

NIETZSCHE über das Ganze

Immanenz und Differenz in *Jenseits von Gut und Böse*

Eine konzeptionelle Analyse

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Philipp Silvester Mauch

Datum der mündlichen Prüfung:
05. Februar 2009

Gutachter:
Prof. Dr. Alfons Reckermann
Prof. Dr. Günter Zöller

Meinem Sohn Maximilian

Gliederung

Vorwort: Die Philosophie NIETZSCHEs – eine kompatible Revolution?	6
Einleitung: Das Ganze und seine Grenzen in Raum und Zeit	10

I. Vorbemerkungen

1. Methode	20
1.1 Philologische und systematische Herangehensweisen	20
1.2 Aufbau der Untersuchungen	24
2. Thema	27
2.1 Zum Begriff der Konzeption	27
2.2 Problemhorizont: Der Zielkonflikt zwischen Immanenzdesiderat und sinnstiftender Differenz	31

II. Primär- und Sekundärliteratur

1. NIETZSCHEs philosophisches Selbstverständnis in <i>EH</i>	41
1.1. Philosoph und Werk: NIETZSCHE und ‚seine‘ Philosophie	47
1.1.1 Philosophie, die Menschheit und eine Aufgabe	48
1.1.2 Philosoph, Künstler, Mensch; Weisheit und Klugheit	54
1.2 Werk und Buch: <i>JGB</i> als Prototyp des Neinsagens	62
1.2.1 Esoterik und Exoterik; Zucht und Züchtung	62
1.2.2 Ja und Nein; <i>JGB</i> als „Angelhaken“	72
1.3 Fazit zur Primärliteratur	81
1.3.1 Der Kerngedanke der Philosophie NIETZSCHEs: „Schicksal“ als Synthese zwischen Existenz und Notwendigkeit	81
1.3.2 NIETZSCHEs Philosophie als hierarchisches Komplexitätsgefüge	86
1.3.3 Zur Plausibilität eines Plans hinter NIETZSCHEs Werk	93
2. Die theoretische NIETZSCHE-Rezeption	97
2.1 Typologie: Konservative und alternative Ansätze	102
2.2 Günter ABEL	108
2.2.1 Ausführung: Der Fundamentalvorgang des Interpretierens als Grenze	108
2.2.2 Würdigung: Die neo-klassische Konsolidierung der Theorie bei NIETZSCHE	114
2.2.3 Kritik: Unterschätzung der Solipsismus-Problematik	118

2.3	Peter BORNEDAL	122
2.3.1	Ausführung: Radikaler Realismus und die Verinnerlichungsfunktion der Ewigkeit	122
2.3.2	Würdigung: Eine neue Sensibilität für die Konzeptionsparameter Raum und Zeit	128
2.3.3	Kritik: Unterschätzung des Reihenfolgen-Arguments	131
2.4	Interpretationen zu <i>JGB</i> : Paul van TONGEREN und Laurence LAMPERT	133

III. Textanalyse

1.	Aufbau und Inhalt von <i>JGB</i>	138
1.1	Titel, „Vorrede“ und „Nachgesang“	142
1.2	Einführung in die Hauptstücke eins bis drei: Philosophie – Freiheit – Religion	146
1.3	Ausblick auf die Hauptstücke vier bis acht: Distanzierungen vom Nächsten	150
1.4	Die Pointe in Hauptstück neun: Das Vornehme und die Präsenz des schamlosen Dionysos	155
1.5	Zum theoretischen Horizont der Textanalyse	163
2.	Detailanalyse der Hauptstücke eins und zwei	166
2.1	Erstes Hauptstück: „von den Vorurtheilen der Philosophen“	166
2.1.1	Aphorismus 1 bis 9: Bewusst, Unbewusst, Unterbewusst	167
2.1.2	Aphorismus 10 bis 15: Realismus, Idealismus, Skeptizismus	174
[E-I]	Exkurs: NIETZSCHE über Ursache und Wirkung	187
2.1.3	Aphorismus 16 bis 23: Subjektivität und Kausalität	192
2.2	Zweites Hauptstück: „der Freie Geist“	201
2.2.1	Aphorismus 24: Der authentische Perspektivenwechsel	206
[E-II]	Exkurs: NIETZSCHE über Tragödie und Komödie	211
2.2.2	Aphorismus 25 bis 30: Regel und Ausnahme	218
2.2.3	Aphorismus 31 und 32: Selbsterkenntnis und Selbstüberwindung	226
2.2.4	Aphorismus 33 bis 39: Fiktion und Wahrheit/Realität	231
2.2.4.1	Die Welt des Menschen als Fiktion? (Aph. 34)	237
2.2.4.2	Die konzeptionelle Unschärfe des Willens zur Macht (Aph. 36)	246
[E-III]	Exkurs: NIETZSCHE über Positivismus und Psychologie	256

2.2.4.3	Die Welt in NIETZSCHEs Spiegel (Nachlaß-Notat 38 [12])	263
[E-IV]	<i>Exkurs: NIETZSCHE über Redlichkeit und Unabhängigkeit</i>	268
2.2.4.4	Die Grundbeschaffenheit des Daseins (Aph. 39)	277
2.2.5	Aphorismus 40 bis 44: Authentizität und Individualität	285
2.2.5.1	Ein Grenzgang zwischen Philosoph und Philosophie (Aph. 40 und 41)	286
2.2.5.2	Jenseits des Subjekts (Aph. 42 bis 44)	292
[E-V]	<i>Exkurs: NIETZSCHE über Präsenz und Ewigkeit</i>	298

IV. Rekonstruktion

1.	Das Grundproblem	306
1.1	Noch einmal zum Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz	308
1.2	Gegen die methodische Prädestination: Relativistische Integration <i>ex post</i> vs. transzendentale Präsupposition	313
1.3	Holismusdilemma und struktureller Solipsismus	318
2.	Lösungsstrategien	322
2.1	Der Raum der Spekulation und die Zeit	323
2.2	Iterativer Erkenntnisprozess und topologische Orientierung	326
2.3	Im thematischen Zentrum der konzeptionellen Bewegung: Subjekt und Dualismus	331
3.	Pointen	334
3.1	Die konzeptionelle Wende: Vom räumlichen Essentialismus zum zeitlichen Originalismus	336
3.2	Über das Reihenfolgenargument und die Entrichtung des Zeitpfeils zum präsenztheoretischen Wahrheits-/Realitätsbegriff	338
3.3	Die Pointe des Zielkonflikts: Komplexe Verweisung ohne Evidenztransfer	344
Schluss		349
Literatur		360

Vorwort

Die Philosophie NIETZSCHEs – eine kompatible Revolution?

Das erste, was ich nach *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* „über“ NIETZSCHE las, war *Nietzsche und die Philosophie* des berühmten Gilles DELEUZE (frz.: *Nietzsche et la Philosophie*, 1962). Dort gibt es einen Satz, der mir beim Versuch, der NIETZSCHEschen Philosophie Sinn abzunötigen, in unvergleichlicher Weise die Augen geöffnet hat. Er lautet: „Die gesamte Philosophie Nietzsches bleibt abstrakt und unverstanden, solange nicht ausgemacht ist, gegen wen sie sich richtet.“ (ebd., 13) Das war in vielerlei Hinsicht sehr aufschlussreich und stimmte zuversichtlich, das schicke ästhetizistische Chaos, als welches NIETZSCHEs Philosophie oftmals etikettiert wurde, auch argumentativ, beziehungsweise theoretisch-systematisch mit so genannten Klassikern wie PLATON und KANT konfrontieren zu dürfen. Denn wo NIETZSCHE gegen diese Köpfe sozusagen den revolutionären „Stich“ macht, darauf bleibt die entsprechende Rezeption bei alldem Theoretisieren um Antimetaphysik, die Desavouierung der Wahrheit oder ein Spiel der Interpretationen/Perspektiven/ Fiktionen/Symbole etc. eine schlüssige Antwort schuldig. Es bedarf also eines nüchternen Belastungstests. Nicht aber etwa so, als ob es darum ginge, NIETZSCHE schulmeisterlich nachzuweisen, dass er allenfalls unter die Dichter zu rechnen sei, keineswegs aber unter die „ernsthaften Philosophen“. Vielmehr soll dadurch in konstruktiver Hinsicht dessen eigentliche theoretische Stärke und Überlegenheit sichtbar werden, der die angedeutete Verkürzung auf ein lapidares antimetaphysisches Spiel beispiellos Unrecht tut.

Gleichwohl hat das kreative Chaos durchaus seinen Platz in der Philosophie NIETZSCHEs. Ein Begriff, der dies berücksichtigt und trotzdem NIETZSCHE mit der Tradition verbindet, ist derjenige der „Grenze“. Dies ist *für mich* der Bezugspunkt, ohne den alles andere – auch das Spielerische – „abstrakt und unverstanden“ bleibt. Denn er eignet sich hervorragend, nicht nur die von NIETZSCHE selbst annoncierten wesentlichen Unterschiede zwischen ihm und der übrigen Ideengeschichte anzuzeigen, sondern auch deutlich zu machen, worin erstens die beiderseitige argumentative Kompatibilität besteht und, zweitens, worin NIETZSCHE dabei den besagten revolutionären Stich macht. Denn NIETZSCHE ist im ideengeschichtlichen Vergleich nicht einfach nur *anders*, sondern leistet zur uralten Frage nach dem Ganzen einen entscheidenden Beitrag. NIETZSCHEs Philosophie beim Wort nehmen heißt die Kompatibilität und Realität der Revolution abzufragen, welche sie verspricht.

Was dies mehr verspricht, als die Rezeption bisher bereithielt, lässt sich am Beispiel des vorzüglichen NIETZSCHE-Philologen Werner STEGMAIER anzeigen. Hier, wo dem Text die angezeigte Ehrfurcht entgegen gebracht wird, fehlt merklich die Bereitschaft, mit derselben kompromisslosen Konsequenz und Disziplin auch auf die

sich aus der Exegese ergebenden theoretischen Implikationen einzugehen. Hierzu ein Blick in STEGMAIERS Aufsatz *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie* (*Nietzsche-Studien* 36, 2007, 80 ff.), der gewissermaßen als Programmschrift der neuen deutschen NIETZSCHE-Philologie angesehen werden darf. STEGMAIER hat in diesem seinen Aufsatz – meines Erachtens – ein für alle Mal klar gestellt, was von der zukünftigen NIETZSCHE-Forschung im Mindesten erwartet werden darf und muss: Eine entschiedene philologische Orientierung der Interpretation an Text und Autor. Dieser Maxime sind die vorliegenden Untersuchungen ohne jeden Vorbehalt verpflichtet, weil man ganz besonders dann Gefahr läuft, „Anti-Philologie“ zu betreiben, wie STEGMAIER sagt (vgl. ebd., 86), wenn man, wie hier, an NIETZSCHE ein theoretisch-systematisches Interesse heranträgt. Und doch, auch wenn STEGMEIER bei NIETZSCHE keineswegs einem ästhetizistischen philosophischen Chaos das Wort redet und alles von dem, was er für gute „Nietzsche-Philologie“ einfordert, so durch und durch richtig ist, geht es bei Aussagen über Antisystematizität und dergleichen theoretisch, beziehungsweise argumentativ nicht genau zu. Zumindest nicht ‚ganz genau‘.

Diese Genauigkeit geht durchaus nicht so weit und fordert phantasielose Positivierung durch logische Formeln. Nein, es geht darum, dass, wenn man etwa behauptet, Nietzsche würde die Transzentalphilosophie überbieten, dann auch klargestellt werden muss, wie das Gegenargument lautet und an welcher Stelle es ansetzt. Worin bestehen die Realität der Revolution und deren Kompatibilität mit dem Gegenstand Transzentalphilosophie? Was nicht genügt, ist die philosophische Suche nach einem archimedischen Punkt als rückständig zu diskreditieren und das entsprechende Gegenprogramm lediglich zu konstatieren. Dabei ist, was da festgestellt wird, meistens nicht einmal falsch. Aber richtige Aussagen sind wertlos, wenn nicht erklärt wird *warum* sie richtig sind. In diesem Sinn überschreibt STEGMAIER in dem besagten Aufsatz den zweiten Punkt seiner Ausführungen mit dem vielversprechenden Halbsatz „Zeitliche Philosophie der Zeit“ (vgl. ebd., 82). ‚Vielversprechend‘ deshalb, weil KANTS Transzentalphilosophie räumlich verfasst ist (Stichwort: Grenze) und man erwarten könnte, dass gezeigt würde, inwiefern dieses Konzept durch die Ergänzung des Faktors Zeit auch in der Sache überboten werden kann. Stattdessen macht STEGMAIER die zugegebenermaßen äußerst kompetente Beobachtung, dass NIETZSCHEs aphoristischer Stil antiessentialistische Prozessualität nicht nur aussagt, sondern auch stilistisch davon zeugt. Aber erklärt das, worin *genau* die Überbietung KANTS durch NIETZSCHE besteht? Trotz der STEGMAIERSchen Brillanz in Sachen sensibler Lektüre sei daher die Frage gestattet, was NIETZSCHEs „radikal zeitliches Philosophieren“ in der Sache gegen die Tradition des Platonismus ausmacht? Man verstehe dies nicht falsch: Die Zeitlichkeit ist durchaus das Alleinstellungsmerkmal der NIETZSCHEschen Philosophie. Diese Feststellung ist allerdings solange wenig Wert, wie nicht geklärt wurde, warum das der Fall ist. Sicherlich ist der genannte Aufsatz von

STEGMAIER nicht dazu gedacht gewesen, derartige Begründungen und Argumentationslinien herauszupräparieren. Dass dergleichen aber noch nicht einmal in einer Klammer oder Fußnote angedeutet wird, sagt für meine Begriffe einiges aus.

Das Gleiche gilt auch für die Vorstellung einer „Philologie jenseits methodischer Aprioris“ (ebd., 84). Hier die Frage: Wo exakt ist „jenseits methodischer Aprioris“? Wohin führt ein philosophisches Schließen, wenn nicht zu letzten Möglichkeitsbedingungen? Als wären der Wille zur Macht mitsamt der ewigen Wiederkunft ohne weiteres über den Vorwurf erhaben, metaphysische Möglichkeitsbedingungen zu sein. Vielleicht zeugt dies an einem Mangel an Vorstellungskraft, aber es ist beim besten Willen nicht offenkundig, was gewonnen ist, wenn die Rede dahin geht, dass sich „Schlüsselbegriffe der alten Metaphysik [...] verflüssigen“ (vgl. ebd., 93). Es ist, wie bereits angedeutet, durchaus nicht so, dass diese Feststellung falsch wäre – im Gegenteil! Allerdings muss es doch sehr wundern, dass man es sich so leicht machen darf und einfach unwidersprochen feststellen kann, dass sich bei NIETZSCHE irgendetwas ohne weiteres „verflüssigt“. Was soll das bedeuten? Wie funktioniert das Argument? Und warum ist es gegenüber der Tradition stichhaltig? Bei allem angebrachten Respekt, aber auf diese Fragen findet sich weder bei STEGMAIER noch auch sonst eine befriedigende Antwort.

Hier sind allerdings zwei Ausnahmen zu machen, nämlich erstens Günter ABEL und zweitens Peter BORNEDAL. Das bringt uns zu einem ganz anderen Punkt, der dennoch hier im Vorwort Erwähnung finden sollte, nämlich zum Umgang mit Sekundärliteratur in den vorliegenden Untersuchungen: Wenn sich darin Lektürefleiß bemerkbar machen sollte, dann nach dem STEGMAIERSchen Vorbild der langsamen, angestrengten und ausführlichen Lektüre des Primärtextes – hier *Jenseits von Gut und Böse* (JGB). Es gibt allerdings keinen Grund, warum man sich mit NIETZSCHEs Büchern ausführlicher auseinandersetzen sollte als mit Büchern über NIETZSCHE, gesetzt dass darin etwas Wesentliches zu lesen steht. Weil bei dem, in einer Dissertationsarbeit zur Verfügung stehenden Platz nur wenige Bücher mit der gebotenen Intensität Berücksichtigung finden können, ist die Menge der hier verwandten Sekundärliteratur eher überschaubar. Sprich: Es wird im Folgenden nur die wirklich wichtige Sekundärliteratur – es sind, wie gesagt, die Arbeiten ABELS und BORNEDALS – angemessen ausgeführt und gewürdigt, sodass klar wird, worin die Kritik sowie die eigene alternative Position bestehen. Diese Sicht trägt wiederum dem Rechnung, worin STEGMAIER über jeden Zweifel erhaben ist: Nämlich der Forderung, sich mehr mit NIETZSCHE selbst als dem postheideggerianischen Drumherum zu befassen (vgl. ders., 2007, 86 f.).

Zu solch einer vergleichsweise unkonventionellen Variante wissenschaftlichen Arbeitens kann man sich nicht auf eigene Faust durchringen. Man muss dazu wie überhaupt zum eigenständigen Denken von unkonventionellen Vorbildern versucht

werden. Hier gilt Allen voran mein herzlichster Dank meinem Doktorvater Alfons RECKERMANN. Als mein wichtigster Lehrer hat er mich während meines gesamten akademischen Werdegangs geduldig begleitet, mich dabei das eine oder andere Mal zur Ordnung gerufen und doch stets Vertrauen in meine eigenwilligen Vorstellungen gehabt. Eine wohlwollende, aber entschiedene methodische Disziplinierung verdanke ich auch Günter ZÖLLER, der es wie kein Zweiter versteht, seine Studenten in dieser Hinsicht zu motivieren. Für seine gleichermaßen strengen wie faszinierenden Unterweisungen im NIETZSCHE-Lesen sei Heinrich MEIER gedankt. Dass NIETZSCHE über die Jahre hinweg einen festen Platz in der Lehre der Münchener Ludwigs-Maximilians-Universität eingenommen hat, ist vor allem sein Verdienst. Zuletzt danke ich noch einmal in ganz besonderer Weise Andreas Urs SOMMER, der sich nie zu schade war, auf meine Probleme bei Exegese und Recherche einzugehen, und mich stets ohne Vorbehalte an seinem einzigartigen Wissensschatz teilhaben ließ.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich beim Altettaler Ring sowie bei der Hanns-Seidel-Stiftung, bei der ich zwei Jahre Stipendiat gewesen sein durfte. Hier habe ich menschliche sowie finanzielle Förderung erfahren, die neben der hingebungsvollen Unterstützung durch meine Frau Sabine sehr zum Gelingen der Dissertation beigetragen hat.

Philipp Mauch
München, im Mai 2010

„Ebenso nun sage auch, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten her zukomme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“¹

PLATON

„Es gibt Fragen, wo über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen die Entscheidung nicht zusteht; alle obersten Fragen, alle obersten Werth-Probleme sind jenseits der menschlichen Vernunft ... Die Grenzen der Vernunft begreifen – das erst ist wahrhaft Philosophie ...“²

NIETZSCHE

„Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.“³

KANT

„Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken lässt).“⁴

WITTGENSTEIN

Einleitung

Das Ganze und seine Grenzen in Raum und Zeit

Oben wurde angedeutet, dass der Begriff der Grenze die folgenden Untersuchungen in besonderer Weise anleitet. Warum? Die Frage nach dem Ganzen und seinen Grenzen, was hüben und drüben liegt und wie es sich mit dem Hin und Her gestaltet, ist, wie es in eigentlich jeder guten Einführungsliteratur zu lesen steht (z.B. HOFMEISTER, 1991),

¹ PLATON, *Politeia*, 508c - 509b.

² Friedrich NIETZSCHE, KSA, 6, AC, 238 f.

³ Immanuel KANT, *Prolegomena*, 352.

⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Vorwort, 2.

seit jeher der ausgezeichnete Gegenstand der Philosophie. Damit verbunden ist das Grundproblem, dass sich dasjenige, was drüben rangiert, demjenigen, der es von hüben in den Blick nimmt, in einer schwer zu beschreibenden Weise entzieht. Und trotzdem muss es dieses eigenartig verstellte Drüben geben, weil ohne dieses der Grenze das definierende Moment, sozusagen der Antagonist, fehlt, was wiederum das eingangs angesprochene Ganze, beziehungsweise überhaupt *alles* aufs Spiel setzt. Das Ganze und seine Grenzen ist also im Wesentlichen die Angelegenheit, um die es in der Philosophie geht – für PLATON ganz genauso wie für NIETZSCHE. Man kann dies nicht ernsthaft von der Hand weisen. Mehr noch: Die Annahme ist ein wenig naiv, NIETZSCHE könne sich von Anfang an diesem Grund aller philosophischen Betrachtungen entzogen haben. Gleich wenn NIETZSCHE selbstverständlich auf eine Überwindung dieses Grundes hinaus will und dabei ebenso entschieden eigenwillige wie auch innovative Wege beschreitet – Revolution –, so muss er bei diesem Unterfangen doch von demselben Punkt Ausgang nehmen, das heißt er muß, wie er selbst stets wusste und sagte (vgl. KSA, 1, *UB II*, 306 sowie KSA, 5, *GM*, 410), das, was er überwinden will, von dessen eigenen Boden aus angreifen – Kompatibilität. Denn, wie etwa Michel FOUCAULT wusste, auch die Überwindung der Tradition bleibt an den Begriff der Grenze „gebunden“ (vgl. ders., 1963, dt. 1979, 74) und kommt daher von *innen*.

Wenn man diese Überwindung allerdings so versteht, als ob dadurch alles davor Dagewesene düpiert würde, zeigt dies wiederum einen bedauernswerten Mangel an Verständnis. Was überwunden wird, sind nicht die Voraussetzungen des Philosophierens, sondern die vielen Inkonsistenzen, welche das Denken in Sackgassen führen wie zum Beispiel ein Ding an sich, ein in sich abgeschlossenes Subjekt oder ein erster Verursacher. Wie könnte man ernsthaft annehmen, der große PLATON wäre in dieser Hinsicht belehrungsbedürftig gewesen? Spricht doch sein Satz vom Guten als dem, was noch über das Sein hinaus geht (vgl. *Politeia*, 508c - 509b), exakt den Umstand aus, dass das Ganze alles ist und doch eine Grenze hat, die einer jenseitigen Projektionsfläche bedarf. Da macht es keinen Unterschied, dass in der Moderne zunächst KANT (vgl. *Prolegomena*, 352) und nur wenig später WITTGENSTEIN (vgl. *Tractatus*, Vorwort, 2) eben dieses Problem der Grenze, oder einfacher ausgedrückt, dasjenige bezüglich der Relation zwischen Innen und Außen, auf das Problem des menschlichen Realitätsbezuges angewandt haben. Es spielt nämlich keine Rolle, ob man von den Grenzen des Denkens, des Universums, des Lebens, des Seins oder was auch immer spricht – es handelt sich dabei im Grunde immer um den gleichen Ausgangspunkt, die gleiche Sprache, das gleiche Problem. Denn: Es ist der Raum, der alles ist und doch nicht alles ist, weil er und gerade er nicht ohne ein Inneres *und* ein Äußeres vorgestellt werden kann.

Nietzsche nimmt die Fundamentalität der Begrenztheit des Ganzen nicht einfach nur hin, um diese dann in Form einer anti-theoretischen Kapriole auszumanövrieren, sondern fokussiert diesen Umstand in *allen* Überlegungen und denkt darüber hinaus die gesamte, sich darum lagernde Problematik mit einzigartiger Souveränität und Konsequenz bis zum Schluss. Nicht umsonst sagt NIETZSCHE in *Der Antichrist*, seiner vorläufig abschließenden Programmschrift, dass „die Grenzen der Vernunft“ zu begreifen „erst wahrhaft Philosophie“ sei (vgl. KSA, 6, AC, 238 f). Freilich sind damit nicht dieselben hypothetisch-juridischen Grenzen gemeint, die KANT der Vernunft im Zuge der Transzentalphilosophie setzt. Was NIETZSCHE meint, ist nichts weniger als der auch von PLATON avisierte, faktische Horizont des Menschen schlechthin. Was seine Philosophie sucht, ist dasjenige, was das Menschsein gewissermaßen als antagonistische Projektsfläche einschließt. Dort, wo sich auch der Komplex eines begrenzten Ganzen in eigentümlicher Weise erschöpft, rangiert *Jenseits von Gut und Böse*, um gleich zu Anfang den Titel des hier zu Grunde liegenden Primärtextes miteinzubeziehen. Wenn NIETZSCHEs Grenzkonzeption der Tradition dabei irgendetwas zusetzen möchte, dann muss es mit dem Verhältnis zwischen der Menschheit und dem ‚Jenseits von Gut und Böse‘ etwas auf sich haben, das sich nicht so ohne weiteres auf die Transzentalphilosophie reduzieren lässt, die bekanntlich ein ähnliches Programm verfolgt.

