

Paul Bishop

„Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen“?

Goethe, Nietzsche und Philosophische Praxis

Das Zitat, das als Titel des XXVIII. Kolloquiums der IGPP am 25.-27. Oktober in Weimar dient, — „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich *weiss ...*“ — stammt aus dem Kapitel „Sprüche und Pfeile“ in Nietzsches *Götzen-Dämmerung* (KSA 6, 59). Der gleich darauf folgende Aphorismus lautet: „Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein — sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss beides sein — *Philosoph*“ (KSA 6, 59; vgl. Aristoteles, *Politeia*, 1253a 29).

Was Mut ist, ist eine Frage, die Aristoteles in seiner *Nicomachischen Ethik* beschäftigt (vgl. Buch III, Kap. 7-9). Interessanterweise bringt Nietzsche die Frage des Muts in eine Beziehung, nicht zum Gott — der für ihn bekanntermaßen „tot“ ist — sondern zum Tier. Denn in *Also sprach Zarathustra* beschreibt Zarathustra den Menschen als „das muthigste Thier“. Er tut dies im Zusammenhang eines Gesprächs mit dem fürchterlichen „Geist der Schwere“, „halb Zwerg, halb Maulwurf“:

Muth nämlich ist der beste Todtschläger, — Muth, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.

Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.

[...]

Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod tod, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. —

(KSA 4, 198-199)

Hier setzt Zarathustra Mut im Zusammenhang mit „klingendem Spiel“, aber was heißt das genau? Wie sollen wir dies aus der Perspektive der Philosophischen Praxis, deren Anliegen offensichtlich ein *praktisches* ist, verstehen?

Übrigens: es ist eine Kritik, die an Nietzsche manchmal verübt wird, dass er gar nicht praktisch denkt oder philosophiert: dass das ganze Zarathustra-Drama in einer Welt stattfindet, die eine symbolische, aber gar keine reale (oder realistische) ist: einer Welt von Bergen, von Höhlen, von Tieren (Zarathustra hat seine Schlange und seinen Adler; in der Wüste verwandelt sich der Geist in eine Kamele, dann in einen Löwen, dann in ein Kind) und nicht zuletzt von Zwergen, von Torwegen und von langsamen Spinnen, die im Mondschein kriechen ...

Wenn man aber genauer hinschaut, ist dem eigentlich nicht so: innerhalb der dramatischen Struktur selbst ist Zarathustra sehr praxisorientiert: ihm geht es darum, „unter[zu]gehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will“; den Menschen „ein Geschenk“ zu bringen; Gefährten zu finden, und zwar lebendige; seinen „Gang [zu] gehen“, und „über die Zögernden und Saumseligen hinwegzuspringen“; einen seiner Jünglinge am Baum zu unterrichten; seine Jüngen zu heißen, „[ihn] [zu] verlieren und [sich] zu finden: und erst, wenn [sie] [ihn] alles verleugnet habe[n], will [er] [ihnen] wiederkehren“; seine Reise nach den glückseligen Inseln zu unternehmen; von den glückseligen Inseln dann wieder zurückzufahren; und *last but not least* zu genesen, ein Genesender zu werden, indem er seinen „Schicksal“ bejaht, „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ zu werden. Was macht Zarathustra in dieser ganzen Geschichte? Er *arbeitet*.

Laut Zarathustra sollten wir „Mut“ haben, da jeder Mut „angreifen“ kann, und „in jedem Angriffe“ ist „klingendes Spiel“. Wie so oft bei Nietzsche wäre es einfach, ihn misszuverstehen: etwa wenn er über die Krieg spricht, oder wenn er anscheinend die Sklaverei verteidigt, oder wenn Zarathustra uns dazu ermuntert, „hart“ zu werden. Solche Stellen wirken immer noch sehr provozierend, und es ist Nietzsches klare Absicht, dass sie das tun. Also: die Angriffe, zu denen wir aufgerufen sind, sind ein „klingendes Spiel“: was heißt das eigentlich?

In vielerlei Hinsicht — und das ist wichtig, gerade für die Philosophische Praxis — entwickelt Nietzsche Ideen und Vorstellungen, die zum Gedankengut der Weimarer Klassik gehören. Und es ist wichtig für die Philosophische Praxis, denn die Weimarer Klassik, vor allem ihr Begriff der Bildung, hat mit sehr *praktischen* Sachen zu tun. Und darüber hinaus hat ihr Anliegen mit der Vernunft zu tun. (Deshalb ist der Untertitel für dieses Kolloquium so bedeutend: *mit Nietzsche gegen den Defaitismus der modernen Vernunft*.) Denn Nietzsche ist — egal, was viele seiner Kritiker meinen — ein Philosoph der Vernunft: die Frage ist — *welcher Vernunft?*

