielt (424), der möge sich anschließen. Wir folgen nicht, denn vom geistigen Versteckspiel bis zu einer mehr als zehnjährigen bewußt und gezielt eingegangenen Geistesgestörtheit ist für uns der Weg zu weit. Wo gibt es auch hierfür die Beweise, die triftigen medizinischen Anhaltspunkte? Die angeführten Begründungen überzeugen nicht. Außerdem stammen sie aus zweiter Hand. Erich F. Podach muß herhalten mit längeren Textstellen, und ebenfalls Curt Paul Janz. Dann werden vor allem auch Auszüge aus den Briefen der Mutter unterbreitet, die einem Buch von Podach aus dem Jahre 1937 entnommen sind.

Unser Autor weicht aber nicht ab von seiner These, Nietzsche sei in Wirklichkeit nicht geisteskrank gewesen, es habe sich bei ihm nicht um ein medizinisches Leiden gehandelt. Er will auch bis zum Schluß die Umwertung Schopenhauers nicht aus dem Auge verlieren. So meint er, Nietzsches Leiden sei „sein letzter Kampf gegen die christliche Leidens-Zivilisation“. Das deutet er als „Hinwendung“ zur Welt, im Gegensatz zur Schopenhauerschen Abkehr. (484) Also „keine Krankheit im medizinischen Sinne“! Und dann heißt es noch, Nietzsches Philosophie sei auch keine Philosophie – sie sei „das Ende der Philosophie“ (511). Auf die im Buchtitel aufgeworfene Frage antwortet der Autor deshalb mit einem „Weder noch“. „Der Weg war lang“, so lesen wir daraufhin, „und zuweilen beschwerlich. Die Nietzsche-Literatur ist ihn so noch nie gegangen.“ (512) Das kann der Leser

am Schluß dieser an Überraschungen reichen und eher ungewöhnlichen Lektüre wohl in mancherlei Hinsicht bestätigen.

Georges Goedert, Luxemburg