Dies sind zunächst die ersten beiden Thesen der vorliegenden Untersuchungen, die auch schon im Vorwort angeklungen sind: Erstens, bei NIETZSCHE steht der Begriff der Grenze in ausgezeichneter Weise am Anfang aller Überlegungen und bleibt für diese bis zu einer Pointe⁵ verbindlich, in der die gesamte damit verbundene Denkweise an einen Schluss (gegen sich selbst) kommt. Zweitens gleicht der dabei zurückgelegte Weg zwischen Anfang und Schluss nicht bloß einem zufälligen ästhetizistischen Ausdruckstanz, sondern folgt einem roten Faden in Form stichhaltiger Argumente, die mit der Transzentalphilosophie kompatibel sind. ‚Kompatibilität‘ meint dabei folgendes: Der Methodenpfad der Transzentalphilosophie, dem im Wesentlichen bereits PLATON und auch DESCARTES gefolgt sind, ist die Technik des Präsuppositionierens⁶, das heißt die Suche nach den notwendig vorauszusetzenden Bedingungen für das Gegebene. Wer also mit der Transzentalphilosophie

⁵ Der Begriff der Pointe, wie auch andere (z.B. unten ‚präsuppositionieren‘), wird in idiomatischer Weise verwendet, was jeweils an Ort und Stelle erklärt wird. ‚Pointe‘ meint ein Stadium prozessualen Philosophierens, das selbst nicht mehr eindeutig diesem Prozesses zugeordnet werden kann, sondern sich daraus von selbst ergibt und somit darüber hinausgeht. Die genaue konzeptionelle Funktion des Begriffs wird erstmals im Fazit zur Primärliteratur ausgeführt (vgl. unten II./1.3.2).

⁶ Es heißt ‚präsuppositionieren‘ anstatt ‚präsupponieren‘ weil die Bedeutung nicht in erster Linie auf die logische Funktion der Voraussetzung abzielt, sondern auf die konzeptionelle Position dessen, wovon bei der Voraussetzung ausgegangen wird, beziehungsweise des Präsup-position-ierten selbst. Wie wir noch sehen werden ist dies von entscheidender Bedeutung für die konzeptionelle Argumentation oder eben das zentrale Reihenfolgenargument, worauf ausblickend noch in der Einleitung hingewiesen werden wird (vgl. unten I./2.1).

kompatibel argumentieren will, sei es dafür oder dagegen, muss sich auf den besagten Methodenpfad einlassen. Konkret: Wer wie NIETZSCHE eine Überbietung der Transzentalphilosophie anstrebt, muss zu derselben eine Alternative aufbauen und dies auf dem Wege einer stichhaltigen Argumentation. Der kann also nicht nur ein verflüssigtes Spiel der Interpretationen/Perspektiven/Fiktionen/Symbole etc. in den Raum stellen, sondern muss *exakt* deutlich machen, inwiefern dies die Transzentalphilosophie und insbesondere die Methode des Präsuppositionierens anficht.

Dies bringt uns zu den damit zusammenhängenden oder daraus sich ergebenden übrigen Thesen drei bis sieben: NIETZSCHEs Philosophie enthält nämlich, drittens, durchaus ein Argument, das der Transzentalphilosophie sowohl einen zentralen Fehler nachweist als auch zu einer alternativen Betrachtung überzuleiten in der Lage ist, an deren Ende der schon angesprochene, eigentümliche Schluss eines räumlich prädestinierten Denkens gegen sich selbst steht. Dies ist das Reihenfolgenargument, das sich aus NIETZSCHEs Kritik an der Kausalität ergibt. Es besagt, in aller Kürze, dass die Annahme, die Bedingungen hätten einen hierarchischen Vorrang vor dem Möglichen, auf einer Verkehrung in der Zeit beruht. Denn der Akt des Voraussetzens suggeriert, dass das, was *vorausgesetzt* wird, vorher schon dagewesen wäre. Tatsächlich wurde es aber erst im Nachhinein zum Möglichen hinzugesetzt. Das Resultat ist eine verkehrte Positionierung oder Hierarchie, wobei das Äußere zum Inneren nicht nur wie eine Bedingung zur Möglichkeit gedacht wird, sondern auch wie eine Ursache zur Wirkung. Im Vorwort wurde STEGMAIER der Vorwurf gemacht, er kündige mit der Wendung „Zeitliche Philosophie der Zeit“ Vielversprechendes an, gehe dann aber nicht auf die tatsächlichen argumentativen Konsequenzen eines solchen Ansatzes ein. Hier deutet sich an warum: NIETZSCHEs Kausalitätskritik sieht vor, dass die strikt räumliche Konzeption der Transzentalphilosophie, wo von der Möglichkeit (Innen) zur Bedingung (Außen) geschlossen wird, durch die Dimension der Zeit, beziehungsweise Prozessualität ergänzt wird und auf diesem Feld sowohl zu einer Korrektur als auch Überwindung vorgedrungen werden kann. Dabei spielt freilich das Theorem der ewigen Wiederkunft des Gleichen die Schlüsselrolle. Wenn nämlich das räumlich äußere ‚Ding an sich‘ als eine sich dem Menschen nur im zeitlichen Prozess ständig entziehende Realität aufgefasst wird, kann über die Entrichtung des kausal-mechanisch von der Vergangenheit in die Zukunft verlaufenden (gerichteten) Zeitpfeils, was Sache der radikalen Singularisierungsfunktion des Wiederkunftsgedankens ist, ein Moment der Präsenz erreicht werden, in dem sich Alles jenseits der Vorstellung eines begrenzten Ganzen *zeigt*. Kurz: Die ständig als Vergangenheit sich verflüchtigende und also unerreichbare Realität an sich wird durch einen Akt der singularisierenden Verewigung in die unmittelbare Präsenz zurückgezogen.

Als Antwort auf die Frage, wohin diese Verzeitlichung der räumlichen Konzeption der Transzentalphilosophie führt und was es mit dem ‚Sich-Zeigen‘ auf sich hat, darf die vierte These verstanden werden, welche die oben bereits verwendete Sprechweise von einer ‚Pointe‘ wieder aufnimmt. Denn die von Nietzsche vorgesehene räumlich ultimative und zeitlich finale Innen/Außen-Relation führt zu der Vorstellung eines komplexen Oszillationsrandes zwischen dem begrenzten Ganzen und der unsichtbaren Projektionsfläche, ohne welche dasselbe seine Identität verlieren würde. ‚Komplex‘ meint dabei, dass zwei Seiten ein und derselben Sache nie zugleich in den Blick geraten können: Entweder man sieht die Welt als begrenztes Ganzes, dann aber schlechterdings in einer raum-zeitlichen Grammatik, welche das Äußere als ‚An-Sich‘ dem Menschen als immer schon vergangen entzogen sein lässt, oder man dehnt diese Vorstellung ultimativ und final aus, sodass sich ein Moment der Präsenz einstellt, in dem sich Alles so zeigt, wie es ist. Weil nun die Relation dieser beiden Perspektiven komplex ist, kann die Evidenz der Präsenz niemals auf das unerfüllbare Wahrheitsdesiderat angewendet werden, das sich unvermeidlich aus der Vorstellung eines begrenzten Ganzen ergibt. Genau diese Komplexität des Übergangs zwischen einer raum-zeitlichen Grammatik und einer überkomplexen Präsenz überschneidet sich endlich in dem Begriffspaar des Sagens und Zeigens, dem WITTGENSTEIN so große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Denn was sich zeigt, wenn alles gesagt ist, kann nicht wiederum gesagt werden. Trotz der Verbindung dieser beiden Dimensionen durch die Relation, so die These, ist ein Transfer zwischen ihnen ausgeschlossen. Die Verbindung besteht vielmehr in einer verweisenden Pointe, deren Eigenartigkeit nicht im *Was*, sondern im *Wie* besteht.

Dass NIETZSCHE dem Moment einer Pointe in seinen theoretischen Erwägungen große Bedeutung beigemessen hat, geht unter anderem aus dem ebenso bekannten wie wichtigen Stück aus der *Götzen-Dämmerung* hervor *Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde*, (vgl. KSA, GD, 6, 80 f.). Im letzten, sechsten Satz schreibt NIETZSCHE dort sinngemäß, dass wenn man die wahre Welt abschafft, damit der Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein obsolet wird. Diese Stelle wird zu Recht als Gegenprogramm zum platonistischen⁷ Dualismus interpretiert. Es ist allerdings ein Fehler, wenn man daraus den Schluss zöge, dass die Wahrheit zu Gunsten des Scheins

⁷ Die implizite Unterscheidung zwischen ‚platonisch‘ und ‚platon-*is*-tisch‘ hat folgenden Grund: ‚Platonisch‘ geht auf die von NIETZSCHE dargestellte Version des Platonismus als degenerierter Zwei-Welten-Metaphysik zurück, wie zum Beispiel im Vorwort zu *JGB* das berühmte Diktum vom ‚Platonismus für’s ‚Volk‘‘ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 12). Dieser NIETZSCHEsche Platonismus-Begriff wird im Zuge der Textanalyse noch deutlicher herausgearbeitet werden (vgl. unten III./1.1). ‚Platonisch‘ hingegen meint die Philosophie des echten Platon, die hier auch in den Grundzügen nicht angemessen wiedergegeben werden kann. Allerdings finden sich auch in *JGB* eindeutige Hinweise (z.B. Aphorismus 14, vgl. KSA, 5, *JGB*, 28 f.) dass NIETZSCHE ebenfalls ein differenziertes PLATON-Bild hatte und zwischen dessen eigentlichem philosophischen Anliegen und den populär gewordenen Lehren unterschieden hat. Darauf werden sich auch die folgenden Ausführungen beziehen, wann immer vom ‚echten PLATON‘ die Rede ist.

abgeschafft würde. Vielmehr wird mit dem Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein sowohl die Wahrheit als auch der Schein abgeschafft. Das Ergebnis ist also weder Wahrheit noch Schein. Es drängt sich natürlich sofort der Gedanke auf, dass die dann bleibende, unaussprechliche Indifferenz jenseits von Wahrheit und Schein oder eben jenseits von Gut und Böse in derselben Richtung rangiert wie die überkomplexe Präsenz am Schluss einer raum-zeitlich Grammatik: Beides zeigt sich, wenn alles gesagt ist, wie auch in dem Stück aus *GD* der Leser mit der Feststellung, dass es weder Wahrheit noch Schein gibt, mit dem Verweis auf „Zarathustra“ (vgl. ebd., 81) sich selbst überlassen bleibt. NIETZSCHE lässt hier keine weitere Erklärung folgen, sondern belässt es bei einer Art Vakuum, in der die Pointe des zuvor bemühten Gedankengangs zur Entfaltung kommen kann – und muss. Denn Ort und Stelle der Pointe, das ist entscheidend, zeugt keinesfalls von Willkür, weil jeder Versuch, das Jenseits von Wahrheit und Schein anzusprechen, unweigerlich wieder an den Ausgangspunkt zurückführt, nämlich zum Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein. Nur wer an dieser Stelle in der Lage ist, zu schweigen und bloß zu sehen, kann erahnen, was es mit einer unsagbaren, lediglich sich zeigenden Präsenz auf sich hat.

Der komplexen Relation zwischen dem, was sich theoretisch sagen und darüber hinaus nur praktisch zeigen lässt, trägt NIETZSCHE ferner nicht nur argumentativ, sondern auch in der Komposition seines gesamten Werks Rechung. Darauf läuft jedenfalls die fünfte These der vorliegenden Untersuchungen hinaus, die besagt, dass NIETZSCHE seine Philosophie insgesamt als hierarchisches Komplexitätsgefüge entworfen hat. In diesem Punkt behält STEGMAIER ganz und gar Recht: Das Zeitliche spielt in NIETZSCHES Philosophie nicht nur im Rahmen der Kausalitätskritik eine tragende Rolle, sondern wird darüber hinaus in der gesamten narrativen⁸ Anlage seiner Schriften zum Ausdruck gebracht. Dies bezieht sich sowohl auf die Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik (vgl. unten II./1.2.1) als auch auf diejenige zwischen ja- und neinsagenden Büchern, beziehungsweise auf die Unterscheidung zwischen einer Philosophie in Büchern sowie der Intimität des Philosophen selbst (vgl. ebd. 1.2.2). Als Schriftsteller holt der neinsagende NIETZSCHE seinen Leser als Akteur in der zeitgenössischen Peripherie ab – gerade in *JGB* – und führt diesen über einen subtil inszenierten Erziehungsprozess zu der jasagenden Philosophie in *Also sprach Zarathustra*, wo zwar in einem gewissen Verstande das letzte Wort gesprochen wird, nicht aber eine Ende erreicht ist, worin das Denken saturiert würde, sondern ein Schluss

⁸ Das ‚Narrative‘ ist das erzählerische Element in der Philosophie NIETZSCHES, insofern der Inhalt sich nicht in der Schilderung eines philosophischen Sachverhalts oder einer bestimmten in sich geschlossenen Argumentation erschöpft, sondern eine Transformation in Gang setzt, deren Ende nicht von Anfang an antizipierbar war, sich dabei aber alles dramaturgisch stringent ineinander fügt. Dem narrativen Element entspricht strukturell im Übrigen die iterative Erkenntnis, wobei sich das Erkennen und der dort hinführende Erkenntnisprozess durch den uns bereits bekannten Begriff der Pointe in komplexer Weise verbinden. Dieser Gedanke einer narrativ-prozessualen Anlage in der Komposition und konzeptionellen Organisation der Philosophie NIETZSCHES wird die gesamte Textanalyse begleiten und in der Rekonstruktion noch einmal eigens artikuliert werden (vgl. unten IV./2.2).

gegen das damit einhergehende Wahrheitsdesiderat gezogen wird. Im Zentrum der NIETZSCHEschen Philosophie steht also eine über sich selbst hinaus verweisende jasagende Pointe. Wer sich darauf, insbesondere auf den Wiederkunftsgedanken, einzulassen weiß, der dringt zuletzt durch den intimen Blick auf die Präsenz der Dinge zu einer Basis vor, deren Evidenz allerdings, wie schon gesagt, nicht in den peripheren, neinsagenden Bereich zurücktransferierbar ist. Auch hier, in der Komposition des NIETZSCHEschen Werks insgesamt, ist die komplexe Sagen/Zeigen-Relation das sich im Grunde durchhaltende Motiv.

Daraus folgt die sechste These, welche das in Bezug auf NIETZSCHE vieldiskutierte Verhältnis zwischen Theorie und Praxis betrifft. Aus den bisher skizzierten Ausblicken auf die folgenden Untersuchungen folgt diesbezüglich, dass der Theorie in NIETZSCHEs Philosophie zwar bloß eine periphere Rolle zukommt, dies allerdings insofern, als dass mit der Peripherie die begrifflich-reflexive Dimension schlechthin gemeint ist. Sprich: Unter allen inhaltlichen Aspekten ist sie deshalb der Königsweg zur Schau der Präsenz der Dinge, weil sie noch hinter alle artifiziellen Kulissen reicht und somit über die Dimension des Artifiziellen hinausführt. Die Theorie ist die absolute *conditio sine qua non*, die sich beim Versuch, etwas darüber hinaus zu erfassen, schlechterdings nicht umgehen lässt. Die so genannte höhere Praxis ist demzufolge nichts, was sich in Bücher schreiben ließe, weshalb es auch nicht angebracht ist, NIETZSCHEs Philosophie bloß aufs Praktisch-Politische (LAMPERT, 2001) oder aus Ästhetizistisch-Existenzielle (NEHAMAS, 1985) zu verkürzen (vgl. unten II./2.4). Freilich rangiert bei NIETZSCHE die Praxis *über* der Theorie, wie auch der Leib über der Vernunft, dies aber nicht so, als ob man diesen Vorrang wiederum theoretisch operationalisieren könnte. Es bleibt stattdessen dabei: Das Praktische ist nur als Pointe und also jenseits der Theorie zu haben. Die zwischen Theorie und Praxis liegende Distanz muss *realiter* bewältigt werden und wird verfehlt, wenn sei in einem theoretischen Akt *ad hoc* als disjunktive Alternative – entweder Theorie oder Praxis – aufgefasst wird.

Zwischen NIETZSCHEs anfänglichem theoretischen Anknüpfen an die Tradition und dem praktischen Schluss gegen dieselbe – oder eben dem Schluss derselben gegen sich – liegt zudem, dies ist die siebte und letzte These, nicht nur eine narratives Involvierungsprogramm, das mittelbar praktischen Erziehungszwecken dient, sondern auch ein iterativer Erkenntnisprozess. Auch wenn dies unter NIETZSCHE-Forschern keine sehr beliebte Vokabel ist, so verfolgt dieser Weg doch ganz eindeutig nicht nur eine existenzielle, beziehungsweise psychologisch-genealogische Selbstfindung, sondern stellt eine konzeptionelle Denkbewegung vom Dualismus, zum Monismus und Holismus vor, die freilich nichts anderes ist als eine Dialektik. Denn, um noch einmal auf das Stück *Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde* zurück zu kommen, der Gegensatz zwischen Wahrheit und Schein, den der neinsagende NIETZSCHE dem

Platonismus in den Mund legt, ist der Anknüpfungspunkt im NIETZSCHEschen Ausloten der Grenzen des Ganzen, der durch die Formel ‚Jenseits von Gut und Böse‘ gezielt überzeichnet wird. Denn wo ist jenseits der Gegensätze? Wie soll man sich die Alternative zur Gegensätzlichkeit vorstellen, ohne damit aufs Neue nur wieder einen Gegensatz zu konstituieren? Dies ist zugleich die schon angedeutete faktische Komponente in NIETZSCHEs Grenzkonzeption: Der Moment, in dem sich nach allem Sagen, wie wir es oben ausdrückten, nur noch ein Vakuum für das Zeigen eröffnet, ist keineswegs willkürlich gewählt, sondern bedeutet exakt den Punkt, an dem wir das Jenseits der Gegensätzlichkeit buchstäblich vor Augen haben, dasselbe aber beim Versuch des begrifflich-reflexiven Fassens sofort wieder verlieren, weil dabei unausweichlich nur wieder das Schema der Gegensätzlichkeit reproduziert wird.

Diese Faktizität bringt es mit sich, dass der das Ganze umgebende Oszillationsrand nicht hypothetisch *ex nihilo* präsuppositioniert oder sozusagen aus dem Stand erschlossen werden kann, sondern am Schluss einer konzeptionellen Dialektik liegt, deren Stadien im Einzelnen sowie mit absoluter Konsequenz – NIETZSCHEs Begriff dafür heißt „Redlichkeit“ – sowohl durchdacht als auch intellektuell verinnerlicht werden müssen. Auch wenn wir diesen Weg mitsamt seiner Pointe der Selbstüberwindung hier nicht antizipieren können, weil sich damit die Ränder des Sagbaren nicht einmal entfernt erahnen ließen, sei doch ausblickend vorweggenommen, dass dies in Form der Umdrehung des platonistischen Dualismus bei NIETZSCHE zunächst in einen physiologischen Reduktionismus, beziehungsweise Monismus führt. Innerhalb der Formel ‚Jenseits von Gut und Böse‘ könnte man sagen, dass dabei im ersten Schritt die Diskreditierung der Realität zu Gunsten des Ideals rückgängig gemacht wird. Auf Kosten des Guten wird also das Böse rehabilitiert. Doch kommt es NIETZSCHE, wie es oben die Zitate aus *GD* und *AC* nahe gelegt haben, zuletzt nicht auf Gut oder Böse an, ja noch nicht einmal auf den Menschen, sondern auf die jenseitige, indifferente Projektionsfläche, die durchaus als *Natur* begriffen werden darf. Die Schwierigkeit besteht freilich darin, dieses nicht als einen platten Kultur/Natur-Antagonismus misszuverstehen, weshalb es auch nicht hinreicht, den Gegensatz zwischen Dualismus und Monismus als relativistischen Holismus mit Namen Interpretation/Perspektive/Fiktion/Symbol etc. anzusprechen. Zwar kennt NIETZSCHEs iterativer Erkenntnisprozess ein Stadium, in dem das Denken in einem Inneren angelangt ist, aus dem es nicht mehr heraus kann, damit ist allerdings keineswegs schon die oben mehrfach angesprochene Pointe erreicht, durch die sich die Präsenz der Dinge zeigt. Der relativistische Holismus, aus dem man nicht heraus kann, weil jeder mögliche Außenstandpunkt automatisch *ex post* re-integriert wird – das ist zum Beispiel der Fall, wenn man sagt, dass jeder Relativierungsversuch gegenüber dem Relativismus am Ende auch nur relativ sei –, ist keineswegs das Ergebnis der Philosophie NIETZSCHEs. Vielmehr ist dies das Freilegen einer dramatischen

Verschlimmerung der ohnehin schon realitätspessimistischen Ausgangssituation, insofern nämlich das Konzept eines Inneren ohne Äußeres, das Alles und Jedes automatisch für sich vereinnahmt, eine strukturelle Entsprechung mit dem Solipsismus aufweist. Die Isolation des Menschen gegenüber der Natur ist im einen wie in anderem Fall exakt dieselbe.⁹

Dies sind die hier vertretenen sieben Thesen, die aufzunehmen, weiter zu entwickeln oder zu widerlegen den Rezipienten dieser Untersuchungen durch die Darstellung bereits in der Einleitung leicht gemacht werden sollte. Noch einmal zusammengefasst lauten diese wie folgt: Erstens, die Philosophie NIETZSCHEs ist der Tradition des Fragens nach den Grenzen des Ganzen verbunden. Zweitens, in dieser Hinsicht schlägt Nietzsche den räumlich prädestinierten Methodenpfad der Transzentalphilosophie ein, wobei es ihm allerdings gelingt, das Schema auf dem Wege der Verzeitlichung nicht nur zu korrigieren, sondern sogar zu überbieten. Drittens, im Zentrum der groß angelegten Dekonstruktion der Transzentalphilosophie von innen stehen die Kausalitätskritik und das daraus hervorgehende Reihenfolgenargument gegen die Technik des Präsuppositionierens. Viertens, am Ende des so beschrittenen iterativen Erkenntnisprozesses gelangt das raum-zeitliche Denken ans ultimative und finale Äußerste, nämlich an den Oszillationsrand des Sagen/Zeigen-Komplexes. Fünftens, der aus dem Fragen nach den Grenzen des Ganzen konsequenterweise resultierende Sagen/Zeigen-Komplex ist bei NIETZSCHE nicht nur eine theoretische Figur, sondern als hierarchisches Komplexitätsgefüge auch in der Anlage des Gesamtwerks sowie in der Dramaturgie jedes einzelnen Buchs enthalten (Stichwort: Esoterik/Exoterik, ja- und neinsagende Philosophie). Sechstens, weil das, was sich nur zeigt, nicht gesagt werden kann, sondern sich lediglich im Vakuum für eine überkomplexe Pointe ausweist, stehen bei NIETZSCHE Theorie und Praxis nicht in thematischer Konkurrenz, sondern entsprechen sich insofern die begrifflich-reflexive Peripherie als Theorie die *conditio sine qua non* für das praktische Moment des Sich-Zeigens einer Pointe ist. Siebtens und letztens, der iterative Erkenntnisprozess, welcher von der theoretischen Peripherie eines grammatisch raum-zeitlich prädestinierten Sagens zum praktisch-überkomplexen Zeigen führt, entwickelt sich entlang einer konzeptionellen Dialektik, durch die überhaupt erst unzweifelhaft klar wird, worin sich NIETZSCHEs genuin-faktische Grenz-Konzeption gegen juridisch-hypothetische Varianten abhebt.