Diese Frage nach der Vernunft ist *die* zentrale Frage der Aufklärung und der Weimarer Klassik. Das wissen wir zumindest seit Adorno und Horkheimer, die in *Dialektik der Aufklärung* zeigten, wie die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft in die *instrumentelle Vernunft* umgedeutet und degradiert werden. In Lessings Drama *Minna von Barnhelm* (1763) finden wir (2. Aufzug, 9. Auftritt) folgende Stelle, wo Minna zum Major von Tellheim sagt: „Ich bin eine große Liebhaberin der Vernunft, ich habe sehr viel Ehrerbietung für die Notwendigkeit“, aber sofort hinzu fügt: „Aber lassen Sie doch hören, wie vernünftig diese Vernunft, wie notwendig die Notwendigkeit ist“. Ein zentrales Thema bei Nietzsche ist diese Frage — *wie vernünftig ist deine Vernunft?*

Im Gedicht „Unter Freunden“, dem Nachspiel zum ersten Band von *Menschliches, Allzumenschliches*, finden wir folgendes Wortspiel: „Was *ich* finde, was *ich* suche —, / Stand

das je in einem Buche? / Ehrt in mir die Narren-Zunft! / Lernt aus diesem Narrenbuche, / Wie Vernunft kommt — »zur Vernunft!« (KSA 2, 366). Im zweiten Band dieses Werkes finden wir folgenden Aphorismus: „Dass die Welt *nicht* der Inbegriff einer ewigen Vernünftigkeit ist, lässt sich endgültig dadurch beweisen, dass jenes *Stück Welt*, welches wir kennen — ich meine unsre menschliche Vernunft —, nicht allzu vernünftig ist“ (KSA 2, 540).

Zwar betrachtet Nietzsche die Vernunft manchmal mit einem kritischen Auge: im asketischen Ideale sieht Nietzsche „eine Vergewaltigung und Grausamkeit an der *Vernunft*“ (KSA 5, 364); er warnt davor, „aus der *Vernunft* einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es tat“, denn „so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht“ (KSA 6, 72). Aber Nietzsche ist nicht nur Kritiker, er ist auch Befürworter der Vernunft: in *Morgenröte* analysiert er „die dichtende Vernunft“, die Vernunft, die dazu führt, dass unsere Träume „Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens“ sind, „*sehr freie*, sehr willkürliche Interpretationen von Bewegungen des Blutes und der Eingeweide [...]“, und dass „all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist“ (KSA 3, 113); in *Zarathustra* lobt Nietzsche eine ganz spezifische Vernunft — die *Vernunft des Leibes* (KSA 4, 39-40); und in *Jenseits von Gut und Böse* preist er „die hohe und abhängige Geistigkeit, de[n] Wille[n] zum Alleinstehn, die grosse Vernunft“ (KSA 5, 123), hier ist die Vernunft „nur ein Werkzeug“, aber ein Werkzeug schon (KSA 5, 113).

Mit der Frage der Vernunft beschäftigt sich Nietzsche an mehreren Stellen in seinem Nachlass, z.B. im Frühjahr 1888 (KSA 13, 14[153], 336-337). Im Herbst 1885-Herbst 1886 untersucht er, als Teil seiner andauernden Platon-Kritik, „inwiefern die Dialektik und de[n] Glaube[n] an die Vernunft noch auf *moralischen* Vorurtheilen ruht“ (KSA 12, 2[93], 107). Und im Herbst 1887 argumentiert er: „Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Werthschätzung* der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren »Wahrheit«“ (KSA 12, 9[38], 352). Das heißt, die Vernunft hat sehr *praktische* Konsequenzen, die sehr positiv sind, aber wir begehen einen fatalen Fehler, wenn wir glauben, dass sie zu einer *metaphysischen* Wahrheit führt.

In seinem Nachlass aus dieser Zeit (Oktober 1888) finden wir den — aus der Perspektive der Philosophischen Praxis sehr interessanten — Begriff der „Vernunft des Lebens“ (KSA 13, 23[2], 600). Und an anderer Stelle in seinem Nachlass legt Nietzsche diese erstaunliche Bekenntnis zur Vernunft ab:

Das einzige Vernünftige, was wir kennen, ist das Bischen
Vernunft des Menschen: er muss es sehr anstrengen, und es läuft
immer zu seinem Verderben aus, wenn er sich etwa „der
Vorsehung“ überlassen wollte.

Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige
Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber in dem Werk

des Künstlers, und er kann sie als solche empfinden [...].

(KSA 8, 3[75], 36)

Beim Lesen dieser Stelle werden wir vielleicht an ein Gespräch erinnert, das Goethe mit Eckermann am 13. Februar 1829 führte. Hier heißt es nämlich:

Der Verstand reicht zu [der Natur] nicht hinauf, der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbaret, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen.

Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarren. Deshalb es auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werden, Lebendigen zu tun [...].

Aber wie kommt es dazu, dass eine Stelle aus Nietzsches Nachlass uns ausgerechnet an Goethe erinnert? Was hat dies alles überhaupt mit Goethe zu tun?