⁹ Warum in diesem späten Stadium des iterativen Erkenntnisprozesses die Vorstellung einer äußeren Natur und damit der Isolationsvorwurf nicht so ohne weiteres obsolet werden, wird sich noch sehr deutlich in der Auseinandersetzung mit der Interpretation von Günter ABEL (1998) zeigen (vgl. unten II/2.2). Hier nur so viel: Wer darauf insistiert, dass das begrenzte Ganze radikal immanent sei, muss erst klarstellen, wie jemals von einem Inneren gesprochen werden kann, ohne dass sich automatisch die Frage nach dem Äußeren stellt. Denn wie wir oben bereits sagten: Es ist der Raum, der alles ist und doch nicht alles ist, weil er und gerade er nicht ohne ein Inneres *und* ein Äußeres vorgestellt werden kann.

Zu diesen Thesen wird das im Titel der vorliegenden Arbeit *NIETZSCHE über das Ganze. Immanenz und Differenz in Jenseits von Gut und Böse. Eine konzeptionelle Analyse* enthaltene Problem eines begrenzten Ganzen hinführen. Denn dass das Ganze radikal immanent sei, darin sind sich so gut wie alle NIETZSCHE-Interpreten einig. Dieselbe Einigkeit herrscht auch in Bezug darauf, dass NIETZSCHE ein Philosoph der Differenzen sei, der auf nichts Definitives festgelegt werden kann. Freilich ist beides richtig. Aber nur selten wird die darin enthaltene paradoxe Tendenz anerkannt: Denn ohne definierende Differenzen, beziehungsweise Grenzen gibt es kein Ganzes. Wenn das Ganze aber Grenzen hat, dann hat es auch ein Äußeres und ist eben deshalb nicht mehr immanent, sondern different. Es wird darin die Erforderlichkeit eines Kompromisses deutlich zwischen dem Ganzen und seiner, wie wir oben sagten, unsichtbaren Projektionsfläche, weshalb die anfängliche Frage lautet: Wie organisiert NIETZSCHE den Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz?

I.

Vorbemerkungen

1.

Methode

1.1

Philologische und systematische Herangehensweisen

Die Philosophie Friedrich NIETZSCHEs, sieht man einmal von der Ludwig WITTGENSTEINS ab, ist die wohl am schwersten zu lesende: Jedes Wort wirft die Frage nach seiner Bedeutung im Zusammenhang auf, das resultiert aus NIETZSCHEs aphoristisch-fragmentarischen Stil, sodass man keine Zeile ohne den ganzen Aphorismus, keinen Aphorismus ohne das ganze Kapitel, kein Kapitel ohne das ganze Buch, kein Buch ohne das ganze veröffentlichte Werk und das Werk zuletzt nicht ohne zumindest mittelbare Berührung mit der konstellatorischen Umgebung samt Nachlaß, Briefen und sonstiger authentischer Quellen anrühren darf. Wer NIETZSCHE eine Antwort abringen will, erhält nichts, solange er nicht das Ganze seiner Philosophie in Händen hält. Das macht ihn zu einem Systematiker der Begriffe, Figuren und Symbole, denn die Bedeutung eines Symbols kann nur in Rücksicht der Gesamtheit aller Symbole vollständig erschlossen werden. Dies ist auch genau das, was die Nachwelt in der Hauptsache von NIETZSCHE behalten hat: Ein insgesamt selbstreferenzieller Verweisungszusammenhang interpretationsbedürftiger Symbole.

Um dies festzustellen, vermeinte man nicht erst die unlängst begonnene philologische Aufholjagd¹⁰ abwarten zu brauchen, was die Interpretationsvielfalt geradezu wuchern ließ. Verbunden mit der unbestreitbaren Kompliziertheit der NIETZSCHEschen Philosophie hat derlei verkürzter und sorgloser Zugriff zwei stilbildende Negativtrends hervorgerufen, die eine historisch-positivistische Gegenbewegung rechtfertigen: Erstens entstellende Systematisierung und zweitens verstellende Chaotisierung. Die Systematiker (z.B. Maudemarie CLARK; vgl. unten II./2.1 und 2.3.1), welche an NIETZSCHE mit einem theoretischen Desiderat herantreten, das sie bestätigt wissen wollen, geben fast ebenso Anlass noch einmal nachzuhaken, wie jene Verdunkler (z.B. Alexander NEHAMAS; vgl. unten II./2.1 und 2.4), die bei jedem Versuch, NIETZSCHE etwas Stichhaltiges abzugewinnen, ausweichen und eifrig solange das Original gegen die Adaption in Schutz nehmen, bis überhaupt nichts Bestimmtes mehr zu verstehen übrig bleibt.

¹⁰ Gemeint ist der sich derzeit in Arbeit befindende *Nietzsche-Kommentar* in sechs Bänden von Barbara NEYMEYR und Andreas Urs SOMMER. Diese Initiative zur philologischen Erschließung des NIETZSCHEschen Werks verdankt sich der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, genauer dem Institut für Neuere Deutsche Literatur, sowie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Mit einem Minimum an Phantasie und intellektueller Redlichkeit könnte man sich angesichts dieser beiden, mit Verlaub ärgerlichen, Tendenzen freilich dazu verleitet fühlen, die Wahrheit in der Mitte zu vermuten – das hieße dann weder System noch Chaos, oder wenigstens von beidem etwas, aber bloß nicht zu viel. Dass dieser Schritt gleichsam vom Regen in die Traufe ein noch viel größeres Ärgernis wäre, sofern dabei die eigentlich konstruktive Intention in der systematischen Vergewaltigung oder chaotischen Verdunklung verkannt wird, erklärt sich von selbst. Denn die Mentalität des ‚ein bisschen hiervon, ein wenig davon‘ verdrängt die Notwendigkeit, dass der Leser einen Text problematisch unter Druck setzen muss, wenn er denn irgendetwas verstehen will, und zugleich die Intention des Autors zu respektieren hat, wenn dabei der Gegenstand nicht aus den Augen geraten soll. Der an dieser Stelle ausweichende systematisch-hermeneutische Mischdiskurs gibt sich den Anschein, sowohl systematisch als auch für den Autor sensibel zu sein, wo er doch viel eher keines von beidem ist.

Nach Jahren der systematischen Überreizung und chaotischen Gegenwehr haben nun also die Historiker Oberhand gewonnen, die sich der Eskalation der NIETZSCHE-Interpretation bislang sehr erfolgreich als pragmatische Spielverderber entgegenzustellen wussten. Der Historiker erfragt in Anbetracht der diffusen Diskussionslage innerhalb der NIETZSCHE-Rezeption mit einem Recht zuerst einmal, was tatsächlich in NIETZSCHEs Büchern zu lesen steht und an welche Quellen diese seine Texte angelehnt sind. Es weicht dabei die hypothetische Frage, *warum* NIETZSCHE das, was er gesagt hat, so und nicht anders gemeint haben muss, der nüchternen Frage, *was* NIETZSCHE wann und wo ‚tatsächlich‘ gesagt hat. Dabei gewinnt der textliche Sachverhalt nicht nur auf Kosten der problemorientierten Rekonstrukteure Überhand, sondern auch zu Lasten derer, welche NIETZSCHE als den theorie-aversen Regisseur des Chaos sehen wollen. Dieser begrüßenswerte Trend zu einer positivistischen Philologie, welche sich nun anschickt, den bislang entstandenen Interpretationssumpf trocken zu legen, verspricht dazu beizutragen, das schon gesicherte theoretische Erbe NIETZSCHEs klarer zu fassen und dessen Philosophie insgesamt gegen plumpe Adoptionsversuche zu verteidigen.

Mittlerweile darf man sich sogar fragen, ob NIETZSCHE in philosophischen Fakultäten überhaupt noch in die Hand genommen werden darf, oder nicht besser vorerst den Literaturwissenschaften überlassen bleiben sollte. Äußerstenfalls wäre sein Werk, solange die Exegeten nicht das letzte Wort gesprochen haben, für die zeitgenössische Philosophie gestorben. Denn nicht nur jede akademische Zulassungsarbeit, sondern überhaupt jedes monographische Unterfangen ist hoffnungslos überfordert, beim Erfragen von etwas Bestimmten immer gleich das Ganze mit in die Hand bekommen zu sollen. Dementsprechend keimt gegenwärtig insgesamt die Ahnung auf, dass es mit der bisherigen, genuin theoretisch interessierten

NIETZSCHE-Forschung nicht weit her ist, und man neigt dazu, die neue Herkulesaufgabe der Philologen abzuwarten, bevor man sich auf diesem Feld wieder mit einer eigenen Interpretation aus der Deckung wagt. Ist dies der Weisheit letzter Schluss? Bei all den produktiven Aspekten der philologischen Positivierung sollte man doch aufmerksam bleiben, dass sich die so genannte „Neue Nietzsche Philologie“¹¹ nicht vollkommen im wenig problemorientierten Dokumentarischen verliert. Sicherlich zeugen NIETZSCHEs Texte von dessen Willen, einerseits gewissenhaft und mit philologischer Exaktheit gelesen zu werden. Andererseits verleiht der so eigenwillige Vordenker des dritten Jahrtausends mit der Interpretationsbedürftigkeit seiner Schriften aber auch dem Wunsch Ausdruck, die „Philosophen der Zukunft“ (vgl. KSA, 5, *JGB*; Untertitel) zu inspirieren, seine Philosophie fruchtbar fortzuschreiben und also auch umzuformen.

Nun sollen die vorliegenden Untersuchungen natürlich keinesfalls den Eindruck erwecken, deren Verfasser maße sich an, ein Philosoph der Zukunft in NIETZSCHEs Sinn zu sein. Etwas bescheidener wird sich lediglich ausbedungen, an denselben mit einer nicht philologischen, sondern systematischen Sachfragestellung herantreten zu dürfen. In Anabetracht der oben geschilderten Rezeptionslage muss und soll sich allerdings unbedingt vor dem Vorwurf gegen die systematische NIETZSCHE-Rezeption gehütet werden, den Andreas U. SOMMER zu Recht erhoben hat, nämlich „aus dem scheinbar ungeordneten Textkonvolut ‚Nietzsche‘ das zusammenzuklauben, was gerade synthetisiert werden kann“ (vgl. SOMMER, 2000, 28).

Wie also gehen die vorliegenden Untersuchungen mit der momentanen Brisanz bezüglich der sich philologisch zunehmend positivierenden NIETZSCHE Forschung um? Dazu eine grundsätzliche methodologische Reflexion: Um Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben zu können, muss eine akademische Dissertationsarbeit zumindest nachvollziehbar machen, wie sie zu ihrem Ergebnis kommt. Dazu sind wiederum zwei Dinge notwendig: Ein positiver Ausgangspunkt und ein problematischer Kontrapunkt. Zwischen diesen beiden Extrapolationen spannt sich dann so etwas wie eine Problematizitätsamplitude auf, innerhalb derer sich das Ergebnis der jeweiligen Untersuchung verorten, durch Dritte nachvollziehen und dadurch letztlich überhaupt erst beurteilen lässt. Denn auf der einen Seite ist die lediglich philologische Erfassung eines evidenten Positums für sich genommen nichts weiter als eine Substitution, die niemanden synthetisch über das hinaus belehrt, was ohnehin schon auf der Hand liegt, wenn auch dergleichen analytischer Erläuterungswert unbestritten bleibt. Ebenso wenig ziempf es sich für eine akademische Arbeit, im Monolog und ohne Bezug auf Gegebenes problematisch vor sich hin zu reflektieren, weil ohne die entsprechende positive Anbindung dieses Reflektieren auf alles Mögliche

¹¹ Gemeint ist insbesondere die Arbeit mit der KGW IX und dem Nietzsche-Wörterbuch von Werner STEGMAIER an der Universität Greifswald.

hinauslaufen kann, nur eben auf nichts Bestimmtes, sodass auch dadurch niemandes Wissen gemehrt wird. Erst das kritische Gegeneinanderstellen von ‚konkreter Faktizität‘ und ‚abstrakter Problematizität‘ sorgt gleichsam für die zur Erkenntnis notwendige Reibung beim philosophischen Arbeiten.

Was bedeutet dies im Fall der textbasierten NIETZSCHE-Forschung? Zuerst einmal kann die Textlage als historisch evidentes Positum den Part der konkreten Faktizität erfüllen. Denn im Zweifel dient diese als Kriterium zur Beurteilung der problematischen Rekonstruktion. Auf der anderen Seite stellt den Kontrapunkt abstrakter Problematizität ein an und für sich unabhängig bestehendes Problem dar, hier die Frage nach dem konzeptionellen Schema raum-zeitlichen Philosophierens im Horizont des Ganzen, die sich zum Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz zusetzt (vgl. unten I.2.). So gesehen wären die Bedingungen für eine wissenschaftlich belastbare Forschungsarbeit also schon erreicht, wenn nur ein Text und eine philosophische Sachfrage gegeben sind. Nun ist es aber so, dass erstens der NIETZSCHEsche Text, wie eingangs angedeutet, nicht ohne weiteres für sich selbst spricht, und zweitens, die Frage etwa nach dem Ganzen an und für sich genommen wiederum alles Mögliche nur eben nichts Bestimmtes bedeuten kann – es drängen sich nämlich sogleich Fragen auf wie zum Beispiel: In welchen Zusammenhang müssen wir uns das Thema denken? Warum gibt es hier überhaupt ein Problem? Unter welchen Bedingungen lässt sich das Problem lösen? Welche Relevanz hat die Lösung des Problems? etc.

Um es auf den Punkt zu bringen: Beiden Faktoren, dem Text als Ausgangspunkt und dem Problem als Kontrapunkt, eignet eine hermeneutische Dimension, die der weiteren Berücksichtigung bedarf. Es ist dabei schlicht zu klären, wie ‚es‘ in beiderlei Fällen gemeint ist, beziehungsweise was ‚es‘ jeweils bedeutet. Hier wäre vollkommene Präzision natürlich zu viel verlangt aber es kann doch durch einen hinreichend hohen Grad an Transparenz wiederum für Dritte beurteilbar gemacht werden, warum die Untersuchungen jeweils von welchem ‚Meinen‘ ausgehen. Hierzu gilt es die Extrapolationen, gemeint sind der Text als Ausgangspunkt (konkrete Faktizität) sowie das Problem als Kontrapunkt (abstrakte Problematizität), an heuristische Fluchtpunkte anzubinden, die die Art und Weise transparent werden lassen, wie der Verfasser der Rekonstruktion, also ich, das jeweilige ‚Meinen‘ versteht. Oder einfacher: Ich gebe dem Leser Kriterien an die Hand, die es ihm erlauben, nicht nur die Entfernung zwischen Rekonstruktion und Text zu beurteilen, sondern auch, welche Bedeutung Text und Problem für mich selbst haben. Dabei kommt es nicht darauf an, dass mein eigenes Verständnis des Textes und des Problems unbedingt mit der tatsächlichen Absicht Seitens des Autors oder mit dem universell gültigen Sachverhalt übereinstimmen müssen, schließlich geht es beim Meinen um etwas persönliches und damit sehr kompliziertes. Wichtig ist vielmehr, dass mein Verständnis des autorenspezifischen

Meinens sowie des universellen Sachverhalts, die jeweils dem konkreten Ausgangspunkt und dem problematischen Kontrapunkt als heuristische Fluchtpunkte korrelieren, für Dritte nachvollziehbar und dadurch beurteilbar dargestellt werden.

Auf dieser methodologischen Basis lässt sich endlich eine transparente Begründung für den Aufbau der Arbeit entwickelt, das heißt, in einem zu Orientierungszwecken hinreichendem Maß zu beantworten, was warum an welcher Stelle behandelt wird. Dies wird Gegenstand des folgenden Abschnitts sein.

1.2

Aufbau der Untersuchungen

Beim Aufbau der Untersuchungen wurde versucht, die oben (vgl. I/1.1) angestellten methodologischen Reflexionen sichtbar werden zu lassen. Gemeint ist damit insbesondere die Struktur der Kapitel I bis IV, die Ausdruck des Bemühens ist, die Sicherstellung eines Textbefunds in Hinblick auf ein sachliches Problem sowie die anschließende Rekonstruktion möglichst präzise auseinander zu halten und je für sich neutral zu gestalten. In dieser Hinsicht macht den ersten Schritt bereits der Absatz I/2. mit den thematischen Vorbemerkungen, wo die im Titel der vorliegenden Dissertation *NIETZSCHE über das Ganze. Immanenz und Differenz in Jenseits von Gut und Böse. Eine konzeptionelle Analyse* enthaltenen zentralen Begriffe geklärt werden und eine erste Rechtfertigung ihrer Anwendung auf NIETZSCHE erfolgt. Dabei wird sich ein konzeptionelles Philosophieverständnis als der Rahmen erweisen, in dem das an und für sich unabhängig von NIETZSCHE bestehende, bei diesem aber sehr deutlich identifizierbare, vornehmlich theoretische Sachproblem eines Zielkonflikts zwischen Immanenzdesiderat und sinnstiftender Differenz wie etwa im menschlichen Realitätsbezug verhandelt wird.

Mit der Feststellung eines Problems sowie einer Verbindung desselben mit NIETZSCHEs Denken wäre der Anfang gemacht, dem sich entsprechend unserer Methodologie der folgende Schritt anzuschließen hat: Es muss nachvollziehbar gemacht werden, was genau unter ‚NIETZSCHE‘ verstanden wird. Dies in zweierlei Hinsicht: Erstens in Bezug auf NIETZSCHE selbst und zweitens in Bezug auf die Sekundärliteratur, welche diesen in vergleichbarer Weise mit Problemen konfrontiert, wie es hier geschieht. Zur Vergewisserung, wer ‚NIETZSCHE‘ oder was die ‚Philosophie NIETZSCHEs‘ ist, werden sich die Untersuchungen in Abschnitt II./1. von einem Blick auf dessen Gesamtwerk her annähern, um sich dann auf einen bestimmten Teil als Primärtext, nämlich die ersten beiden Hauptstücke von *JGB*, konzentrieren zu können. Dazu liefert NIETZSCHEs *Ecce homo (EH)* eine hervorragende Hilfestellung, wo dieser seine Philosophie insgesamt sowie die Stellung jedes einzelnen Werks in ihr Revue

passieren lässt. Daher befassen sich die Abschnitten II./1.1 bis 1.3 mit *EH*. Das daraus folgende Ergebnis, welche Aussagen zu NIETZSCHEs philosophischen Kerngedanken gehören (II./1.3.1) und welcher Gestalt sein spezielles Philosophieverständnis ist (II./1.3.2), wird dann die Grundlage bilden, von der aus in Kapitel III die Lektüre von *JGB* angegangen werden kann.

Zuvor ist allerdings noch zu klären, inwiefern der konzeptionelle Rahmen sowie die Problemstellung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, das bedeutet aus Sicht der relevanten Forschung, in Bezug auf NIETZSCHE berechtigt sind. In diesem Sinn befasst sich Abschnitt II./2. mit der theoretischen NIETZSCHE-Rezeption, wobei wie folgt vorgegangen wird: Da die vorliegende Arbeit einen textanalytischen Schwerpunkt hat und versucht, eine möglichst präzise Aussage über ein klar definiertes Problem zu machen, anstatt eine Diskussion in der Breite zu führen, was freilich ebenso legitim ist, müssen die wissenschaftlichen Anknüpfungspunkte angemessen herausgearbeitet und klar dargestellt werden. Es wird also, vereinfacht ausdrückt, darum gehen, nur die wichtigsten Ansätze der Rezeption möglichst umfassend zu berücksichtigen, anstatt eine möglichst umfassende Anzahl an Lehrmeinungen mit einzubeziehen. Trotzdem ist eine Verortung im allgemeinen Diskurs der NIETZSCHE-Forschung selbstverständlich. Daher wird zunächst eine grobe Typologie theoretischer NIETZSCHE-Rezeptionen entworfen (II./2.1), auf Grund derer dann eine Auswahl der wichtigsten Referenzen innerhalb der Sekundärliteratur erfolgt. Aus dieser Auswahl werden Günter ABEL (II./2.2) und Peter BORNEDAL (II./2.3) als Protagonisten des hier avisierten Forschungsfeldes hervorgehen, deren Ansätze dann jeweils ausführlich ausgeführt, gewürdigt und kritisiert werden. Den Rezeptionsteil abschließend erfolgt dann noch ein Blick auf die Sekundärliteratur, die sich mit *JGB* als Primärtext befasst, wobei die Arbeit von Laurence LAMPERT, wenngleich dieser einen praktisch-politischen Problemfokus anlegt, von besonderer Bedeutung sein wird.

Nachdem feststeht, welches Problem vor welchem wissenschaftlichen Hintergrund auf NIETZSCHEs *JGB* angewendet werden soll, muss der Text weiter eingegrenzt werden. Dazu wird im dritten Kapitel vor der eigentlichen Textanalyse zuerst ein Blick auf das gesamte Buch geworfen, um vor dem Hintergrund des Aufbaus und NIETZSCHEs kompositorischen Kalküls eine Priorisierung vorzunehmen. Dabei wird sich zeigen, dass *JGB*, wie schon von Leo STRAUSS bemerkt (vgl. ders., 1983, 176.), tatsächlich von einem Gesamtrahmen getragen wird (vgl. III./1.1), der zwei von einer Zäsur im vierten Hauptstück getrennte Teile in sich fasst. Ferner schafft NIETZSCHE im ersten Teil (vgl. III./1.2) die grundsätzlichen philosophischen Rahmenbedingungen innerhalb derer er dann die wichtigsten Themen diskutiert, welche die Beziehung, respektive Distanz zwischen Mensch und Philosoph betreffen, und dies im zweiten Teil (vgl. III./1.3) zu einer philosophischen Pointe entwickelt. Weil

dementsprechend das Ganze, von dem im Untertitel der vorliegenden Untersuchung die Rede ist, als Problem von NIETZSCHE vorrangig im ersten Teil und dort, wie sich zeigen wird, insbesondere in den ersten beiden Hauptstücken verhandelt wird, befasst sich die detaillierte Textanalyse in III./2. mit eben dieser Passage.

Die Auseinandersetzung mit dem Primärtext erfolgt dann entsprechend der Reihenfolge der Aphorismen im Original (vgl. III./2.1 und 2.2) und wird insgesamt von dem Bemühen geprägt sein, konzeptionelle Strukturen zu identifizieren und so einen textlichen Sachverhalt sicher zustellen sowie einen Zugang zu NIETZSCHEs Umgang mit dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz zu finden. Dabei werden in der Regel mehrere Aphorismen gruppiert und als Einheit analysiert. Besonderes Augenmerk wird auf dem Zentrum des zweiten Hauptstücks um die Aphorismen 34, 36 und 39 liegen, das in den Abschnitten III./2.2.3.1 bis 2.2.3.4 im Einzelnen erörtert wird. Ziel ist es, einen philosophischen Sachverhalt zu sichern, an den dann im Zuge einer Rekonstruktion weiterführende sowie auch ergänzende, jedenfalls über NIETZSCHE hinausgehende und daher methodologisch gesehen spekulative Anschlussüberlegungen geknüpft werden können. Wenn man so will, entspricht also Kapitel III einer analysierenden Lektüre und Interpretation in Hinsicht der hier aufgeworfenen Fragestellung und Kapitel IV einer synthetischen Rekonstruktion (Weiterführung und Systematisierung). Auch wenn die Rekonstruktion bei weitem nicht den Hauptteil der Untersuchung darstellt und ebensowenig mit der Textanalyse in Betreff des Umfangs verglichen werden kann, so ist die Trennung dieser beiden Teile doch von grundlegender Bedeutung für den hier gewählten methodologischen Ansatz. Auf die dort erzielten Ergebnisse wird erst an Ort und Stelle einzugehen sein, um die Untersuchung nicht dem Vorwurf auszusetzen, von Anfang an gewusst zu haben, was vermeintlich herausgefunden werden wollte.

Ferner dürften bei einem Blick auf die Gliederung der Textanalyse die Exkurse [E-I] bis [E-V] auffallen, die durch eckige Klammern und Sperrung hervorgehoben sind. Hier werden inhaltliche Themen ausgeführt, welche für das Verständnis der Gesamtzusammenhänge wichtig sind, wegen ihres Umfangs allerdings gesondert verhandelt werden müssen, wenn man über die problematische Einheit der Textanalyse nicht den Überblick verlieren möchte. Gleichwohl greift die Rekonstruktion in vielerlei Hinsicht auf die Exkurse zurück, weil sich dadurch die Möglichkeit eröffnet, NIETZSCHEs Positionen in diesen Dingen über *JGB* hinaus in Betracht zu ziehen. An dieser Stelle sei ebenfalls noch vorausgeschickt, dass manche Abschnitte, da wo es sich eben anbietet, ebenfalls durch eckig geklammerte Ziffern – [i], [ii], [iii] etc. – unterteilt sind, was in der Gliederung allerdings keine Berücksichtigung findet. Denn dies betrifft nicht die Logik des Aufbaus, sondern ist bei außergewöhnlicher Länge oder inhaltlicher Kompliziertheit lediglich zum Zweck der besseren Orientierung für den Leser gedacht.

Insgesamt hält sich der Aufbau der Arbeit also an klare Vorgaben, die vor allem die Ökonomie des wissenschaftlichen Arbeitens deutlich werden lassen sollen: Der große Umfang ist keiner fleißigen Ausführlichkeit geschuldet, sondern den Notwendigkeiten, welche sich aus dem methodologischen Gebot ergeben, dass jederzeit nachvollziehbar sei, warum, was, in welchem Ausmaß, an welcher Stelle be- und verhandelt wird.

2.

Thema

2.1

Zum Begriff der Konzeption

Die thematischen Einführungen sind bewusst kurz und allgemein gehalten. Hier geht es vorerst vor allem darum, eine hinreichende Vorstellung zu vermitteln, worin bezüglich der Theorie NIETZSCHEs überhaupt das Problem gesehen wird. Dabei handelt es sich ganz ausdrücklich nicht um Präliminarien im Sinne einer Klärung dessen, was von vornherein als unbezweifelbar angenommen werden soll. Wie bezüglich des Aufbaus bereits gesagt, haben die Vorbemerkungen vielmehr heuristischen Charakter und dienen zunächst einem hermeneutischen Zweck. Ziel ist es, die Möglichkeit eines nachvollziehbaren Verständnisses zu eröffnen, um darin das hier verfolgte Erkenntnisinteresse in Bezug auf NIETZSCHE in einer Weise entwickeln zu können, dass neben dem Zwang der Argumente durch das frühe Bemühen um Verständigung am Ende zu so etwas wie einem philosophischen Konsens führt. Daher sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass hier nicht von ‚dem‘, sondern von ‚einem‘ Konzeptionsbegriff die Rede sein wird. Durch diese Bemerkung soll die Untersuchung von etwaigen universalistischen Ansprüchen wenn auch nicht befreit, so doch deutlich entlastet werden. Stattdessen soll dadurch nur, wie schon gesagt, so etwas wie eine sehr grundsätzliche Verständigungsbasis entstehen, wie philosophisch miteinander zu sprechen wäre. Fragt sich also: Wie ist diese gemeinsame Basis beschaffen, von der aus wir in Kapitel II zuerst auf NIETZSCHEs Philosophie insgesamt in *EH* sowie wie auf die theoretische Rezeption derselben bei ABEL und BORNEDAL zugehen werden?

Um diese Frage zu klären, sei zunächst sozusagen *ex nihilo* ein Vorschlag gemacht. Es gibt nämlich ein Zitat aus *Die fröhliche Wissenschaft* (FW), das sich ausgezeichnet eignet, um einen an theoretischen Problemen orientierten Zugang zu der Philosophie NIETZSCHEs zu finden, wie dieser den vorliegenden Untersuchungen vorschwebt. Dabei handelt es sich um den Anfang des ziemlich bekannten Aphorismus 374 aus dem fünften Buch von FW, das passender Weise kurz nach *JGB* entstanden ist,

dessen ersten beiden Hauptstücke den Primärtext für die Textanalyse in Kapitel III ausmachen werden. Hinsichtlich des Erscheinungsjahrs – *JGB/1886* und *FW*, Buch fünf/1887 – ist dieser Anknüpfungspunkt also nicht einmal weithergeholt. Die Textstelle lautet wie folgt:

„*Unser neues, Unendliches*‘. – Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne ‚Sinn‘ eben zum ‚Unsinn‘ wird, ob, anderseits, nicht alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleißigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn. Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte [...]“ (KSA, 3, *FW*, 626)

Der Vorschlag lautet nun, da es diesem Abschnitt ja um die Skizzierung von Zusammenhängen gehen soll, die unabhängig von NIETZSCHE bestehen, zu diesen einen Zugang zu finden, sich gewissermaßen voraussetzungslos die folgende, naheliegende Frage zu stellen: Wie kann NIETZSCHE wissen, dass der „menschliche Intellekt [...]“ nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn“ wenn wir Menschen „nicht um unsre Ecke sehn“ können? Wie also soll man wissen, dass das menschliche Sehen überhaupt Ecken hat, um die es nicht sehen kann, wenn wir NIETZSCHE hier beim Wort nehmen und mit ihm davon ausgehen, dass kein noch so angestrengtes Nachdenken gerade darüber auch nur zu irgendeinem Ergebnis kommen kann? Nun machen wir nicht den im Vorwort scharf kritisierten Fehler und beenden solches Fragen bereits im Ansatz mit dem Verweis auf ein chaotisches Spiel des Perspektivischen, das sich nun einmal nicht scharf fassen lässt und insofern eben „*unser neues Unendliches*“ ist, sondern bleiben dabei und versuchen die Frage zu beantworten.

Bei diesem Versuch sollte das sich in der Frage andeutende äußerst komplizierte Problem des „um die eigenen Ecken Sehens“ zuerst einmal so klar wie möglich gefasst werden. Dazu muss man sich, zunächst unabhängig vom Moment der Unendlichkeit, einfach nur auf das Bild einlassen, dessen sich NIETZSCHE hier bedient: Jeder Blick eröffnet ein Gesichtsfeld und ist somit limitiert. Wörtlich zu nehmen sind dabei die Begriffe ‚Feld‘ und ‚Limitation‘, die beide nichts anderes meinen als einen Raum, der irgendwo beginnt und anderswo aufhört. Dies vermittelt freilich eine schon sehr viel konkretere Vorstellung, auf der sich im Folgenden aufbauen lässt. Denn was den Raum anbelangt, so hat davon jeder einen vergleichsweise klaren Begriff, weshalb es am wahrscheinlichsten ist, dass man sich diesbezüglich auf eine gemeinverständliche Sprache wird einigen können. Bei den Ecken des perspektivischen Charakters des Daseins wäre dies hier am Anfang der Untersuchungen noch ungleich schwieriger.

Sobald dann eine in diesem Sinn gemeinsame Grammatik entworfen wurde – es wird sich damit der im Titel dieses Abschnitts vorausgeschickte Begriff der Konzeption verbinden –, kann davon zu der schon sehr viel spezielleren Frage übergegangen werden, was sich daraus für die Philosophie NIETZSCHEs ergibt, der es dem Vernehmen nach ganz besonders darauf angekommen sein soll, den Menschen von jeglichem *überirdischen* Einfluss – man beachte auch hier die räumliche Konnotation – zu befreien und wieder mit der Realität auszusöhnen. Das jedenfalls steckt hinter der Überschrift des dann folgenden Abschnitts I.2.2, wo sich die für diese Untersuchungen so zentralen Begriffe der Immanenz und Differenz wiederfinden.

Nun zum Begriff der Konzeption, der auf die Gestalt einer philosophischen Theorie und also die Frage abzielt, inwiefern sich diese in einer Sprache des Raumes nachempfinden lässt. Im Lichte des oben zitierten Aphorismus 374, *FW* rückt damit freilich die ebenfalls berühmte, NIETZSCHE einhellig nachgesagte Theorie des Perspektivismus in den Fokus. Welch ein Verständnis des Perspektivismus eröffnet sich also, wenn man den darin enthaltenen räumlichen Gestaltungsmomenten nachgeht? Dazu müsste freilich zuerst einmal geklärt werden, was unter einer räumlichen Sprechweise zu verstehen sei. Wem dieser Gedanke abstrus anmutet, sollte sich die Frage stellen, warum sinngemäß PLATON von einer *Höhle* der Poliswelt, DESCARTES von einem *Fundament* des Denkens oder KANT von den *Grenzen* der Vernunft gesprochen hat. Oder um etwas aktuellere Beispiele zu wählen: Warum hat WITTGENSTEIN von den *Grenzen* der Sprache oder Willard van Ornam QUINE vom *Rahmen* einer Theorie gesprochen? Es dürfte wohl auch ohne ausführliche ideengeschichtliche Reflexion einleuchten, dass Philosophen ihre Theorein auffällig oft mit Hilfe einer raum-zeitlichen Bildsprache entworfen haben. Die hier auszuführende konzeptionelle Betrachtungsweise geht nun freilich davon aus, dass es sich bei diesen Konnotaten um mehr als nur illustrierende Hilfsmittel handelt, die man ebenso gut auch weglassen könnte.

Nun können wir schlechterdings nicht all die genannten Theorien für sich in Augenschein nehmen, um jeweils nachzuweisen, warum das Räumliche darin dasjenige ist, worauf es ganz eigentlich ankommt. Deshalb muss auch hier wieder vereinfacht werden. Was also haben alle diese philosophischen Theorien gemeinsam? Hier eine Antwort geben zu wollen, wäre selbstredend vermesssen. Und doch lässt sich sagen, dass es in der Philosophie direkt oder indirekt immer um die Frage nach dem Ganzen geht, oder zumindest darum, ob und wenn ja wie diese Frage überhaupt aufgeworfen und einer Lösung zugeführt werden kann. So auch der Perspektivismus, der etwas verkürzt dargestellt besagt, dass alles perspektivisch ist und genau darin das Wesen des Ganzen adäquat erfasst sei.

Dabei fällt sogleich auf, dass der Begriff des Ganzen selbst ebenfalls räumliche Implikationen bereithält. Man könnte also vermuten, dass die räumliche Sprache der

philosophischen Theorien, wie sie oben angedeutet wurde, sich von dem Gegenstand her erklärt, von dem sie Ausgang nehmen. Sprich: Weil die Vorstellung des Ganzen selbst das Rätsel eines Raums mit einem Anfang und einem Ende, beziehungsweise mit einem Inneren und einem Äußeren aufgibt, sind auch die Theorien, welche dieses Rätsel zu lösen suchen, ganz und gar dieser Sprech- und Denkweise verpflichtet. Es droht uns eine sehr komplizierte Erörterung über den Unterschied zwischen einer Theorie (Perspektivismus) und deren Gegenstand (das Ganze), die sich aber glücklich abkürzen lässt, wenn man sich auf die Vereinfachung einlässt, die der Begriff der Konzeption möglich macht. Denn ganz egal, worauf das Bild des Raumes angewandt wird, es geht immer zumindest um ein Inneres und ein Äußeres. Es macht konzeptionell gesehen keinen Unterschied, ob wir fragen ‚Was ist der Perspektivismus?‘ oder ‚Was ist das Ganze?‘. Wenn etwas als Raum begriffen wird, dann muss sich dies grundsätzlich in dem Begriffspaar Innen/Außen beschreiben lassen. Die einer Klärung bedürftigen Probleme bestehen dann nicht in einer eher generischen Erörterung des Unterschieds zwischen Theorie und Gegenstand, sondern in der räumlichen Grammatik von Innen und Außen sowie den daraus sich ergebenden Komplikationen: Was ist das Perspektivische, was das Bewusstsein, was das Leben, was die Welt, was das Universum? Ist es ein Raum ohne Äußeres? Hat ein Raum ohne Äußeres überhaupt ein Inneres? Wenn nein, ist es dann überhaupt noch ein Raum und wenn es kein Raum ist, was denn? Wenn ja, wie soll man sich diesen Innenraum vorstellen? Was auch immer an den Anfang des philosophischen Fragens gestellt wird, man kommt zuletzt immer exakt zu denselben konzeptionellen Problemen, welche allesamt dieselben Lösungsstrategien erfordern.¹² Das heißt auch: Wie auch immer Interpreten ihre Lesarten der Philosophie NIETZSCHEs verstanden wissen wollen, diese müssen sich in dieser Art konzeptioneller Grammatik beschreiben lassen und zu klären in der Lage sein, wie die spezifischen, daraus sich ergebenden konzeptionellen Probleme befriedigend gelöst werden können.

Damit aber noch nicht genug: Wie bereits am Rande bemerkt, haftet dem Begriff des Raums unabdingbar das Korrelat der Zeit an. Das ergibt sich schon allein daraus, dass ein Raum, wie wir oben sagten, an einer Stelle beginnt und an einer anderen endet.

¹² Dies gilt im Folgenden auch für die Begriffe Wahrheit und Realität. Wie oben (I./2.1) deutlich gemacht wurde, ist es eines der Hauptanliegen der vorliegenden Untersuchung, die konzeptionellen Strukturen zu abstrahieren. Akademische Lehrbereiche wie Theologie, Psychologie oder Kosmologie verlieren dadurch an Bedeutung, denn es zählen ausschließlich die Systemstellen, die Gott, das Ich oder das Atom einnehmen. Dies lässt freilich auch den Unterschied zwischen Ontologie oder Epistemologie/Erkenntnistheorie in den Hintergrund treten werden. Der Ort der Wahrheit unterscheidet sich konzeptionell in keiner relevanten Weise von dem Ort der Realität, weshalb die Fragen ‚Was ist wahr?‘ und ‚Was ist real?‘ in dieser Hinsicht austauschbar sind. Entweder eine Konzeption sieht einen *locus veritatis* beziehungsweise *realitatis* vor oder nicht – es geht zuerst um den philosophischen Ort und erst in zweiter Hinsicht um das, was in diesen Ort hineingelegt wird. Deshalb soll im Fortgang auch nicht mehr zwischen Wahrheit und Realität unterschieden werden, sondern nur noch von ‚Wahrheit/Realität‘ gemeinsam die Rede sein. Ausgenommen davon sind freilich Stellen, wo von Seiten der Primär- oder Sekundärliteratur dediziert entweder von Wahrheit oder von Realität gesprochen wird.

Das darin gelegene ‚von hier nach da‘ impliziert einen Weg, beziehungsweise einen Prozess, womit, gemessen jedenfalls an der Statik des Raumes, das Moment der Bewegung, beziehungsweise der Zeit auf den Plan gerufen wäre. Dass die Zeit in der philosophischen Theoriebildung seit jeher eine tragende Rolle gespielt hat, ist zugegebenermaßen nicht so offensichtlich wie im Fall des Raumes. Die Zeit erfreut sich vielleicht deshalb keiner zu großen Aufmerksamkeit bei Definitionsversuchen des Ganzen, weil sie Veränderung mit sich bringt, was in Anbetracht der Bemühungen philosophischer Theorien um Verbindlichkeit nur verständlich ist. Mit HERAKLIT, EPIKUR, Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Edmund HUSSERL oder Martin HEIDEGGER lassen sich allerdings einige prominente Denker nennen, die dem zum Trotz bemüht waren, in ihren Konzeptionen Bewegung, Prozessualität und Zeitlichkeit einen angemessen Platz zuzuerkennen. Und selbst der strenge Logiker Rudolf CARNAP kam nicht umhin, beim Realitätsbezug von einer *Nach*-(sic!)konstruktion zu sprechen.

Auch hier ginge es entschieden zu weit, für jede Theorie die jeweilige argumentative Funktion der Zeit im Detail herauszuarbeiten zu wollen. Erneut müssen oder besser können wir es uns einfach machen: ‚Können‘ deshalb, weil es vorerst noch nicht ergründet zu werden braucht, wie genau sich das Moment des Raumes mit dem der Zeit verbindet. Sehen wir die Zeit vielmehr als zusätzliche Option an, die sich eignet, die aus dem räumlichen Denken sich ergebenden Schwierigkeiten zu lösen, indem wir das Innere und Äußere in Erweiterung gewissermaßen der Kategorien Vorher und Nachher begreifen. Dies sei für den Anfang genug. Was sich daraus ergibt, werden wir sehen. Es kann allerdings vorausgeschickt werden, dass NIETZSCHE für die genannte prozessuale Komponente besonders sensibel war und seiner Philosophie den Faktor der Zeit konzeptionell in hervorragender Weise zu integrieren wusste.

2.2

Problemhorizont: Der Zielkonflikt zwischen Immanenzdesiderat und sinnstiftender Differenz

Noch einmal zurück zu Aphorismus 374, FW: Genau genommen stellt NIETZSCHE dort keine Theorie des Perspektivismus vor. Zumindest behauptet er nicht, dass das Dasein einen perspektivischen Charakter habe. Was er sagt ist, dass man nicht sagen kann, wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht, oder ob das Dasein noch einen anderen Charakter habe. Darüber hinaus stellt er eigentlich sogar in Frage, ob das Dasein überhaupt perspektivisch ist, wenn er sagt, dass nicht „ausgemacht“ werden kann, ob „alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“ oder nicht (Zitat vgl. oben I/2.1). Dabei wird freilich sehr geschickt die Behauptung, dass der Charakter des

Daseins perspektivisch sei, gerade dadurch unterstrichen, dass dies ebenfalls perspektiviert wird. Dabei wird das Perspektivische ins Perspektivische übertragen, wodurch es zu dem neuen Unendlichen kommt, mit dem die gesamte Überlegung überschrieben ist. Und genau dadurch, darin besteht gewissermaßen die Raffinesse des Arguments, wird der perspektivische Charakter des Daseins in eigentümlicher Weise evident. Fragt sich: Warum argumentiert NIETZSCHE nicht stringent, wo er es doch könnte, sondern *inszeniert* vielmehr die Evidenz des Perspektivismus? Nur aus stilistischen Gründen, wenn man es missgünstig ausdrücken wollte, aus intellektueller Eitelkeit? Wenn dies nicht der Fall ist, was angenommen werden sollte, wollte man es sich nicht gleich wieder zu leicht machen, muss es wiederum auch dafür einen gewissermaßen tiefer liegenden Grund geben. Tatsächlich gibt es solch einen tieferen Grund, wie sich im Folgenden noch zeigen wird. Dazu allerdings muss man die Frage nach dem Ganzen, auf die der Aphorismus 374, *FW* referiert, von einer anderen, nämlich programmatischen Warte aus angehen.

[i] Denken wir uns dazu den in Aphorismus 374, *FW* verhandelten Perspektivismus in konzeptioneller Hinsicht. Das Entscheidende, was durch die Perspektivisierung des Perspektivischen über den Charakter des Daseins ausgesagt wird, ist dann nicht, dass alles perspektivisch ist, sondern, dass das Dasein durch das Moment der Unendlichkeit voll und ganz in sich abgeschlossen ist. Denn der „menschliche Intellekt“ kann sich selbst nur „unter seinen perspektivischen Formen“ sehen, was nicht anderes heißt, als dass er sich selbst nicht von außen, sondern nur von innen sehen kann. Mit anderen Worten: Das perspektivische Dasein ist *immanent*. Hinter dieser Immanenz steht endlich das programmatische Motiv, den Menschen von jedweden Autoritäten im Jenseits zu befreien und stattdessen seine Aufmerksamkeit ganz auf das Diesseits zu lenken. So jedenfalls ist NIETZSCHEs Ausruf gegen Ende des Stücks „Die vier großen Irrthümer“ aus *GD* zu begreifen:

„Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!“ (KSA, 6, *GD*, 96)

Der Inhalt dieses Zitats, lässt sich sehr treffend mit Worten aus HEIDEGGERS NIETZSCHE-Interpretation zusammenfassen. Worum es NIETZSCHE geht ist, ein für allemal auszuschließen, dass je wieder „*über* dem Leben solches angesetzt“ werde, „was die Verneinung des Lebens wünschbar machte“ (vgl. ders., 1961, Bd. 1, 161). Genau dies sicherzustellen, dass also die Welt, beziehungsweise das Ganze fürderhin immanent bleibe, ist auch das hinter dem perspektivischen Charakter des Daseins stehende programmatische Kalkül. Nun müsste das immanente Ganze, konzeptionell

gesprochen, ein Inneres ohne Äußeres sein. Dies allerdings ist leichter gesagt, als es sich bei genauerer Betrachtung darstellt. Es drängt sich nämlich wieder die im vorangegangenen Abschnitt schon angedeutete Frage auf, ob ohne den Unterschied zum Äußeren das Innere nicht seine definierenden Konturen verlöre. Das schließlich setzt das gegen eine Verurteilung des Diesseits in Stellung gebrachte Immanenzdesiderat einem Konflikt mit dem Moment der Differenz aus, das der für den Raum konstitutiven Innen/Außen-Relation innewohnt.

Geht man dem Begriff der Differenz ebenfalls an Hand eines vorläufigen Textbeispiels nach, dann lässt sich langsam erahnen, dass es sich NIETZSCHE in Aphorismus 374, *FW* mit dem Perspektivismus tatsächlich aus gutem Grund nicht leicht gemacht hat. Hierzu gibt es eine sinnfällige Stelle in *JGB*. Dort heißt es in Aphorismus 9:

„Gemäss der Natur' wollt ihr leben? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht – wie könnte ihr gemäss dieser Indifferenz leben? Leben – ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehn, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen?“ (KSA, 5, *JGB*, 21 f.)

Hier betont NIETZSCHE, dass „Different-sein-wollen“ zu den Existenzbedingungen des Menschen gehört, weil die Natur als „Indifferenz“ von einer für den Menschen unerträglichen sowie überlebensfeindlichen Unbestimmtheit und Sinnlosigkeit ausgemacht wird. Halten wir also fest: Der Mensch muss einerseits Differenzen setzen, wenn er leben will, andererseits hängt die Erfüllung des Immanenzdesiderats, welches dem Diesseits seine Unabhängigkeit von idealen Autoritäten garantiert, wie es in *GD* hieß, davon ab, dass das Ganze eben nicht mehr zu irgendetwas in Differenz gesetzt werden kann, das es selbst nicht ist. Oder anders herum: Die Perspektivisierung des Perspektivischen, welche das Moment der Unendlichkeit hervorbringt, neigt dem ersten Anschein nach dazu, in der radikalen Immanenz die besagte Indifferenz zu exekutieren und somit jegliche sinnstiftende Differenz auszulöschen. Was daraus folgt ist endlich, dass Differenz und Immanenz nicht einfach nur in einer gewissen Spannung zueinander stehen, die nur immer wieder ausbalanciert zu werden brauchte, sondern einen Zielkonflikt vorstellen, mit dem nicht weniger auf dem Spiel steht, als die Existenzbedingungen der Menschheit selbst.

Dadurch sind die Gründe, deretwegen NIETZSCHE die Stringenz seines Perspektivismus so subtil inszeniert, zwar noch kaum freigelegt, es deutet sich aber an, warum er es sich nicht so einfach machen und mit dem Perspektivismus auf radikaler Immanenz insistieren kann. Es steht damit nämlich zumindest tendenziell die sinnstiftende Ressource Differenz auf dem Spiel. Wie ernst und unumgänglich der sich

daraus ergebende Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz ist, wird deutlich, wenn man sich die Mühe macht, die Figur eines Inneren ohne Äußeres einmal durchzudiskutieren: Wenn die Natur das Ganze und der Mensch ein Teil derselben ist, so ließe sich der Aphorismus 9, *JGB* zusammenfassen, gibt es eine Diskrepanz zwischen den Existenzbedingungen der Teile und der Grundbeschaffenheit des Ganzen. Das Ganze ist nämlich exakt aus den oben genannten Gründen notwendiger Weise indifferent, schließlich hörte es in Anbetracht seiner Differenz auf, das Ganze zu sein. Wenn dieser Widerspruch aufgelöst werden soll, gibt es zunächst nur zwei konzeptionelle Strategien: Erstens die Teile werden im Ganzen aufgelöst oder zweitens das Ganze auf seine Teile reduziert. Bei NIETZSCHE findet man, wenn man will, von jedem etwas, was am Rande bemerkt, bezeichnend für dessen souveränen Umgang mit dem Zielkonflikt ist.

[ii] Zur ersten Variante, wobei die Teile im Ganzen aufgelöst werden: Wenn der Mensch nicht mehr nur Teil der Natur sein, sondern dem Immanenzdesiderat in NIETZSCHEs Losung „bleibt der Erde treu“ (vgl. KSA, 4, Za, 15) folgen und sozusagen in direkten Kontakt mit derselben treten soll, hört er ganz im eben genannten Sinn einer Auflösung in letzter Konsequenz auf, Mensch zu sein. Zugespitzt könnte man sagen, dass die Harmonie zwischen Mensch und Natur nur um den Preis des Menschseins zu haben ist. An dieser Stelle könnte man sich mit einer Art Physiodizee zufrieden geben und es schlicht dabei belassen, für NIETZSCHE die Realisierung des Immanenzdesiderats um den Preis des Menschlichen festzuhalten. Dem würde bei oberflächlicher Betrachtung auch die Formel „Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll“ (vgl. KSA, 4, Za, 14), beziehungsweise die Figur des Übermenschen zu Pass kommen.