Hier geht es uns nicht um Nietzsches persönliche Beziehung zu Goethe. Z.B.: Nietzsches Immatrikulation an der Universität Leipzig (im Jahre 1865) fand genau an demselben Tag (d.h. am 19. Oktober) statt, an dem sich Goethe — ein Jahrhundert vor ihm — auch als Student immatrikulierte. In seinem „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre“ (1867) weist Nietzsche voller Stolz auf diese Tatsache hin — und zwar auf eine Art und Weise, die zeigt, wie viel Genugtuung sie ihm verschafft: „Ich kann nicht sagen, wie erfrischend dieses zufällige Ereigniß auf mich wirkte“ (BAW 3, 295). Später in seinem Leben hat Nietzsche sogar vorgegeben, ein Nachkomme von Goethe zu sein. In einem seiner Entwürfe zum dritten Abschnitt des Kapitels „Warum ich so weise bin“ in *Ecce Homo* schreibt Nietzsche, dass seine Großmutter väterlicherseits — Erdmuth Dorothea Nietzsche, *née* Krause (1778-1856) — ein Mitglied im Kreise um Goethe in Weimar gewesen war, und er identifizierte sie mit der Figur der Muthgen, die in Goethes Tagebuch Erwähnung findet (vgl. KSA 14, S. 472).

Aber die Affinitäten — oder die Wahlverwandtschaften — zwischen Nietzsche und Goethe sind nicht so sehr biologischer, sondern intellektueller oder philosophischer (oder philosophisch-praktischer) Art. Denn das Verständnis des Leibes, z.B., wie wir es bei Nietzsche finden, finden wir bei Goethe auch. Man denke, um nur *ein* Beispiel zu nennen, an die Koordinierung von Auge und Hand — d.h., von intellektueller Vernunft und praktischer Vernunft, von Seele und Körper, von Geist und Leib —, die im siebenten Gedicht in Goethes Zyklus *Römische Elegien* (1795) gepriesen wird:

„Dann versteh’ ich den Marmor erst recht: ich denk’ und vergleiche,
Sehe mit fühlendem Aug’, fühle mit sehender Hand“.

In diesen berühmten Zeilen greift Goethe einen Gedanken auf, der immer wieder in der Aufklärung und in der Weimarer Klassik auftaucht und der gewissermaßen zu ihrer zentralen Problematik gehört. Denn genau um diese Problematik geht es auch in Goethes *Faust*, dessen Geschichte als eine Art Fallstudie in der Philosophischen Praxis gesehen werden kann.

Am Anfang steckt Faust mitten in einer *midlife-crisis*:

„Da steh ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug, als wie zuvor.“

Den Weg aus dieser Krise findet Faust, indem er zunächst das Zeichen des Erdgeistes entdeckt — und dabei seinen Mut:

„Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.“

Aber das Zeichen des Erdgeistes genügt nicht, auch Fausts Mut genügt nicht, und er braucht sozusagen „das Andere der Vernunft“ — in der Gestalt des Mephistopheles ...

„Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ — sagte Kant. „Habe Mut, dich deiner höheren bzw. grossen Vernunft zu bedienen“ — das sagen Goethe und Nietzsche. Und was Goethe für Nietzsche versinnbildlicht, ist eigentlich eine großes philosophisches (will sagen: lebensphilosophisches, will sagen: philosophisch-praxisorientiertes) Prinzip: nämlich, dass die Vernunft nicht allein steht, sondern als Teil einer Totalität gesehen werden muss:

Goethe — kein deutsches Ereigniss, sondern ein europäisches [...]. Was er wollte, das war *Totalität*; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (— in abschreckendster Scholastik durch *Kant* gepredigt, den Antipoden Goethe's); er disciplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich... [...] Ein solcher *freigewordner* Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich alles erlöst und bejaht — *er verneint nicht mehr* ...
(KSA 6, 151-152)

Und diese Betonung des Ästhetischen, die man in der Weimarer Klassik findet, entdeckt man bei Nietzsche, etwa in diesem Nachlassfragment, wo die Bedeutung der Ästhetik hervorgehoben wird —

Wir kommen über die Ästhetik nicht hinaus — ehemals glaubte ich, ein Gott mache sich das Vergnügen, die Welt anzusehen: aber wir haben das Wesen einer Welt, welche die *Menschen* allmählich *geschaffen* haben: *ihre* Ästhetik.

(KSA 9, 12[29], 581)

— wie auch in diesem Nachlassfragment:

Ich *wehre mich dagegen*, Vernunft und Liebe, Gerechtigkeit und Liebe von einander zu trennen, oder gar sich entgegensetzen und der Lieben den höheren Rang zu geben! Liebe ist comes, bei Vernunft und Gerechtigkeit, sie ist die Freude an der Sache, Lust an ihrem Besitz, Begierde sie ganz zu besitzen und in ihrer ganzen Schönheit — die *aesthetische Seite* der Gerechtigkeit und Vernunft, ein Nebentrieb.

(KSA 9, 12[75], 589)

Auf diese Art und Weise haben Goethe und Nietzsche ein Programm entworfen, das dem der Philosophischen Praxis sehr nahe steht. Nun liegt es an uns, dieses Programm in der Praxis unseres Lebens zu verwirklichen...

Paul Bishop

Hinweis:

KSA = Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*.

BAW = Nietzsche, *Frühe Schriften, 1854-1869*.