Für sich genommen ist diese Auflösung allerdings eine versteckte weltverneinende Erlösung. Denn es fragt sich, was die dann verbleibende allumfassende Indifferenz sei, in der alles aufgelöst wird, wenn nicht das große, sinnlose Nichts, das NIETZSCHE mehr oder weniger allen monotheistischen Religionen entschieden vorwirft – man denke hier an die dritte Abhandlung aus *GM* über das asketische Ideal und die damit verbundene Kritik am Typus des asketischen Priesters (vgl. KSA, 5, *GM*, 380 f.)¹³. Eine solche große, vom Leiden an der Welt erlösende Indifferenz ähnelt zudem durchaus dem Topos, den NIETZSCHE nicht nur dem Buddhismus, sondern auch seinem anfänglichen Vorbild Arthur SCHOPENHAUER als die große Befreiung vom Leiden ankreidet, insofern die Differenz, welche das Leben

¹³ „[...] das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, Leidlosigkeit kurzum – das darf Leidenden und Gründlich-Verstimmten schon als höchstes Gut, als Werth der Werthe gelten, das muss von ihnen als positiv abgeschätzt, als das Positive selbst empfunden werden. (Nach derselben Logik des Gefühls heisst in allen pessimistischen Religionen das Nichts Gott.)“

ist, als quälend und die Indifferenz als Versprechen eines großen Friedens und definitiver Heilung verstanden wird, was letzten Endes nur der Tod einzulösen vermag (vgl. KSA, 6, *GM*, 86: „Moral, wie sie [...] von Schopenhauer formulirt wurde als ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ – ist der *décadence*-Instinkt selbst, [...] sie sagt: ‚geh zu Grunde!‘“).

Weil NIETZSCHE die Trennung zwischen Natur und Menschen in dieser Hinsicht ausschließt und jede Art von „Hinterwelten“ (vgl. KSA, 4, Za, 35 ff.) vehement ablehnt, bleibt nur noch die oben genannte Alternative, nämlich nicht den Menschen im Ganzen aufgehen zu lassen, sondern das Ganze auf den Menschen zu reduzieren: Das hieße sozusagen, den Naturbegriff hinter dem Menschen als überflüssiges X wegzukürzen. Warum auch nach der Differenz zwischen Natur (Ganzheit) und Mensch (Teil) fragen, wenn es völlig ausreicht, sich mit den Differenzen zwischen den Menschen (Teilen) zu befassen. Dies wäre auf den ersten Blick mit dem Vorteil verbunden, dass es vorerst einmal bei einer Art ‚Binnendifferenz‘ bliebe und dadurch das Immanenzdesiderat erfüllt würde, weil es dann tatsächlich kein Jenseits mehr gäbe. Kurz: Die Menschen sind in ihrer Vielheit selbst die Natur.

Hinzukommt, dass die Reduzierung der Realität auf eine Welt, die nur den Menschen etwas angeht, wie bereits an Hand von Aphorismus 374, *FW* vermutet werden durfte, von NIETZSCHE tatsächlich vorgesehen zu sein scheint. Dieser Wendung bedient er sich auch in dem ebenfalls sehr wichtigen Aphorismus 34 aus *JGB*:

„Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht –, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ – dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion?“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 54)

Aber auch hier redet NIETZSCHE nicht so eindeutig einer Theorie des immanent geschlossenen Perspektivismus, beziehungsweise Fiktionalismus das Wort, wie man zunächst meinen möchte. Diese Position lässt sich zwar sehr gut im Sinne der Entlastung des Menschen von der Suche nach von ihm unabhängiger Idealität verstehen. Wenn alles Fiktion ist, kommt es schließlich nur auf die Differenzen zwischen den Fiktionen an und nicht auf die Ganzheit aller Fiktionen. Wie sich gleich zeigen wird, ist die Idylle trügerisch, weil sich im universellen Fiktionalismus wie selbstverständlich auch im Perspektivismus immer noch ein zumindest latenter Realitätspessimismus verbirgt (vgl. unten IV./1.3), der mit NIETZSCHEs programmatischer Ausrichtung ebenso wenig wie jedweder Diesseits/Jenseits-Dualismus zusammengebracht werden kann.

Aber der Reihe nach: Was die Reduzierung der Welt auf den Menschen zunächst argumentativ so stark macht, ist der Zusatz „Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion?“. Konzentrieren wir uns an dieser Stelle erst einmal nur auf die

Funktionsweise des Arguments, die wir schon bei der Perspektivisierung des Perspektivischen in Ansätzen kennen gelernt haben: Grundsätzlich geht es NIETZSCHE nicht nur darum, alles auf den Menschen zu reduzieren und Verjenseitigungen zu vermeiden, sondern auch darum, diese Immanentisierung gegen Einwände zu schützen. Die hierfür gewählte Vorgehensweise ist ebenso radikal wie effektiv: Denn jede mögliche Verjenseitigung aus dem Bereich des Menschlichen heraus, zum Beispiel die Setzung eines „Urhebers“, wird durch den Einwand untergraben, dass auch diese Setzung nur fiktiv, mithin perspektivisch, mithin menschlich sei. Etwas abstrakter vorgestellt, haben wir es also mit einem immanenten Bereich, beziehungsweise Innenraum zu tun, der sich jeden möglichen Außenstandpunkt durch eine Relativierung im Nachhinein integriert – diesen Vorgang nenne ich ‚relativistische Integration *ex post*‘. Es kann so gesehen also nichts geben, das außerhalb der Sphäre des Menschlichen rangiert.

Insofern ist der Reduzierung der Natur auf ein Spiel fiktiver Differenzen zwischen den Menschen durchaus etwas Positives abzugewinnen. Worin besteht nun der latente Pessimismus? Um es kurz zu machen: Diese immanente Welt des Menschen ohne Realitätsbezug funktioniert genauso wie der Solipsismus. Unter funktionalen Gesichtspunkten ist es nämlich das gleiche Argument, darauf zu insistieren, dass Alles menschlich sei, weil es dagegen keinen möglichen Einwand gibt, der nicht auch selbst nur menschlich sein könnte, wie, dass Alles Schein oder Traum sei, weil es keinen möglichen Sinneseindruck oder Gedanken gibt, der nicht auch nur eingebildet oder geträumt sein könnte. In beiden Fällen löst sich die Realität als externes Positum zusammen mit allen anderen Extrapolationen im, konzeptionell gesprochen, radikal immanenten Inneren ohne Äußeres auf. Dieses radikale Innere mit allumfassendem Anspruch ist der ‚relativistische Holismus‘, von dem in der Einleitung schon mehrfach gesprochen wurde. ‚Holismus‘ deshalb, weil es dabei nichts mehr gibt, das dem relativierenden Charakter des im oben genannten Beispiel menschlich Fiktiven entgeht und also faktisch ‚Alles‘ menschliche Fiktion ist.

Worauf es dabei ankommt ist nicht, dass der Solipsismus an sich etwas sei, das man aus Prinzip meiden müsste, sondern dass wir dabei die Vorstellung eines Ganzen insoweit nicht loswerden, wie sich durch die Integration *ex post* zwar so etwas wie räumliche Geschlossenheit (Immanenz) dokumentiert, was allerdings die Frage nach der Differenz des Inneren zum Äußeren immer wieder aufs Neue aufwirft. Das heißt, so oft man sich auch klar macht, dass jedes vermeintliche Äußere nur eine menschliche Illusion oder Perspektive ist und somit ins Innere gehört, ist dies doch immer nur eine Antwort *ad hoc*, während die Frage nach dem Äußeren nie aufhört, sich immer wieder aufs Neue zu stellen. Und genau darin besteht der latente Realitätspessimismus: Bei der kompletten Reduzierung aller Realität auf den Menschen kann man schlechterdings den Verdacht zumindest nicht ohne weiteres ausräumen, dass es jenseits der Welt, die den

Menschen etwas angeht, noch eine Welt gebe, die den Menschen nichts angeht, zum Beispiel die Natur als Indifferenz, ein Äußeres also, zu dem es von dem menschlich geschlossenen, in sich differenzierten Inneren keinen Zugang gibt. Dieser Verdacht würde sich alsbald gegen das menschliche Denken selbst richten und unterstellen, dass es ‚nur‘ menschlich/perspektivisch/fiktiv, das heißt grundsätzlich defizitär sei.

Dieses Problem hat noch eine weitere Dimension. Denn ein Anhänger der Variante, dass das Ganze auf die Teile reduziert werden könne, würde hier entgegnen können, dass wir die Reduzierung auf den Menschen (die Perspektive/Fiktion) nicht ernst genug nehmen würden und immer noch der Vorstellung einer idealen Natur anhingen. Dagegen müssten wir es uns so vorstellen, dass das Ganze als ein überflüssiges metaphysisches Prädikat wegfällt und es eben nur noch Menschen (Perspektiven/Fiktionen) gäbe. Dem ist wiederum zu entgegen: Selbst wenn sich die latent pessimistische Orientierung in Richtung einer Außenwelt jenseits des Menschen einfach aufgeben ließe, indem man in einem Akt des Verzichtleistens das unbekannte Ganze gleichsam wegkürzte, und die Reduzierung auf die Teilebene (Stichwort: Binnendifferenzen) unabhängig von der Begründung schlicht akzeptierte, würde das nichts an der konzeptionellen Problematik ändern. Denn ohne die Natur würde eben das Menschliche (Perspektivische/Fiktive) zum neuen Ganzen und der gesamte Vorgang begänne von vorn. Denn: Was bleibt vom Menschen (Perspektivischen/Fiktiven), wenn ihm erst einmal die, wenn auch nur noch rudimentär vorhandene, Differenz zur Natur verloren gegangen ist? Das Menschliche (Perspektivische/Fiktive) wird zum universellen Prädikat aller Dinge, es wird zum neuen Ganzen *an Stelle* der Natur, das kein Äußeres mehr gestattet, weil es sonst aufhörte, das Ganze zu sein. Will sagen: Wir werden die Vorstellung des Ganzen, beziehungsweise die Frage nach einem Äußeren nicht durch den begrifflich Trick einer Kürzung los. Nur weil wir eingesehen haben, dass die Vorstellung eines Ganzen mit einem Inneren und einem Äußeren ein Problem ist, das viele Absurditäten mit sich bringt, heißt das noch lange nicht, dass es allein dadurch aufgelöst ist.

Das indifferente Ganze ist also – unabhängig von der spezifischen Frage nach Mensch (Perspektive/Fiktion) und Natur – auf die Differenz zu seinen Teilen angewiesen, beziehungsweise die Relation zwischen Indifferenz und Differenz ist in dieser Hinsicht auf eine noch undurchsichtige Weise konstitutiv. Das eigentliche Problem, um das es vor allem auch in der Philosophie NIETZSCHEs geht, besteht dabei darin, dass ausgerechnet Sinn und Ganzes zwei tendenziell unvereinbare Momente philosophischen Denkens sind – wo doch in der Regel die Sinnfrage just an das Ganze gerichtet ist.

[iii] Dass die Teil/Ganzes-, beziehungsweise Differenz/Indifferenz-Problematik für NIETZSCHE tatsächlich eine Rolle gespielt hat und hier nicht nur in diesen hineingeredet

wird, lässt sich abschließend noch einmal ganz deutlich an Hand von *GD* nachvollziehen. Dort gibt es zwei in dieser Hinsicht signifikante Passagen. In dem Stück „Moral als Widernatur“ stellt NIETZSCHE folgendes fest:

„Eine Verurtheilung des Lebens von Seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben: die Frage, ob mit Recht, ob mit Unrecht, ist gar nicht damit aufgeworfen. Man müsste eine Stellung außerhalb des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist.“ (KSA, 6, *GD*, 86)

Schon beim ersten Durchlesen dürfte von selbst klar werden, inwiefern diese Aussage mit derjenigen über die Welt, die nur den Menschen etwas angeht, aus *JGB* zusammenstimmt: Jede äußerliche Urheberschaft der menschlichen Welt ist zuletzt auch nur eine menschliche Fiktion ebenso wie jede Verurteilung des Lebens von Außen zuletzt auch nur das „Symptom einer bestimmten Art von Leben“ ist. Gleichwohl ist NIETZSCHE nicht bereit, den Begriff des Ganzen fallen zu lassen, was sich erneut an Hand von *GD*, „Die vier grossen Irrthümer“ zeigt. Dazu noch einmal das entsprechende Zitat:

„Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts außer dem Ganzen! – Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt ...“ (KSA, 6, *GD*, 96 f.)

Hier sind zwei sehr starke Aussagen hervorzuheben: Erstens schreibt NIETZSCHE, dass es „Nichts außer dem Ganzen“ gibt, zweitens, „dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist“. Würde Nietzsche das Ganze auf die Teile reduzieren wollen, würde er nicht sagen, dass es Nichts außer dem Ganzen gäbe, sondern, dass es das Ganze selbst nicht gäbe. An dieser Stelle sprechen endlich viele Interpreten langatmig von dem Modell ‚das Ganze als immanente Vielheit‘, ‚das Ganze der aktiven und reaktiven Kräfte/Perspektiven/Fiktionen‘ oder ähnlich. Leider wird dabei kaum etwas darüber gesagt, *wie genau* dieses in sich differenzierte Ganze ohne Äußeres konzeptionell funktioniert, besser *warum* es funktioniert. Es macht nämlich, wie im vorherigen Abschnitt (I.2.1) vorausgeschickt, keinen Unterschied, ob man das, was sich da aus sich selbst differenziert, als aktive und reaktive Machtquanten, Recht und Unrecht, Stärke und Schwäche, Herren und Sklaven etc. bestimmt und dann insgesamt mit dem Titel des Willens zur Macht etikettiert. Denn in Betreff der maximal abstrakten

konzeptionellen Problemstellung geht es nicht um kunstvolle Formulierungen, sondern es kommt auf Problemlösungen bezüglich des eingangs formulierten Zielkonflikts, beziehungsweise Holismusdilemmas an.

Mit dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz haben wir den problematischen Anfang der im Folgenden sich entwickelnden Überlegungen gemacht. Es sei noch einmal daran erinnert, dass hier nichts abschließend diskutiert und präliminarisch vorausgeschickt werden sollte. Es ging lediglich darum, einen Anknüpfungspunkt vorzustellen, der es im Folgenden erleichtert nachzuvollziehen, wie die Ausführungen gemeint sind und auf was sie hinaus möchten. Vor diesem Hintergrund erst wenden wir uns dem sachlichen Problem sowie der Materie bei NIETZSCHE zu.

II. Primär- und Sekundärliteratur

Die folgende Lektüre von *EH* möchte sich so weit es geht auf den Originaltext einlassen und nur dann und wann einige Aspekte in besonderer Weise hervorheben. Dieses vorsichtige Herantasten an ein praktikables Bild der Organisationsform der Philosophie NIETZSCHEs mag manchem langwierig und umständlich erscheinen. Zumal dies alles erst zum Schluss (vgl. unten II./1.3.2) als hierarchisches Komplexitätsgefüge gleichsam auf einen Nenner gebracht wird. Dies gebietet allerdings der hier gewählte methodische Ansatz, der eine präzise hermeneutische Annäherung an den Text als Positum vorsieht (vgl. oben I./1.1).

Ohne den Versuch eines vorsichtigen und ergebnisoffenen Herantastens an den Originaltext von *EH* zu unterlaufen, sei zum Zweck der besseren Orientierung ein Überblick über den Aufbau des folgenden Abschnitts II./1. an den Anfang gestellt. Insgesamt werden, ohne die Reihenfolge im Originaltext zu verlassen, verschiedene Aspekte hervorgehoben, die sich zur Organisationsform der Philosophie NIETZSCHEs als hierarchischem Komplexitätsgefüge zusammenfügen lassen. Zum Fazit in II./1.3 führen dann vier aus *EH* abgeleitete elementare Gedanken: Nachdem an Hand anderer Interpretationen des Textes (DERRIDA/KOFMAN, STEGMAIER) die allgemeine Ausrichtung der hier vorgelegten Lektüre deutlich gemacht wurde – es geht dabei um die Möglichkeit *EH* überhaupt eine strukturierte Organisationsabsicht zu unterstellen –, macht das Verhältnis zwischen Philosoph und Werk, beziehungsweise Menschheit den Anfang (vgl. unten II./1.1). Im Werk selbst wird dann ein Unterschied zwischen verschiedenen philosophischen Perspektiven ausgemacht (vgl. unten II./1.2), nämlich von oben, aus der Warte des Philosophen, und von Unten, aus der Warte der Menschheit.

Die daraus sich ableitenden vier Gedanken sind diese: Erstens, die in *EH* offerierte alternative philosophische Erkenntnis, welche dem Menschen zu vermitteln NIETZSCHEs Aufgabe als Philosoph ist, initiiert eine Transformation auf Seiten des Lesers/Akteurs¹⁴, die nicht vollumfänglich begrifflich-reflexiv antizipiert werden kann, sondern erfahren werden muss (vgl. unten II./1.1.1). Zweitens, das Verhältnis zwischen der Weisheit des Philosophen und der Klugheit des Menschen ist nicht eindimensional, sondern komplex. Das heißt, es bedarf der Vermittlung durch den Künstler und kann somit niemals auf einmal in den Blick genommen, sondern muss in dem eben erwähnten transformativen Akt erfahren werden. Damit kommt dem Philosophen eine extreme Sonderstellung außerhalb der Sphäre des Menschen und deren durch den Künstler geschaffenen artifiziellen, beziehungsweise kulturellen Grundbedingungen zu

¹⁴ Als ‚Leser/Akteur‘ wird hier wie im Folgenden der in NIETZSCHEs Schriften sukzessiv involvierte Adressat verstanden.

(vgl. unten II./1.1.2). Drittens, die Relation zwischen Philosoph und Künstler/Mensch entspricht NIETZSCHEs speziellem Verständnis der Unterscheidung zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Dimension der Philosophie. Ein Transfer zwischen esoterischer Weisheit und exoterischer Klugheit kann im Grunde nur durch den radikalsten möglichen Perspektivenwechsel hergestellt werden, nämlich auf dem Wege der Transformation durch Zucht und Züchtung (vgl. unten II./1.2.1). Viertens, das Werk NIETZSCHEs ist im Sinne dieser Transformation minutiös als Stufenleiter organisiert, was im Wesentlichen einer weiteren Unterteilung in ja- und neinsagende Werke entspricht. Auf dieser Stufenleiter kann der Leser/Akteur von unten nach oben aufsteigen, um zuletzt glücklichen Falls zu echter, esoterischer philosophischer Weisheit jenseits der Menschheit und ihrer künstlichen Kulissen zu gelangen. Es wird sich zeigen, dass *JGB* von NIETZSCHE in besonderer Weise als Einstieg („Angelhaken“) in diese Transformationsbewegung vorgesehen war (vgl. unten II./1.2.2).

Das Fazit zur Primärliteratur in Abschnitt II./1.3 wird versuchen, diese vier Aspekte zu dem Ergebnis zu verdichten, dass die Art und Weise, wie Nietzsche den Philosoph von seinem Werk und im Werk eine anfänglich befangene, dann aber zunehmend souveräne Perspektive unterscheidet, eine hierarchische und zugleich komplexe Organisationsform darstellt. Dabei wird der Begriff des Schicksals, der aus dem letzten Kapitel von *EH* entwickelt wird, eine zentrale, synthetisierende Stellung einnehmen (vgl. unten II./1.3.1). Die in der Synthese zwischen Existenz und Notwendigkeit kulminierende organisatorische Anordnung von Philosoph, Künstler und Mensch innerhalb der Relationen Esoterik/Exoterik und einer ja-sagenden/neinsagenden Philosophie gibt endlich auch den theoretisch-systematischen Rahmen vor, innerhalb dessen der Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz abgebildet und auch konzeptionell verhandelt werden kann. Ohne dieses Hintergrundwissen könnten die Aussagen in *JGB* nicht hinsichtlich des Gesamtwerks kontextualisiert und philosophisch adäquat bewertet werden.

1.

NIETZSCHEs philosophisches Selbstverständnis in *EH*

Bevor sich die Untersuchungen *EH* direkt zuwenden, sei noch ein Blick auf die diesbezügliche Sekundärliteratur geworfen. Insgesamt ist die Rezeption von der Tendenz geprägt, das Buch eher nicht in vollem Umfang ernst zu nehmen, wie etwa bei BRUSOTTI (vgl. ders., 2000, 135) und COLLI (vgl. ders., KSA 6, 452 f.). Dabei wird zwar gewürdigt, dass *EH* eine interessante Retrospektive bietet, deren Aussagen aber stark durch NIETZSCHEs publizistische Erfolglosigkeit und zunehmende geistige

Umnachtung relativiert werden. Auch wenn es sich bei BRUSOTTI und COLLI um ausgezeichnete Kenner des NIETZSCHEschen Werks handelt, deren Urteile man nicht leichtfertig anfechten sollte, wird hier eine andere Auffassung vertreten: Natürlich sind die konstellatorischen Fakten nicht von der Hand zu weisen, dass NIETZSCHE tatsächlich sehr darunter gelitten hat, in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen zu werden, und in den späten 1880er Jahren bereits von extrem schlechter Gesundheit war. Unglaublich ist allerdings die damit verbundene Unterstellung, NIETZSCHE, der zuweilen jeden Buchstaben auf die Goldwaage gelegt hat,¹⁵ seien „übertriebene Selbstapotheosen“ und „ungerechte Angriffe“ (BRUSOTTI) einfach so „unterlaufen“. *EH* ist voll von Übertreibungen und Ungerechtigkeiten und es dürfen diese Dinge auch keinesfalls verharmlost werden, weil dies bedeutete, der Philosophie NIETZSCHEs die Spitze abzubrechen. Entschieden abzulehnen ist aber, dass NIETZSCHE dabei nicht (mehr) wüsste, was er tut.

So schätzt es auch Werner STEGMAIER ein, der seiner Interpretation des Aphorismus 1 des letzten Kapitels aus *EH* „Warum ich ein Schicksal bin“ (vgl. KSA, *EH*, 365 ff.) trefflich das Folgende vorausschickt:

„[...] *Ecce Homo* lässt in seiner klaren und konsequenten Anlage so wenig wie *Der Antichrist*, den es vorbereiten sollte, Zeichen der Verwirrung erkennen, und Nietzsche hat auch früher schon herausfordernd von seiner Aufgabe gesprochen: als Einzelner die Menschheit und die Kultur auf eine neue Stufe zu heben.“ (STEGMAIER, 2008, 62)

Um aber STEGMAIERS Lesart besser einordnen zu können, noch ein weiterer Blick auf zwei Interpretationen von Vertretern der postmodernen Schule, die NIETZSCHE ebenfalls in der späten, zerrütteten Phase seines Lebens ernst nehmen. Da wäre zunächst DERRIDA mit *Nietzsches Othobiographie oder Politik des Eigennamens* (vgl. ders., 1980, 64 ff.). Alfons RECKERMANN hebt daran in seiner Darstellung der französischen NIETZSCHE-Rezeption zwei Gedanken als wesentlich hervor, nämlich erstens eine „Randung zwischen Leben und Werk, die sich im komplexen Wechselspiel verschiedener Masken und Zeichen“ bemerkbar macht und zweitens das „unausschöpfliche Potential [...] einer mütterlichen ‚figure sans figure‘“ (RECKERMANN, 2004, 48). Zuzustimmen ist DERRIDA, dass in *EH* das Verhältnis zwischen Philosoph und Werk nicht nur ein autobiographisches Thema, sondern den philosophisch bedeutsamen Hauptgegenstand ausmacht. Ferner ist es zutreffend, dass NIETZSCHE eine

¹⁵ Vgl. KSA, 5, *JGB*, 21, 2 ff.: „Wie boshaft Philosophen sein können! Ich kenne nichts Giftigeres als den Scherz, den sich Epicur gegen Plato und die Platoniker erlaubte: er nannte sie Dionysiokolakes. Das bedeutet dem Wortlauten nach und im Vordergrunde ‚Schmeichler des Dionysios‘, also Tyrannen-Zubehör und Speichellecker; zu alledem will es aber noch sagen ‚das sind Alles Schauspieler, daran ist nichts Ächtes‘ (denn Dionysokolax war eine populäre Bezeichnung des Schauspielers).“ Der Witz, von dem hier die Rede ist, besteht darin, dass in den Namen des Gottes „Dionysos“ eine „i“ eingefügt wurde, wobei es sich um den Buchstaben handelt, von dem oben die Rede war, woraus dann Dionysios von Rhodos wird, der bekanntlich gerne als Beispiel für die realpolitische Erfolglosigkeit der PLATONischen Philosophie angesehen wird. Vgl. dazu: LAMPERT, 2001, 33.

gewissermaßen esoterisch unsichtbare Projektionsfläche adressiert, die sich der schriftlichen exoterischen Artikulation entzieht – die Relation Esoterik/Exoterik wird unten (vgl. II./1.2.1) noch eigens erörtert.

Die DERRIDA-Schülerin Sarah KOFMAN hat mit „Explosion“ (1993, 369 ff.) ebenfalls eine Interpretation von *EH* vorgelegt, die in dieselbe Richtung geht. Also ist auch hieran die Sensibilität hervorzuheben, dass NIETZSCHEs Spiel mit Differenzen, Masken und „Selbstüberschreibungen“ auf einen kryptisch sich entziehenden Hintergrund verweist. Ebenso ist bei ihr „Leben“ Ausdruck einer „transindividuellen, göttlichen Potenz“ (RECKERMANN, 2004, 55) und somit der eigentliche Topos der Wahrheit/Realität im Sinne von Authentizität, der begrifflich-reflexiv nicht eingeholt werden kann. Problematisch ist hingegen die auch bei DERRIDA vorhandene Einschätzung, *EH* sei ein Zeugnis explosiv verschleuderter Lebenskräfte, das für theoretische Analysen letzten Endes unzugänglich ist. Es ist zwar richtig, dass dieses Buch dem Leser eine Vorstellung absoluter existenzieller Singularität vermittelt, dies allerdings nicht auf dem Wege eines bloß chaotischen Spiels, sondern als subtile Inszenierung, in der das chaotische Spiel zwar einen Ort hat, darüber hinaus aber, wie wir sehen werden, klar erkennbar, auf einen dahinter sich verbergenden Plan referiert.

Die Plausibilität solcher postmoderner Interpretationsansätze, welche eine theoretisch-systematische Entschlüsselung des Textes von vornherein unterbinden möchten, leidet insgesamt unter dem Verdacht der Voreingenommenheit, genauer auf die Prämisse festgelegt zu sein, dass NIETZSCHE das Phänomen Mensch oder Leben als Kunst lediglich von innen erforsche und daher letztlich nicht souverän über das eigene ästhetische Projekt waltet, das heißt über das Verhältnis zwischen dem, was der Text sagt und der überkomplexen Projektionsfläche, die er damit adressiert. *EH* wird von DERRIDA und KOFMAN als Verschmelzen des Autors mit seiner Kunst gedeutet und NIETZSCHEs Bemühen um souveräne Distanz zwischen Philosoph und Philosophie, respektive deren Gegenstand Menschheit/Leben, unterschätzt. Jegliche Kontur und mit ihr das Konzept der Distanz geht im Chaos der radikalen Individualisierung auf, die nicht mehr in Richtung eines Plans oder eines tieferen Sinns hinterfragt werden kann.

Dagegen vertritt STEGMAIER in seinem Aufsatz „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit“ (ders., *Nietzsche-Studien*, 2008) – im Wesentlichen eine Interpretation des Aphorismus 1 des letzten Kapitels aus *EH* – eine andere Lesart. STEGMAIER versucht darin nicht, die für demokratisch sozialisierten Intellekt schwer verdauliche aristokratische Distanz NIETZSCHEs zur Menschheit insgesamt wohlfeil zu enttoxifizieren, sondern fragt im Sinne seiner Auffassung von „Nietzsche-Philologie“ (vgl. oben Vorwort) nach dem Grund für den eigenwilligen künstlerischen Ausdruck („Warum spricht er so?“; STEGMAIER, 2008, 63). Er wirft also exakt jene Frage auf, die von DERRIDA und KOFMAN als für NIETZSCHEs philosophische Absicht unangemessen erachtet wurde.

Aber auch STEGMAIER fasst die Distanz zwischen NIETZSCHE und seiner Kunst, respektive dem Phänomen Menschheit/Leben nicht konsequent genug. Dies lässt sich besonders gut an Hand der Art und Weise nachvollziehen, wie STEGMAIER das Verhältnis NIETZSCHES zum Göttlichen wiedergibt:

„Seine Umwertung sollte nicht mehr sein als diese ‚Entdeckung‘, die Aufdeckung der christlichen Umwertung, und es ging dann weniger darum, sie ins Göttliche zu erheben, als die sokratische und die christliche Umwertung, die sich beide auf einen Gott berufen, ins Menschliche, Allzumenschliche zurückzuholen. Indem Nietzsche sich in welthistorischer Ironie zum göttlichen Maßstab aufschwingt, lässt er die vermeintlich göttlichen Maßstäbe als menschliche erkennen.“ (ebd., 69)

Zwischen diesen Zeilen wird eine gewisse Scheu im Umgang mit NIETZSCHE deutlich, wenn es darum geht, nicht nur den ersten Schritt vom christlichen Gott zurück zur Menschheit zu gehen, sondern auch den zweiten, viel wichtigeren Schritt, von der Menschheit zum ganz anderen Göttlichen. Denn es können tatsächlich nicht alle Menschen Götter sein und genau dieser aristokratisch-elitäre Kern, welcher Einen über Alle erhebt, schreckt postmoderne und moderne Denker gleichermaßen ab. Dabei ist der Philosophengott als eben jene aus (post-)moderner Sicht sakrosankte Projektionsfläche, ohne welche die Auflösung der Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz, das wird sich bei dem Ausblick auf das neunte Hauptstück, *JGB* (vgl. unten III./1.4) sowie dann spätestens in der Rekonstruktion (vgl. unten IV./3.3) konkret zeigen lassen, auch theoretisch-systematisch nicht gelingen kann. Auch STEGMAIER erkennt nicht an, dass bei NIETZSCHE der Philosoph uneingeschränkte göttliche Macht über Alle und Alles innehalt, mithin jederzeit gegenüber seinem Werk und auch den Lesern souverän bleibt.

STEGMAIER muss allerdings zu Gute gehalten werden, dass er in Bezug auf den Aphorismus 295, der, wie wir noch sehen werden, *JGB* und *EH* verbindet, folgendes hervorhebt:

„Nietzsche [...] war nicht nur der eindringlichste Religionskritiker der europäischen Geistesgeschichte, sondern hat selbst auch einen neuen Gott ausgerufen, nun jedoch einen Gott, der nicht mehr durch moralische Normen und religiöse Dogmen Glauben findet, sondern ein Gott gerade für das kritische, aufklärerische, selbstaufklärerische Philosophieren sein sollte, der „Gott Dionysos“, der, so Nietzsche, „ein Philosoph“ sei (JGB 295).“ (ebd., 81)

Dem lässt STEGMAIER einige interessante Implikationen folgen, von denen sich auch die hier folgende Lektüre anleiten lassen wird. Zunächst ist da das tendenziell paradoxe Fragen nach der Wahrheit von Wahrheit. Nachdem STEGMAIER soziale (so die Ausführungen über den „Pöbel“ in Nummer [6]; vgl. 83 ff.), dogmatische (so die Nummern [7] bis [9]; vgl. 89 ff.) oder ironische Differenzen (so die Ausführungen über

den „Hanswurst“ in Nummer [10]; vgl. 92 ff.) Differenzen innerhalb der Menschheit identifiziert hat, kommt in Punkt [11] die entscheidende Frage: „Welche Wahrheit kann aus dem schärfsten Kritiker der Wahrheit reden?“ (ebd. 95). Damit ist die Fundamentalität der Fragestellung erreicht, welche auch der Fundamentalität der Relation zwischen Philosoph und Menschheit entspricht – kurz: wer über die für Alle und Alles geltende Wahrheit erhaben ist, der erhebt sich damit über den Rest der Menschheit.

Dazu stellt STEGMAIER dann in [12] folgendes fest: Erstens, der Schritt hinter die Wahrheit zurück zur (Un-)Wahrheit der Wahrheit führt von der Dimension des Begrifflich-Reflexiven (Theorie) zum Existentiellen (Praxis) womit das Moment des Schicksals, beziehungsweise der Notwendigkeit berührt wäre („Die *Freiheit* der Entscheidung über die Wahrheit wird dann zu einer *Notwendigkeit* der Entscheidung über die Wahrheit“; ebd. 96). Zweitens, der Übergang zwischen Theorie und Praxis ist von einer methodisch inszenierten Chaotisierung des dialektischen Grundmotivs des Platonismus gekennzeichnet, nämlich der Disjunktion:

„Die ungewollte oder gewollte ‚Verlogenheit‘ eines Heiligen – oder eines, an den als Heiligen geglaubt wird – liegt im Ausschluß der immer möglichen Alternative, also wiederum darin, dass er zum Entweder-Oder zwingt, während beim Hanswurst, der keinen Glauben verlangt, die Alternative immer gegenwärtig bleibt.“ (ebd.)

Damit geht drittens einher, dass die Eröffnung eines „Spielraum[s] der Entscheidung“ (ebd. 95) auf etwas zeigt, das NIETZSCHE selbst nicht artikuliert („Er spricht sie nicht aus („–“); ebd.). Weiter unten in seinem Aufsatz kommt STEGMAIER wieder auf diesen Aspekt zurück, in dem er sagt: „Eine Vernunft, die auf metaphysische Gegensätze festgelegt ist, kann man nicht durch diese Vernunft widerlegen.“ (ebd. 103). Mit dem hier zur Veranschaulichung vorausgeschickten Göttlichen hat dies zu tun, dass NIETZSCHEs Göttliches in dem gerade angesprochenen unbestimmten Vakuum jenseits des Menschlichen rangiert, das gleichwohl nicht transzentalphilosophisch gefasst ist, weil zuvor just im besagten Menschlichen jener alte idealistische Gott schon längst aufgegangen ist.

Mit dem Blick auf ein Jenseits des Textes, das DERRIDA und KOFMAN noch kategorisch ausgeschlossen hatten, bringt STEGMAIER Begriffe wie Leib, Triebe, Gespür, Instinkt etc. ins Spiel (so in Nummer [18]; vgl. 103 ff.). Dabei handelt es sich aber nicht um Allgemeinplätze, sondern die Originellität¹⁶ dieser Begriffe besteht laut STEGMAIER bei NIETZSCHE in einer verweisenden Funktion, die zwischen sprachlicher Wahrheit und existentieller Notwendigkeit, beziehungsweise zwischen dem vermittelt,

¹⁶ Es heisst Origin-*ell*-ität und nicht Origin-*al*-ität, weil nicht die Urheberschaft in Frage steht, sondern ob es sich dabei tatsächlich um etwas Anderes/Neues im Sinne von ‚originell‘ handelt. Originellität meint also hier wie im Folgenden den Anspruch NIETZSCHEs, der Anfang von etwas ganz Anderem/Neuem zu sein.

das man in der negativen philosophischen Sprache der Disjunktion sagen kann, und jenem, das sich dadurch nur zeigt:

„Nietzsche nannte es [das „Neinsagen zum Ressentiment“ das kein „Neinsagen des Ressentiment“ mehr ist; Anm.d.A.] ein ‚Neinthun‘, das nicht wieder auf allgemeine Begriffe und begriffliche Gegensätze zu bringen, sondern nur zu zeigen ist.“ (ebd. 106).

Was STEGMAIER also sehr deutlich sieht und in Punkt [20] zu Recht betont ist, dass die denkerische Aufgabe, welche NIETZSCHE seinen Lesern stellt, darin besteht, im Schicksal den Topos einer Praxis zu begreifen, der nicht bloß Gegensatz zur Theorie ist („Nietzsche [...] fand [...] den Begriff einer „Praktik“ ohne Theorie und damit auch ohne den Gegensatz von Theorie und Praxis“; ebd. 106 f.), sondern etwas, das in eigentümlicher Weise darüber hinaus geht. Exakt dadurch schafft NIETZSCHE so etwas wie ‚Weite‘ (Stichwort: Vakuum) – ein vorbehaltlicher Ausdruck, denn es handelt sich dabei gerade nicht um einen Raum im transzentalphilosophischen Sinn – für seinen dionysischen Philosophengott jenseits der Menschheit. Dieser Topos, für Postmoderne freilich von vornherein inakzeptabel, kann zwar leicht mit dem gewissermaßen erlogenen christlichen Gott im Jenseits verwechselt werden, ist deshalb aber nichts desto weniger das, was die Wahrheit jenseits der Wahrheit buchstäblich verkörpert.

Leider kommt dieser Aspekt in STEGMAIERS Zusammenfassung mit dem Titel „Die Entscheidbarkeit der Wahrheit als Schicksal der Menschheit“ (ebd., 112 ff.) nicht mehr deutlich genug zur Sprache, wo er seine zugegebenermaßen brillante Prägung der NIETZSCHEschen Philosophie als „welthistorische Ironie“ (vgl. ebd. 63 ff. und 112) wieder aufnimmt. Damit ist zwar die historische Dimension NIETZSCHEs vollends auf den Punkt gebracht. Sein „Mut zum ‚Alleinstehn‘ und zur ‚Einsamkeit‘ auch und gerade im Denken“ (ebd. 113) ist dadurch aber nicht hinreichend erfasst. Die Tragweite des Konzepts der Distanz kommt also auch bei STEGMAIER zu kurz. Selbst wenn er in der Tendenz richtiger Weise noch einmal auf die hier entscheidende Wendung zum dionysischen Philosophengott jenseits aller menschlicher Gegensätze eingeht, dann doch nur insofern dieser Figur die Rolle eines ewigen Relativieres zugeschrieben wird:

„Und er stellte sein Philosophieren dazu unter den ‚Begriff des Dionysos‘, des Gottes, der alle Gegensätze, in denen die Menschen sich ihre Welt zurechtleben, in sich vereint und so gegen das Bedürfnis, sie möglichst zu verfestigen und dadurch dauernden Halt zu gewinnen, in immer neue Bewegung bringt.“ (ebd.)

Auch, dass die Vergöttlichung des Philosophen bloße Rhetorik sei, um die „alten göttlichen Anmaßungen der Philosophie zu entlarven“ (ebd. 114), zeugt davon, dass sich der geniale Philologe STEGMAIER das ganze Ausmaß des von ihm selbst in *EH* festgestellten Theorie/Praxis-, beziehungsweise Sagen/Zeigen-Komplexes konzeptionell nicht präzise genug vor Augen geführt hat. Trotzdem lässt sich an dessen

Lektüre von *EH* folgendes Konstruktives festhalten, an das des Weiteren angeknüpft werden kann: STEGMAIER stellt mit dem komplexen Verhältnis zwischen Theorie und Praxis aus *EH* ein Strukturmoment der NIETZSCHEschen Philosophie fest, das für dessen originäres Philosophieverständnis absolut charakteristisch ist und sich nicht nur, wie wir sehen werden, in diesem oder jenen Aphorismus, Kapitel, Buch wieder findet, sondern im gesamten Werk.

1.1.

Philosoph und Werk: NIETZSCHE und ‚seine‘ Philosophie

NIETZSCHEs philosophisches Werk kann man in sechs Perioden aufteilen: Erstens, die frühe Periode und ihr Ende in *Menschliches, Allzumenschliches* (*MA I + II*), zweitens die vor-systematische Periode der „Leidenschaft der Erkenntnis“ (vgl. BRUSOTTI, 1997) in der *Morgenröte* (*M*) und der *Fröhlichen Wissenschaft* (*FW*), drittens der Höhepunkt in *Also sprach Zarathustra* (*Za*), viertens die systematische Periode in *JGB* und *Zur Genealogie der Moral* (*GM*), fünftens die späte, reife oder retrospektive Periode in *GD*, *EH* und *Der Antichrist* (*AC*)¹⁷ und sechstens die sozusagen ‚postume‘ in der Wille-zur-Macht-Kompilation (*WzM*) samt spätem Nachlaß (1888/89). Nun ist es müßig, sich in das Zentrum der diesbezüglichen Diskussion vorzuarbeiten, weil sich NIETZSCHE selbst in *EH*, nämlich in Bezug auf seine Existenz, seine Philosophie und das daraus entstandene Werk, in einer für unsere Belange völlig ausreichenden Weise äußert. Die autobiographische Retrospektive in *EH* soll uns also eine grobe Orientierung erstens in Bezug auf NIETZSCHEs philosophisches Selbstverständnis und zweitens in Bezug auf die Architektur seines Gesamtwerks verschaffen.

Begonnen sei hier mit einem Überblick bezüglich des Aufbaus von *EH* insgesamt. Dem Titel folgt ein „Vorwort“, dann, noch vor dem ersten Kapitel „Warum ich so weise bin“, ein Inhaltsverzeichnis („Inhalt“) sowie eine Widmung. Dem Inhaltsverzeichnis lässt sich entnehmen, dass das Buch aus vier Kapiteln besteht, abzüglich der zwei weggefallenen Kapitel „Kriegserklärung“ und „Der Hammer redet“. Den Hauptteil des Buchs macht das dritte Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ (Kapitel III, nach eigener Zählung) aus, gesäumt von den ersten beiden Kapiteln „Warum ich so weise bin“ (Kapitel I) und „Warum ich so klug bin“ (Kapitel II) sowie vom letzten Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ (Kapitel IV). Was die Einteilung

¹⁷ NIETZSCHE hat *EH* im Nachhinein als Vorbereitung für *AC* geschrieben. Vgl. STEGMAIER, 2008, 69: „Nietzsche hatte, wie er berichtet, mit der Niederschrift von *Ecce Homo* am 15. Oktober 1888, seinem 44. Geburtstag, begonnen und sie nach drei Wochen abgeschlossen. Sie sollte als ‚eine feuerspeiende Vorrede‘ seine Umwertung aller Werte vorbereiten, für die er immer neue Pläne entworfen hatte und die er dann auf einmal fertig daliegen sah: eben in *Der Antichrist* (mit dem Untertitel *Fluch auf das Christentum*), seinem härtesten, polemischsten Buch, das er kurz zuvor beendet hatte.“

der im dritten Kapitel „Warum ich so gut Bücher schreibe“ genannten Werke angeht, wird darauf ausführlich weiter unten in Abschnitt II./1.2.2 eingegangen werden.

Beim Blick auf das Inhaltsverzeichnis fällt auf, dass die ersten beiden Kapitel, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, wohl die dianoetischen Tugenden des ARISTOTELES reflektieren, nämlich die Klugheit (phronesis) und die Weisheit (sophia) aus dem sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* (1140a-1141b). Unter Weisheit wird bei ARISTOTELES bekanntlich eine geistige Kompetenz verstanden, die sich auf Dinge bezieht, die sich nicht wie im Fall der Klugheit ‚so oder anders‘ verhalten können, sondern auf solche, die sind wie sie eben sind, sich also ‚nur so und keinesfalls anders‘ verhalten können. Zu solchen Gegenständen der Weisheit würde zunächst also auch NIETZSCHEs „Schicksal“ gehören, sofern er darunter eine bestimmte Form existenzieller Notwendigkeit versteht. Der Komplex Weisheit/Notwendigkeit bildete dann den Rahmen zwischen dem Titel „Ecce homo. Wie man wird was man ist“ und dem letzten Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“, in dem NIETZSCHE sein philosophisches Selbstverständnis zur Sprache bringt.

Insgesamt sei der Lektüre von *EH* also folgendes vorangestellt: Sollte es diese rahmende Klammer zwischen Existenz und Notwendigkeit wirklich geben, dann könnte man weitergehen und die Klugheit mit dem Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ in Verbindung bringen, wonach Bücher Medien des ‚Zur-Sprache-Bringens‘ von Dingen wären, die im Gegensatz zu demjenigen, der sie schreibt, so oder anders sein können, mithin nicht von derselben Notwendigkeit sind, wenngleich sie von dieser Notwendigkeit zeugen. Was auch immer dies im Einzelnen bedeuten könnte, eine Aussage wie „Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften.“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 298), die zudem noch just am Anfang des ersten Aphorismus des besagten Kapitels „Warum ich so gute Bücher schreibe“ steht, deutet auf die Plausibilität der oben skizzierten Einteilung hin, wobei sich gewissermaßen ein ‚evidenter‘ Rahmen aus Weisheit/Schicksal (Kapitel I und IV) um den ‚kontingenten‘ Bereich der in Büchern artikulierten Klugheit (Kapitel II und III) legt.

1.1.1

Philosophie, die Menschheit und eine Aufgabe

Nun, da wir den Aufbau des Buchs *EH* einigermaßen kennen, soll es in Hinsicht des in der vorliegenden Arbeit zu analysierenden Primärtextes in *JGB* wie folgt befragt werden: Wie ist die Philosophie NIETZSCHEs insgesamt zu begreifen und welche Rolle spielt *JGB* in ihr? Beziehungsweise: Warum eignet sich ausgerechnet *JGB* für das hier zentrale sachliche Interesse am Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz im Horizont der Frage nach dem Ganzen und seinen Grenzen?

[i] Dazu der Reihe nach: Das Vorwort von *EH* besteht aus vier Aphorismen von denen sich zwei (1 und 2) auf NIETZSCHE selbst und zwei (3 und 4) auf dessen Werk beziehen. Das legen die jeweils ersten Sätze nahe.¹⁸ Im ersten Aphorismus geht es um NIETZSCHEs Identität, wobei diese offenbar eng mit dem verbunden ist, was er als seine „Aufgabe“ (vgl. 6, 258, 8) bezeichnet, deren Bedeutung dem damit verbundenen Umstand geschuldet ist, dass er „mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss“ (vgl. 6, 285, 3 f.). Jedenfalls ist es diese immense Bedeutung der Aufgabe, die NIETZSCHE entgegen seiner „Instinkte“ (vgl. ebd., 16) dazu veranlasst, zu sagen wer er ist, was dieser sofort mit dem Appell verbindet, dass man ihn dabei nur nicht „verwechsle“.

Diese Aufgabe besteht Aphorismus 2 zu Folge ganz konkret im Umwerfen von Götzen, womit NIETZSCHE Ideale meint („Götzen (mein Wort für ‚Ideale‘) umwerfen – das gehört schon eher zu meinem Handwerk.“; vgl. 6, 258, 10 f.). Es liegt also nahe, dass die Forderung NIETZSCHEs an die Menschheit in einer ganz wesentlichen Hinsicht darin besteht, sich vom Glauben an Ideale loszusagen, beziehungsweise von der „Anbetung der umgekehrten Werthe“ (vgl. 6, 258, 18) abzulassen. Dem vornehmlich theoretisch interessierten Leser fällt dabei auf, dass NIETZSCHE dies wie folgt zuspitzt:

„Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt erlog ... Die ‚wahre Welt‘ und die ‚scheinbare Welt‘ – auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität ... Die Lüge des Ideals war bisher der Fluch über der Realität [...]“ (6, 258, 11 ff.)

Ideale sind hier also ausdrücklich nicht in erster Linie als intrinsische Werte zu verstehen, sondern als fingierte Abstrakta jenseits oder über der Realität. Ohne schon klären zu müssen, was damit genau gemeint ist (vgl. unten III./[E-I]; Stichwort: Präsuppositionen), kann doch schon festgehalten werden, dass das Verhältnis zwischen Realität und Idealität NIETZSCHEs philosophisches Hauptproblem ist. Mehr noch: Es handelt sich dabei um NIETZSCHEs persönliches Anliegen im Sinne einer Aufgabe und nicht um das Hauptproblem einer anonymen philosophischen Theorie, die man in Bücher schreibt, wovon Aphorismus 3 handelt. NIETZSCHE spricht dabei nicht als „Popanz“ (6, 257, 20), das heißt als jemand, der sich aufspielt, eigentlich aber nicht ernst genommen zu werden braucht – in etwa wie der „Tribünen-Schreihals“ aus *JGB* (vgl. 5, *JGB*, 43, 21 f.) –, sondern als ein „Jünger des Philosophen Dionysos“, dessen

¹⁸ Aphorismus 1: „[...] scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin [sic!, Anm.d.A.].“ (vgl. 6, 257, 5); Aphorismus 2: „Ich bin [sic!, Anm.d.A.] zum Beispiel kein Popanz [...]“ (vgl. 6, 257, 20); Aphorismus 3: „– Wer die Luft meiner Schriften [sic!, Anm.d.A.] zu athmen weiss [...]“ (vgl. 6, 258, 22); Aphorismus 4: „– Innerhalb meiner Schriften [sic!, Anm.d.A.] steht für sich mein Zarathustra [...]“ (vgl. 6, 259, 15).

„Handwerk“ Götzen/Ideale umwerfen ist. Auch wenn NIETZSCHE in dem darauf folgenden Aphorismus 3 beteuert: „Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an“ (vgl. 6, 259, 10 f.); das theoretische Problem der Trennung der Welt in einen realen und einen idealen Teil steht in direktem Zusammenhang mit seiner intimen philosophischen Identität und Aufgabe: Es ist sein zentrales Anliegen. Darauf wird hier deshalb so intensiv hingewiesen, weil man in der Forschung manchenteils alles andere als bereit ist, NIETZSCHE auch theoretisch beim Wort zu nehmen (vgl. NEHAMAS, 1985; vgl. unten II./2.1).

Vorerst lässt sich also dies als Ausgangspunkt des NIETZSCHEschen Denkens zusammenfassen: Die Menschheit betet die umgekehrten Werte an, weil sie grundsätzlich an die Idealität glaubt. Die Aufgabe NIETZSCHEs ist es, die Menschheit über diesen Irrglauben aufzuklären – „Ideale sind Lügen“ – und von ihr zu fordern, sich wieder der Natur zuzuwenden, mithin die aus dem Glauben an Ideale entsprungenen Werteordnungen aufs Neue umzukehren. Natürlich ist dies nicht so einfach, weil die gegen die Lüge des Ideals gestellte Natur sogleich selbst unter Idealitätsverdacht gerät. In seiner Fundamentalität stellt dieses Problem bei NIETZSCHE einen Ausgangspunkt dar, von wo aus sein Denken dann allerdings Sphären avisert, die sich der Realität/Idealität-Dichotomie entziehen.

NIETZSCHEs Philosophie will nämlich, das ist der Tenor des gesamten Vorworts zu *EH*, mehr sein als nur eindimensionale Problemlösung. Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn man von da aus den Antagonismus ins Auge fasst, der *EH* abschließen wird: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ (vgl. 6, 374, 31 f.). Erstens erfahren wir hier, was es mit NIETZSCHEs Verwechslungsangst auf sich hat, der als „Jünger des Philosophen Dionysos“ nicht „als ein Heiliger“ (vgl. 6, 258, 2 f.) missverstanden werden will. Zweitens ist diese Stelle sehr bedeutend, weil NIETZSCHE kein zweites Mal so klar und unzweideutig sagt, wer er ist, nämlich ein „Jünger des Philosophen Dionysos“. Das heißt: In dieser Frontstellung „Dionysos vs. Christus“ wird das theoretische Modell „Realität vs. Idealität“ personalisiert, das heißt in eine gewissermaßen konkretere, anschaulichere und greifbarere mithin zwei- bis dreidimensionale Dimension übertragen. In diesem Übertrag oder der Verbindung des theoretischen Problems mit der philosophischen Identität NIETZSCHEs kommt eine absolut charakteristische Eigenart seiner Philosophie zum Vorschein: Erkenntnis ist für NIETZSCHE zwar auch das theoretisch zwingend Nötige, vor allem aber das persönlich Erfahrene. Mit anderen Worten: Philosophie ist mehr als das, was man in Bücher schreiben kann. Was aber ist das, was nicht geschrieben werden kann? Der Bezug auf Christus deutet darauf hin, dass der christliche Nachfolgegedanke (*akolouthein*) als vorbildlich für die Bedeutung von nicht nur eindimensionaler „Erfahrung“ (vgl. 6, 258, 31) angesehen werden darf, welche NIETZSCHE ins Zentrum des Aphorismus 3 gerückt hat.

[ii] Der Unterschied zwischen Erkenntnis *ad hoc* als Problemlösung und Erkenntnis aus Erfahrung ist dabei keineswegs banal, sondern ausgesprochen kompliziert und philosophisch absolut relevant. Daher und nicht etwa, um NIETZSCHE zu theologisieren, muss auf den Gedanken der Erfahrung als Nachfolge näher eingegangen werden: Die „Schriften“ (vgl. 6, 258, 22), von denen ebenfalls zu Anfang des Aphorismus 3 die Rede ist, machen ganz im oben genannten Sinn den Eindruck, als seien sie ein Weg zu der dort beschriebenen persönlichen Erfahrung, die, so viel darf ebenfalls erwartet werden, zu der individuellen Notwendigkeit führt, die Gegenstand der Weisheit ist. NIETZSCHE kennt diesen Weg – es ist derjenige, den die „Leidenschaft der Erkenntnis“ (vgl. BRUSOTTI, 1997) weist – wie kein anderer. Am Anfang des Wegs über die Philosophie in Büchern hinaus steht die Frage: „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist?“ (vgl. 6, 259, 4 f.). Dies jedenfalls scheint der erste Schritt in Richtung einer langen „Wanderung im Verbotenen“ zu sein, deren Ziel etwas mit der oben angedeuteten Art von existenzieller Notwendigkeit zu tun hat, die nur praktisch erfahren werden kann. Eben dieses reale Nachfolgen, die echte Ausrichtung des Lebens auf Erkenntnis, entwirft endlich ein dionysisches Gegenbild zu der christlichen Nachfolge in blindem Glauben¹⁹.

Sollte Aphorismus 3 tatsächlich den Beginn der Wanderung zur Notwendigkeit des Selbst markieren, dann könnte Aphorismus 4 mit dem Hinweis auf *Za* das zumindest vorläufige Ziel derselben vorstellen. Schließlich bekommt man in NIETZSCHEs Schriften insgesamt Höhenluft zu atmen, wobei *Za* das „eigentliche Höhenluft-Buch“ (vgl. 6, 259, 19) ist. Außerdem wird hier der Bogen wieder auf Aphorismus 1 und NIETZSCHEs Aufgabe zurück bezogen, sofern nämlich dort (Aph. 1) die Rede von der „schwersten Forderung“ *gegen*, und hier (Aph. 4) vom „grössten Geschenk“ (vgl. 6, 259, 16 f.) *an* die Menschheit ist. Forderung und Geschenk entsprechen einander – nur aus jeweils anderer Sichtweise (oben und unten) –, womit aus *Za* eine Art Berührungs punkt der Schriften NIETZSCHEs (von unten) mit seiner Identität (von oben) würde. Außerdem erhalten wir hier noch einen Hinweis in Betreff der „Forderung“ (Aph. 1), was auch deren außerordentliche Bedeutung, beziehungsweise Schwerwiegendheit erklärt. Dementsprechend heißt es in Aphorismus

¹⁹ Die Adressierung einer Biographie, die zur Nachfolge einlädt, kennen religiös vorgebildete Leser natürlich von der Figur Jesu Christi und nicht ohne Grund bezeichnet NIETZSCHE *Za* an anderer Stelle auch als „Zarathustra-Evangelium“ (vgl. KSA, 12, Kommentar, 234, 11). Hier drängt sich die Frage auf, warum NIETZSCHE, der nicht verwechselt werden will, einen Stil wählt, der ausgerechnet dem am nächsten steht, zu dem er sich in diametrale und auch parodistische Opposition setzen will: Dem Heiligen (vgl. 6, 258, 3). Müsste NIETZSCHE überhaupt eigens betonen, dass in *Za* „kein ‚Prophet‘, keiner jener schauerlichen Zwicker von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt“ (vgl. 6, 259, 24 ff.) spricht, wenn nicht sein Stil Verwechslungen provozierte? Warum nicht gleich unmissverständlich anders schreiben? Diese Frage wird bei der Textanalyse von *JGB*, erstmals in Bezug auf die Hauptstücke acht und neun (vgl. unten III.1.4 und 1.5) wieder aufgenommen und die Untersuchungen bis hinein in die Rekonstruktion in Kapitel IV beschäftigen.

4, dass die „ganze Thatsache Mensch“ in „ungeheuerer Ferne unter“ (vgl. 6, 259, 20) *Za* als dem jasagendsten aller Bücher liegt. NIETZSCHE fordert also den Menschen auf, dass er sich mit der Figur des Zarathustra auf den Weg des Verbotenen begebe, diesen bis zum Ende gehe und schließlich von da aus, von oben, beziehungsweise außen auf die Menschheit herab zu sehen.

Bei der so wichtigen und mit dem Blick auf das Ganze (Stichwort: Holismusdilemma) durchaus bedeutsamen Verbindung von Nachfolge und Erfahrung kommt es insbesondere darauf an, dass philosophische Erkenntnis sich nur in echter Lebenserfahrung und direkter Auseinandersetzung mit dem ideologischen Gegner, sozusagen von innen herkommend, realisieren lässt. Man muss etwa das Problem des Nihilismus selbst kennen, bevor man es problematisieren und überwinden kann. Jedenfalls sind NIETZSCHEs Schriften an einer philosophischen Erkenntnis durch intellektuelle Erlebenspraxis interessiert, die schlechterdings nur in einem Duktus erreicht werden kann, der nicht nur dem christlichen Evangelium, sondern allen Traditionen zum Verwechseln ähnlich sieht, an die es anzuknüpfen gilt, wenn diese überwunden werden sollen. Die Notwendigkeit, das Gegebene von Innen zu überformen, bringt eben eine große Verwechslungsgefahr mit sich, die zum Einen darin besteht, dass die Überformung von Innen als Identifikation missverstanden wird, und zweitens, dass überhaupt der Philosoph vorschnell mit dem gleichgesetzt wird, was er schreibt.

Was der Philosoph in Büchern sagt, ist also nicht immer das Gleiche wie das, worauf er mit seiner Aufgabe am Ende hinaus möchte. Dazu die folgenden beiden Passagen aus *Za*, die NIETZSCHE in Aphorismus 4 zitiert: Hier werden zwei Kriterien benannt, an denen sich festmachen lässt, worin NIETZSCHE sich als Jünger des Dionysos wesentlich vom Jünger Christi unterscheidet: Erstens im „Ton“ (vgl. 6, 259, 26), wofür er als Beispiel Passagen aus den Stücken „Die stillste Stunde“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 187 ff.) und „Auf den glückseligen Inseln“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 109 ff.) anführt, und zweitens in der Art und Weise des Stils („Er redet nicht nur anders er ist auch anders“; vgl. 6, 260, 19 f.), wofür er als Beispiel eine Passage aus dem Stück „Von der schenkenden Tugend“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 97 ff.) anführt. Der Ton ist dabei leise, schwer zu hören und subtil wirksam. Auf was auch immer NIETZSCHE mit der Rehabilitation der Natur gegen den Fluch des Ideals hinaus will, es ist etwas Subtiles, eine prekäre Größe, die sich nicht jedem auf Anhieb erschließt („Dergleichen gelangt nur zu den Auserwähltesten; es ist ein Vorrecht ohne Gleichen hier Hörer zu sein; es steht Niemandem frei, für Zarathustra Ohren zu haben ...“; vgl. 6, 260, 11 ff.). Um hier hören zu können, ist es notwendig, lange und einsam auf den Pfaden des Verbotenen gewandert zu sein und durch das Sammeln authentischer Erfahrungen überhaupt erst das Sensorium für dergleichen seltene Erkenntnisse ausgeprägt zu haben, die sich nicht so einfach *ad hoc* im philosophischen Wortspiel verinnerlichen lassen.

Noch einmal: Die Alternative NIETZSCHE vs. Christentum interessiert hier nicht etwa aus religionskritischer Sicht. Es gilt lediglich herauszuarbeiten, auf was es NIETZSCHE bei dieser Frontstellung in theoretischer Hinsicht ankommt, und sich so Orientierung zu verschaffen, sobald insbesondere im ersten Hauptstück von *JGB* ähnliche Zusammenhänge in einer völlig anderen, nämlich sachlich zugespitzten Sprache vorgestellt werden.

Was aus dem Vorwort lässt sich hinsichtlich der Organisation der Philosophie NIETZSCHEs festhalten? Erstens, NIETZSCHE ordnet Alles dem unter, was er *seine* Aufgabe nennt, die darin besteht, die Menschheit von der idealistischen Wertungsweise zu befreien – wohl die an anderer Stelle so genannte „Umwerthung aller Werthe“ (vgl. KSA, 5, GM, 269). Zweitens, NIETZSCHE unterscheidet dabei zwischen sich und seinen Schriften, wobei die Vorstellung eines philosophischen Lebens mitsamt authentischer intellektueller Erfahrung eine Art Grundgerüst darstellt. Drittens, NIETZSCHEs Hauptproblem ist die Trennung der Welt in einen realen und einen idealen Teil, weil hier der eigentliche Grund für die besagte Anbetung verkehrter, nämlich verlogener Werte liegt. Viertens, NIETZSCHEs Werke stehen im Zeichen der von innen erfolgenden Korrektur dieser Verkehrung, indem sie den in der Lüge des Ideals befangenen Leser/Akteur auf solchen Pfaden zur Wahrheit, beziehungsweise Realität zurückführen, die sich genau an dem orientieren, was sonst in der traditionellen Philosophie verboten ist. Fünftens, für den Weg zurück zur Wahrheit/Realität gilt das Gebot der Redlichkeit, denn die von der idealistischen Wertungsweise verbotene Wahrheit, beziehungsweise diskreditierte Realität erfordert Tapferkeit („Irrthum [...] ist nicht Blindheit, Irrthum ist Feigheit... [...] jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss folgt aus dem Muth [...] gegen sich“; vgl. 6, 259, 6 ff.). Sechstens, der Berührungsplatz des in den besagten „Schritten“ eingeschlagenen Pfades mit NIETZSCHEs eigener authentischer Individualität ist die Figur des Zarathustra, dessen Botschaft an das Ende der redlichen Überwindung idealistischer Dogmen, kein neues Dogma, sondern Unabhängigkeit setzt. Die von NIETZSCHE in seinen Schriften verfolgte philosophische Wahrheits-/Realitätsvorstellung mündet also in letzter Konsequenz nicht in eine theoretische Lehre, sondern in diejenige individuelle Notwendigkeit, die oben in Bezug auf das erste Kapitel „Warum ich so weise bin“ bereits angedeutet wurde. Dazu gehört siebtens und letztens, dass es nicht nur auf die Worte und Inhalte, sondern auf den Ton ankommt und damit weniger auf das, was gesagt wird, sondern auf dasjenige, was sich darin aufweist oder zeigt („Man muss vor Allem den Ton [...] richtig hören, um dem Sinn seiner Weisheit nicht erbarmungswürdig Unrecht zu thun.“; vgl. 6, 259, 26).

1.1.2

Philosoph, Künstler, Mensch; Weisheit und Klugheit

Es wurde bereits gesagt, dass die hier vorgestellte Lektüre von *EH* keineswegs Anspruch erheben kann, ein Kommentar oder auch nur eine gewissenhafte Analyse zu sein. Vielmehr geht es darum, einige Anhaltspunkte herauszuarbeiten, die Aufschluss darüber geben, wie NIETZSCHE seine Philosophie insgesamt verstanden wissen wollte, um sich von diesem Ausgangspunkt überhaupt erst einer Textanalyse von *JGB* innerhalb eines zumindest nachvollziehbaren Kontextes annähern zu können. Aus besagtem Grund werden in diesem Abschnitt auch die Kapitel I „Warum ich so weise bin“ und II „Warum ich so klug bin“ zusammengenommen und an Hand der Frage betrachtet, was es mit der Unterscheidung zwischen Weisheit und Klugheit auf sich hat.

Nun zeugt die für den vorliegenden Abschnitt gewählte Überschrift bereits davon, dass der genannte Unterschied etwas mit der für NIETZSCHE charakteristischen Typologie zwischen Philosoph, Künstler und Mensch zu tun hat. Dies lässt sich auch dem Vorwort entnehmen, insofern nämlich der Philosoph Verantwortung (Stichwort: Aufgabe) für die Menschheit trägt, als welcher er über oder außerhalb derselben rangiert. Was den Philosophen zu mehr als nur einem Menschen macht, ist die Philosophie, die wiederum mehr als das ist, was sich in Bücher schreiben lässt. Kurz: Die menschliche Wahrheit ist eben nur eine menschliche und im Vergleich zur philosophischen eine Illusion. Zuletzt kommt mit dem Begriff der Illusion der Künstler ins Spiel, den man im Vorwort ebenfalls durch die Figur des Zarathustra angedeutet fand. Dies aber nur als erster Hinweis.

Inwiefern diese Typologie ein Ordnungsmuster der Philosophie NIETZSCHEs vorstellt, das unter anderem auch äußerst relevant für den Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz ist, lässt sich am Besten nachvollziehen, wenn man sich noch einmal die Definition des ARISTOTELES von Weisheit und Klugheit vor Augen führt. Demzufolge bezieht sich die Weisheit auf die Dinge die sind wie sie sind, nämlich die Natur, und die Klugheit auf die Dinge, welche so oder anders sein können, was in den Bereich des Menschen fällt. Freilich ohne dem echten ARISTOTELES gerecht werden zu können, sei einfach davon ausgegangen: Weisheit bezieht sich auf natürliche Evidenz, Klugheit auf menschliche Kontingenz. Im Hinterkopf behalten wir dabei die Entsprechung zum oben in Abschnitt I/2.2 behandelten Verhältnis zwischen Indifferenz (~ Natur) und Differenz (~ Mensch) (vgl. KSA, 5, *JGB*, 21 f.; Aph. 9).

[i] Nun ein Blick auf den Text der beiden Kapitel. Hier befasst sich NIETZSCHE in den acht Aphorismen des ersten Kapitels also zunächst mit seiner Weisheit. Bereits nach der ersten Lektüre dieser sehr schwierigen Passage fallen zwei Dinge auf: Erstens, NIETZSCHE spricht von seiner Natur als von absoluter individueller Notwendigkeit

(„Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis“; 6, 264, 3 f.) und zweitens wird dabei insgesamt eine Bewegung vollzogen, die am Ende in den Aphorismen 6 bis 8 in den Verkehr mit Menschen sowie wiederum mit Zarathustra in das Medium der Kunst übergeht. In dieser Hinsicht lässt sich das Kapitel „Warum ich so weise bin“ wie folgt zusammenfassen: Erst beschreibt der Übergang zwischen den Aphorismen 1 und 2 das komplexe und komplizierte Verhältnis zwischen neutraler Kontemplation des Ganzen und radikaler Individualität, worauf gleich noch gesondert einzugehen sein wird, aus der sich erst eine bestimmte Notwendigkeit und schließlich eine Aufgabe ableiten. Zu diesem Eindruck passt, dass NIETZSCHE Aphorismus 8 mit der Frage beginnt: „Darf ich noch einen letzten Zug meiner Natur anzudeuten wagen, der mir im Umgang mit Menschen keine kleine Schwierigkeit macht?“ (6, 275, 16 ff.). Denkt man von hier aus an Aphorismus 2, wo NIETZSCHE sagt, dass er ein „décadent“ ist und „auch dessen Gegensatz“ (vgl. 6, 266, 15 f.), so kann man eine Bewegung von NIETZSCHEs natürlichen physiologischen Dispositionen hin zu den sich daraus ergebenden, unbeeinflussbaren Konsequenzen im sozialen Verkehr mit Menschen feststellen.

Dies als kurze Bestandsaufnahme. Warum der narrativ – erzählerisch entwickelte und nicht strukturell argumentierte Transformation (vgl. oben Einleitung, Anm. 8) – fließende Übergang von der Natur zu den Menschen wichtig ist, wird sich noch weiter unten herausstellen (Stichwort: Hierarchisches Komplexitätsgefüge; vgl. II/1.3.2.). Bleibt die Frage, was NIETZSCHE weise sein lässt und im Zuge dessen über die ganze Menschheit erhebt, um dieser, wie es in der Vorrede hieß, eine Forderung auszusprechen, beziehungsweise ein Geschenk machen zu können? Oder anders gefragt: Woher weiß NIETZSCHE um die Natur jenseits der Belange normaler Menschen, sodass er von außen mit einer Aufgabe an diese herantreten kann? Die Antwort findet sich gleich im ersten Aphorismus:

„Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und *Anfang* – dies, wenn irgend Etwas, erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer par excellence hierfür, – ich kenne Beides, ich bin Beides. [...] Mitten in Martern, die ein ununterbrochner dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, – besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht *kalts* genug bin. Meine Leser wissen vielleicht, in wie fern ich Dialektik als *Décadence*-Symptom betrachte [...]. Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der *décadence* erfahren bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabirt. Selbst jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances, jene Psychologie des ‚Um-die-Ecke-sehns‘ und was sonst mir eignet, ward damals erst erlernt, ist das eigentliche Geschenk jener Zeit, in der Alles sich bei mir verfeinerte, die Beobachtung selbst wie alle Organe der Beobachtung. Von

der Kranken-Optik aus nach gesünderen Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des reichen Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts – das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister. Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine ‚Umwerthung der Werthe‘ überhaupt möglich ist.“ (6, 266 ff., 6 ff.)

NIETZSCHE nimmt hier für sich in Anspruch, dass er das Leben von allen Seiten und in allen Extremen *aus Erfahrung* kennt: „Von der Kranken-Optik aus nach gesünderen Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des reichen Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts“. Erfahrung meint dabei freilich die Art von prozessualer und authentischer Erkenntnis, die wir aus dem Vorwort kennen. Am Ende dieser Erkenntnis, darauf kommt es nun an, hat NIETZSCHE die Macht erlangt „Perspektiven umzustellen“. Wenn man begreifen will, was Weisheit ist, dann muss man hier die Frage beantworten, ob diese Fähigkeit, beziehungsweise Macht einfach nur eine Überlegenheit an Stärke ist, die es demjenigen, der über sie verfügt, erlaubt, die Übrigen gewaltsam zu manipulieren. Oder ist es nicht vielmehr eine Macht, die daraus entsteht, dass man am Ende eines extremen Erkenntnisprozesses insgesamt im Sinne „Um-die-Ecke-sehns“ auf eine andere Ebene gehoben wurde? NIETZSCHE jedenfalls fragt im letzten Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“: „Hat man mich verstanden? – Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit“ (vgl. 6, 371, 15 f.). Demzufolge kommt es NIETZSCHE in dem oben zitierten Aphorismus 1 darauf an, dass die Weisheit exakt im zuvor genannten Sinn immer etwas ist, das einen auf Grund von absolut individueller, authentischer und extremer Erfahrung „bei Seite stellt“, von wo aus man den Rest der Menschheit zu Gesicht bekommt. Kurz: Weisheit bedeutet nicht mehr zu wissen als alle Anderen, sondern etwas Anderes zu wissen, das sonst niemand wissen kann – es ist in Entsprechung zu Aphorismus 374, FW sogar der Blick um die Ecke des „neuen Unendlichen“²⁰ der normalen Menschen.

Nur am Rande sei hier auf den Zusammenhang mit der uns schon bekannten Formulierung aus dem Stück „Moral als Widernatur“ in *GD* verwiesen (vgl. oben I.2.2). Dort sagt NIETZSCHE, dass das „Leben“ ein für den Menschen „unzugängliches Problem“ sei, weil er dazu eine „Stellung außerhalb des Lebens“ (siehe Zitat unten) innehaben müsste, was kurz gesagt, unmöglich ist, weil der Mensch im Sinne

²⁰ Vgl. KSA, 3, FW, 626: „Unser neues ‚Unendliche‘.“ – Wie weit der perspektivistische Charakter des Daseins reicht [...] das kann, wie billig, auch durch die fleißigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivistischen Formen zu sehn und nur in ihnen zu sehn. Wir können nicht um unsre Ecke sehn [sic!; Anm.d.A.]: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könnte [...]“

des Aphorismus 374, *FW* nicht aus seiner menschlichen Perspektive hinaus kann, die unausweichlich ebenfalls eine solche des Lebens ist. Allerdings bemerkt er in *GD* an derselben Stelle wie beiläufig:

„Man müsste eine Stellung außerhalb des Lebens haben, und anderseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen“ (KSA, 6, *GD*, 86)

Freilich klingt dies hier wie eine unerfüllbare und daher bloß rhetorische Bedingung. In *EH* sehen wir allerdings, dass NIETZSCHE genau diese allumfassende Kenntnis des Lebens für sich selbst in Anspruch nimmt. Es ist also die in diesem Zusammenhang avisierte Erkenntnis *aus Erfahrung*, welche es für ihn, beziehungsweise den Philosophen möglich macht, von außen in den Bereich des Menschlichen einzugreifen und „Perspektiven umzustellen“, wie es im oben zitierten Aphorismus 1 aus „Warum ich so weise bin“, *EH* heißt. Die immanente Geschlossenheit des Perspektivismus, beziehungsweise holistischen Relativismus ist also, wie wir es bereits bei der Skizzierung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz vermutet hatten, tatsächlich nicht vorschnell als im wörtlichen Sinn der Weisheit letzter Schluss anzusehen.

Dieses komplexe Verhältnis zwischen Philosoph, dessen Weisheit außerhalb der Menschheit im Bereich des natürlichen So-und-nicht-Anders-Seins rangiert, und der Menschheit selbst, welche die Aufgabe des Philosophen betrifft, berührt endlich den Bereich der Klugheit. Am Ende des oben zitierten Aphorismus 1 sagt NIETZSCHE ganz im Sinne der hier vorgeschlagenen Lesart, dass der Grund, warum eine „Umwerthung der Werte“ für ihn „überhaupt möglich ist“, darin liegt, dass er die besagte Macht des Weisen hat, in die menschlichen Perspektiven einzugreifen. Wie sehr nun diese Umwertung der Werte, was wir billiger Weise als NIETZSCHEs „Aufgabe“ ansehen dürfen, eine Sache ist, die nur in Bezug auf den Menschen Sinn macht, wird besonders gut deutlich, wenn man sich noch einmal die hier zu Grunde gelegte Definition der Klugheit nach ARISTOTELES vor Augen führt:

„Mithin bleibt nur übrig, dass sie [die Klugheit; Anm.d.A.] *ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns ist in Dingen, die für Menschen Güter und Übel sind* [Sperrung durch den Herausgeber, Anm.d.A.]“ (*Nikomachische Ethik*, 1140b, 4 ff.)

Das bringt uns noch einmal zu den Ausführungen über den Zielkonflikt zwischen Immanenzdesiderat und sinnstiftender Differenz. Dort wurde in Anlehnung an Aphorismus 34, *JGB* sinngemäß die Frage aufgeworfen, welche Welt den Menschen etwas angeht und welche nicht. An dieser Stelle lässt sich nun sagen, dass die Welt der Klugheit, welche zwischen Gütern und Übeln unterscheidet, diejenige ist, die den Menschen etwas angeht. Die Welt der Weisheit, der natürlichen Notwendigkeit, die

buchstäblich jenseits von Gut und Böse liegt, geht den Menschen dagegen nichts an, weil es in ihr keine Güter und Übel, sondern nur ‚Tatsachen‘ gibt. Ins Bild passt dabei auch NIETZSCHEs Rechtfertigung seiner Stellung zum Ganzen und der daraus resultierenden Macht, die menschlichen Perspektiven umzustellen, das heißt vor allem, die Art und Weise, wie gewertet wird, zu verändern oder eben die Werte selbst umzuwerten.

[ii] Was hat es nun mit Weisheit und Klugheit auf sich? An und für sich ist der darin angelegte Natur/Kultur-Antagonismus freilich keine besonders spektakuläre philosophische Erkenntnis. Zumindest würde es sich nicht lohnen, hier so ausführlich darauf einzugehen, wenn sich bei NIETZSCHE nicht mehr dahinter verbergen würde. Tatsächlich ist es nämlich so, dass es nicht nur um einen stumpfen Gegensatz, sondern um ein tatsächlich komplexes Verhältnis handelt. Was aber bedeutet komplex? Unter Komplexität wird hier nicht nur Kompliziertheit verstanden, was soviel wie Unübersichtlichkeit bedeutet, sondern der Umstand, dass etwas in seiner Gesamtheit nicht auf einmal überblickt werden kann. So ist zum Beispiel in der HEISENBERGSchen Unschärferelation das Verhältnis zwischen Geschwindigkeit und Masse komplex, oder in der Tradition nach ARISTOTELES das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem, oder eben in der neueren von KANT und WITTGENSTEIN beeinflussten Erkenntnistheorie das Verhältnis zwischen Innen und Außen. Bei diesen Beispielen handelt es sich immer um zwei Seiten einer und derselben Sache, die nicht zugleich in den Blick geraten können, was zudem, darauf kommt es im Gegensatz etwa zur ‚Kompliziertheit‘ an, durch übersichtliche Darstellung nicht behoben werden kann. Bei NIETZSCHE ist nun das Verhältnis zwischen Oben und Unten komplex, was bedeutet, dass es sich nicht einfach als eindimensionaler Gegensatz verstehen lässt, sondern darüber hinaus als zweidimensionale Relation. Wie stellt sich dies konkret dar?

Ohne zuviel vorwegnehmen zu wollen, kann doch soviel gesagt werden: Sehr wahrscheinlich orientiert sich NIETZSCHE bei seiner Konzeption der Komplexität an PLATON, wenngleich er dabei selbstverständlich nicht nur ganz andere Akzente setzt, sondern sich darüber hinaus, das wird sich noch zeigen, auch gegensätzlich orientiert. Im Grunde ist aber beiden die Vorstellung gemeinsam, dass sich das ‚Oben‘ vom ‚Unten‘ als etwas ganz Anderes abhebt, während das ‚Unten‘ vom ‚Oben‘ aus betrachtet nur graduell/quantitativ verschieden nicht aber substanzell/qualitativ unterschieden ist – bei PLATON (vgl. PLATON, *Phaidros.*, 246 e), wo das Böse am Ende nicht der Gegensatz des Guten ist (qualitative Unterschiedenheit), sondern nur von der Abwesenheit des Guten zeugt (quantitative Verschiedenheit). Bei NIETZSCHE ist die Komplexität dieser Figur jedoch noch weiter ausgeprägt, sonst könnte man schließlich versucht sein, auch noch den Philosophen in den von Postmodernen als nicht mehr hintergeh- oder begründbar sanktionierten relativistischen Holismus hineinzuziehen,

der ja in gewisser Hinsicht ebenfalls ein graduelles Kontinuum vorstellt, wobei doch der Philosoph auch noch um diese Ecke sehen kann, wie wir oben in Bezug auf Aph. 374, *FW* sowie entsprechende Passagen *EH* (KSA, 6, *GD*, 266 ff.) und *GD* (KSA, 6, *GD*, 86) gesehen haben: Zwischen Philosoph (oben) und Mensch (unten), das wurde bereits angedeutet, rangiert nämlich noch der Künstler, was sich sogleich auch noch einmal an Hand des Textes zeigen lassen wird. Der hinlänglich bekannte Antagonismus zwischen Natur und Kultur (Perspektive/Fiktion) wird bei NIETZSCHE also noch um eine Komponente erweitert, die dessen Philosophie einerseits auszeichnet, andererseits aber den Akteur/Leser auf Grund des hohen Komplexitätsgrades zu Missverständnissen provoziert.

[iii] Was also hat es mit dem Künstler und seiner Stellung zwischen Philosoph und Mensch auf sich? Dazu zurück zum Text des zweiten Kapitels über die Klugheit. Um die Ausführungen kurz und prägnant zu halten, sollte hier nur die, für die eben gestellte Frage, relevante Passage fokussiert werden: Dies sind die Aphorismen 1 bis 7. Dort wird, wie es in 8 heißt, die „Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung“ (6, 291, 28 f.) erörtert, wobei sich 1 mit der Ernährung (vgl. 6, 279, 6), 2 mit Ort sowie Klima (vgl. 6, 281, 32) und 3 bis einschließlich 7 mit der Erholung befassen (vgl. 6, 284, 4). Zwischen philosophischer Einsamkeit und menschlichem Verkehr findet NIETZSCHE seine eigentliche „Erholung“²¹. Diese Erholung ist nun die Kunst: Jedenfalls behandelt Aphorismus 3 NIETZSCHEs Erholung im Bereich des Lesens (vgl. 6, 284, 7), Aphorismus 4 diejenige im Bereich der Lyrik (vgl. 6, 286, 14), Aphorismus 5 diejenige im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, man könnte sogar von Freundschaft sprechen (vgl. 6, 288, 5 f.), sowie die Aphorismen 6 und 7 diejenige im Bereich der Musik (vgl. 6, 289, 21; 290, 26). Im Folgenden richtet sich die Konzentration auf die Kunst als den Kerngedanken in NIETZSCHEs Ausführungen über die Klugheit.

NIETZSCHE sieht sich hier, insbesondere in Aphorismus 4, auf Augenhöhe mit allen Genres, was wohl weniger bedeutet, dass er sich selbst für einen größeren Lyriker als Heinrich HEINE, größeren Dramaturgen als William SHAKESPEARE oder einen größeren Musiker als Richard WAGNER hielt (vgl. 6, 286 f.). Vielmehr will damit gesagt sein, dass die Philosophie die größte und wichtigste Kunst ist, weil sie sich von jeder anderen Kunst darin unterscheidet, dass sie die Möglichkeit in sich trägt, den

²¹ Unter Erholung versteht NIETZSCHE einerseits Ablenkung von der „Härte gegen sich“ in der „Einsamkeit“ von „Eis und Hochgebirge“ (Vorwort). Als mitteilsame Erholung von einer solchen Einsamkeit müssen wir wohl NIETZSCHEs Bemerkung über *GD* aus der Widmung zu *EH* verstehen, „zur Erholung, die Götzen-Dämmerung“ (vgl. 6, 263, 8). Andererseits erfordert aber auch der Verkehr mit der Menschheit, wozu ja das Schreiben von Büchern wie *GD* gehört, die Überwindung des Ekels, der dem Philosoph durch den Massenmenschen verursacht wird. Schließlich revoltieren NIETZSCHEs Instinkte gegen jede Art der intimen Mitteilung („der Stolz meiner Instinkte revoltiert, [...] zu sagen: [...] ich bin der und der.“; 6, 257, 16 f.).

Menschen sowohl von der Natur abzulenken, durch die Erfindung etwa von Werten und Realitäten/Wahrheiten, dass sie aber auch in der Lage ist, dem Menschen einen zerstörerischen Blick gleichsam hinter derartige ‚artifizielle‘ Kulissen zu verschaffen. Die „Erholung“ des Philosophen von Erkenntnis und Verkehr mit Menschen zielt so gesehen auf die Kunst als einen Grenzbereich der Welt ab, die den Menschen etwas angeht. Aus genau diesem Grund ist für NIETZSCHE das Schreiben philosophischer Bücher *die* ausgezeichnete Kunstform und also der Gegenstand des dritten Kapitels „Warum ich so gute Bücher schreibe“. Im Sinne der Topologie von Oben und Unten bedeutet das, dass der Philosoph, um mit dem Menschen zu interagieren, immer der Vermittlung durch die Kunst bedarf, und umgekehrt der Mensch, welcher in einer zurecht gemachten Welt lebt, die nur ihn etwas angeht, nicht ohne weiteres hinter dem Künstler den Philosophen zu sehen in der Lage ist. Viel wichtiger noch ist aber der Aspekt, dass es Jenseits der philosophischen Einsamkeit zwei verschiedene Arten des Verkehrs mit Menschen gibt. Im folgenden Abschnitt II./1.2 wird sich herausstellen, dass NIETZSCHE in diesem Sinn auch bezüglich der Philosophie, die sich in Bücher schreiben lässt, zwischen Künstlern und Menschen als Adressaten unterscheidet, woraus sich endlich die ungemein wichtige und bedeutsame Einteilung in eine ja- und eine neinsagende Philosophie erklärt, auf die aber erst weiter unten eingegangen wird (vgl. unten II./1.2.2)

Vorerst lässt sich über die Typologie von Philosoph, Künstler und Mensch in Bezug auf Weisheit und Klugheit folgendes festhalten: Wenn NIETZSCHE von Natur, beziehungsweise von Wahrheit/Realität im Sinne von Notwendigkeit oder Natur spricht, dann geht es nicht wie in der Tradition um das Objektive, den Kosmos oder die wirkliche Welt etc., sondern um individuelle physiologische Dispositionen, oder schlicht, um das, ‚was‘ man ist. Der Ort von Wahrheit/Realität wird also, das darf man vielleicht bereits hier mit aller Vorsicht sagen, gewissermaßen ausgetauscht, besser vom abstrakt Allgemeinen ins konkret Spezielle verlagert – das war zuvor mit der im Vergleich zu PLATON umgekehrten Orientierung gemeint. Entsprechendes gilt für die Klugheit, die sich auf das Menschliche bezieht, in deren Bereich NIETZSCHE die herkömmliche Vorstellung abstrakter Wahrheit/Realität verlegt, deren Ziel es ist, verbindliche Instanzen jenseits menschlicher Kontingenz zu etablieren und diese durch schriftliche Fixierung zu verallgemeinern. Kurz: Für NIETZSCHE liegt die wenngleich nicht menschliche Natur (Wahrheit/Realität) doch sozusagen ‚im‘ konkreten Lebewesen Mensch, für die Tradition hingegen jenseits desselben in der abstrakten Idealität. Man könnte also weiterhin sagen, dass NIETZSCHE die traditionelle Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Willkür, die sich auf die Begriffspaire Wahrheit/Falschheit und Realität/Fiktion übertragen lässt, beibehält, sie aber in einen tatsächlich grundsätzlich anderen Kontext stellt, insofern dabei die diametralen Paradigmen im Verhältnis zwischen Mensch und Natur revolutioniert werden. Die

Natur im Menschen ist der Ort der Wahrheit/Realität während das, was der Mensch in der überkommenen philosophischen Tradition als Natur (sprachlich, schriftlich) aus sich herausstellt, nämlich die begrifflich-objektive Wahrheit/Realität, beziehungsweise Idealität, eine kulturelle Illusion ist.

Der von NIETZSCHE entworfene Ort der Wahrheit/Realität wäre dann das, denkt man an den Untertitel von *EH*, was jeder einzelne seiner Natur nach ist, also etwas, das individuelle Existenz notwendig macht und worum zu wissen eine Sache der Weisheit ist. Sache der Klugheit ist es im Gegensatz dazu, Bücher zu schreiben, das heißt kulturell schöpferisch tätig zu sein. Was auch immer über Wahrheit/Realität in Büchern geschrieben steht, kann den Ort individueller Notwendigkeit nicht selbst erreichen, sondern nur andeuten. Der Philosoph entzieht sich also seinen Schriften und die Schriften entziehen sich der Wahrheit/Realität, die der Philosoph ist. Dass es sich bei dieser Unterteilung um keinen beliebig aufgelegten Gegensatz handelt, lässt sich aus dem Begriff der „Aufgabe“ ersehen, der beide Bereiche auf komplexe Art verbindet. Denn die Aufgabe ist das Resultat innerlich individueller Notwendigkeit und wirkt von da aus in das Handwerk der Klugheit hinein. Des Philosophen Weisheit beschäftigt diesen mit sich selbst, was zur Einsicht in seine Aufgabe führt, die aber nicht nur kontemplativ erkannt, sondern auch praktisch ausgeführt sein will. Dies bringt den Philosophen oder eben den Weisen in Verkehr mit Menschen, den zu meistern es der Klugheit bedarf.

Die Besonderheit im Wechsel zwischen Weisheit und Klugheit besteht zuletzt darin, dass jede Bezugnahme des eigenen Selbst auf Anderes Anpassung, Modifikation und Verstellung mit sich bringt. Dies wird noch an Hand des NIETZSCHEschen Verständnisses der „Maske“ in Aphorismus 40, *JGB* zu sehen sein (vgl. unten III./2.2.5.1): Verwechslung erfolgt nicht nur auf Grund eines Missverständnisses Seitens der Menschen gegenüber dem Philosophen, was auch vom Philosophen selbst willkürlich provoziert sein kann, sondern auf Grund eines Mechanismus, der sich bei jeder Interaktion zwischen diesen beiden Dimensionen automatisch einstellt, vergleichbar mit einer natürlichen Wechselwirkung. Das heißt: Selbsterkenntnis als Gegenstand der Weisheit ist nicht nur nicht beliebig, sondern auch grundsätzlich unterschieden von der Evidenz des kommunikativen Akts der klüglichen Vermittlung zwischen zwei mehr oder minder gleich rationalen Menschen. NIETZSCHEs Misstrauen gegenüber dem Medium der Schrift/Sprache ist also nicht nur einem inszenatorischen Kalkül zur Provokation authentischer Erfahrung geschuldet, sondern darüber hinaus der Einsicht in die Notwendigkeiten, welche das Verhältnis zwischen Menschheit und philosophischer Erkenntnis betreffen.

1.2

Werk und Buch: *JGB* als Prototyp des Neinsagens

Oben hat sich gezeigt, dass die Weisheit etwas ist, das den Philosophen über die Menschheit erhebt, und sich darin auch ganz wesentlich von der Klugheit unterscheidet. Ferner wissen wir bereits, dass damit das für die Frage nach dem Ganzen so wichtige Verhältnis zwischen Differenz und Indifferenz berührt ist. Dass es sich NIETZSCHE dabei nicht leicht gemacht hat und einfach nur von einem platten Dualismus Philosoph/Natur/Weisheit/Indifferenz-Mensch/Welt/Klugheit/Differenz ausgegangen ist, sondern die in dieser komplexen Relation gelegenen Schwierigkeiten deutlich gesehen und vollauf angenommen hat, das wird Gegenstand dieses Abschnitts sein. Dabei wird zunächst auf das Verhältnis zwischen Esoterik und Exoterik eingegangen (vgl. II./1.2.1), das im Zuge des Vorworts von *EH* schon gestreift wurde, wo von einer intimen Philosophie die Rede war, die man nicht in Bücher schreiben kann. Verbunden damit ist ebenfalls das Prinzip der Zucht und Züchtung, weil es eine Möglichkeit vorstellt, sich zwischen diesen beiden so unterschiedlichen Ebenen zu bewegen. Weil es sich dabei, wie bereits des Öfteren gesagt, um keinen eindimensionalen Dualismus, sondern um eine komplexe Relation handelt, muss noch berücksichtigt werden, dass NIETZSCHE nicht nur zwischen einer unausgesprochenen Philosophie und einer solchen in Büchern unterschiedet, sondern ferner die Philosophie in Büchern in eine ja- und eine neinsagende einteilt (vgl. II./12.2.). Insgesamt wird dies einen Blick auf die Philosophie NIETZSCHEs als hierarchisches Komplexitätsgefüge eröffnen und vor diesem Hintergrund auch verständlich werden lassen, warum ausgerechnet *JGB* das für die Frage nach dem Ganzen am besten geeignete Werk ist.

1.2.1

Esoterik und Exoterik; Zucht und Züchtung

[i] Für den Anfang dieses Abschnitts eignet sich das folgende Zitat aus dem oben (vgl. II./1.1.2) bereits erwähnten Aphorismus 30, *JGB* ganz hervorragend:

“Das Exoterische und das Esoterische, wie man ehedem unter Philosophen unterschied, [...] – das hebt sich nicht sowohl dadurch von einander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht, – der Esoteriker aber von Oben herab!” (KSA, 5, *JGB*, 48, 14 ff.)

Dies an den Anfang der Ausführungen über den spezielle Funktion von *JGB* in NIETZSCHEs Gesamtwerk zu stellen, ist aus folgendem Grund unerlässlich: Erst durch

NIETZSCHEs ganz bewusste Verwendung der Innen/Außen-, beziehungsweise Oben/Unten-Relation in Zusammenhang mit Esoterik und Exoterik, beziehungsweise der – laut NIETZSCHE insbesondere in *JGB* praktizierten – „Kunst des Schweigens“ (vgl. 6, 351, 17) wird die hinter der Einteilung seines Werks stehende konzeptionelle Absicht deutlich. Sprich: Die Kategorien Ja und Nein, beziehungsweise Esoterik und Exoterik haben unmittelbare theoretische Relevanz und können bei der Beurteilung der NIETZSCHEschen Philosophie insgesamt kaum überschätzt werden. Es geht bei der Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik nämlich keineswegs einfach nur um stilistisch-inszenatorische Aspekte und auch nicht nur um eine willkürlich kalkulierte Dosierung bei der Zumutung unbequemer Wahrheiten. Vielmehr geht es um die fundamentale Problematik des Transfers zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Differenz und Indifferenz etc., womit eine philosophische Grundfrage angesprochen wird, die sich nicht nur bei NIETZSCHE findet.

NIETZSCHE weiß um die Fundamentalität dieser Problematik, weshalb er sie nicht einfach nur thematisiert, sondern ihr sein gesamtes Werk anheim stellt, das erstens auf vieles Unaussprechliches verweist und darüber hinaus das, was sich sagen lässt, in zwei völlig andersartigen Buchtypen zur Sprache bringt. Wir werden sehen, dass das dritte Kapitel in *EH* „Warum ich so gute Bücher schreibe“, welches, wie schon gesagt, mit dem signifikanten Satz beginnt „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften“ (vgl. 6, 298, 3), viele Hinweise darauf enthält, wie NIETZSCHE den Unterschied zwischen seiner eigenen intimen Philosophie und der gewissermaßen menschenkompatiblen Philosophie in seinem Werk versteht. Dieser Unterschied ist jedenfalls die Hauptangelegenheit, die in den ersten sechs einleitenden Aphorismen verhandelt wird, bevor NIETZSCHE dann dazu übergeht, jedes seiner bis dahin erschienenen Bücher einzeln zu kommentieren sowie in ja- und neinsagende einzuteilen, womit sich aber erst der folgende Abschnitt II./1.2.2 befassen wird.

Das dritte Kapitel von *EH* „Warum ich so gute Bücher schreibe“ besteht aus zwei Teilen, nämlich einem Auftakt und einem Hauptteil, in dem NIETZSCHE sein Werke im Einzelnen kommentiert. Der Auftakt, um den es hier im Besonderen geht, besteht aus sechs Aphorismen: Der erste Aphorismus beginnt wie so oft bei NIETZSCHE mit grundsätzlich programmatischen, das ganze Kapitel betreffenden Aspekten und in diesem Fall mit einer ihn missverstehenden Öffentlichkeit im zeitgenössischen Deutschland. Programmatisch ist dies insofern, als es um die zentrale Frage des Verstehens und Nicht-Verstanden-Werdens geht (vgl. 6, 298, 3 ff. und KSA, 3, *FW*, 622 f.). Dann folgt in Aphorismus 2 die in der NIETZSCHE-Rezeption bekannte, weil etwas blumig optimistische, Schilderung der dagegen angeblich begrüßenswerten Situation im Ausland („Dies war für Deutsche gesagt, denn überall sonst habe ich Leser“; vgl. 6, 302, 11 f.). Im Zentrum des Kapitels über ‚die Bücher‘, das heißt in Aphorismus 3, stehen bezeichnender Weise ‚Zarathustra‘ und das Thema der

erziehenden Lehre, beziehungsweise Zucht im Vordergrund („Wer mir aber durch Höhe und Art des Wollens verwandt ist, erlebt dabei wahre Ekstasen des Lernens“; vgl. 6, 302, 21 f.). Danach erfolgt der, durch den Verwandlungsgedanken von *Za* angedeutete, Übergang von schriftlicher Exoterik zu intimer Esoterik. Die Kunst, das konnte bereits beobachtet werden, ist das Verbindungsstück zwischen Philosoph und Mensch und wird dementsprechend in Aphorismus 4 behandelt („Kunst des Stils“; vgl. 6, 304, 6). Was dann den „exoterischen“ NIETZSCHE nach eigenem Bekunden auszeichnet, ist schließlich, so Aphorismus 5, dass aus seinen Schriften „ein Psychologe redet“ (vgl. 6, 305, 7). Der abschließende Aphorismus 6 benennt endlich – über den natürlich bedeutsamen Umweg des schon angesprochenen Aphorismus 295 aus *JGB* – gewissermaßen das Gravitationszentrum, um das die Schriften NIETZSCHEs zwar in verschiedener Distanz aber allesamt in der gleichen Ausrichtung kreisen. Dies ist der Typus des Philosophengottes Dionysos, dessen Weisheit der einzige Ort ist, an dem so etwas wie eine in Bezug auf Wahrheit/Realität authentische Evidenz, beziehungsweise die Aussöhnung des modernen Menschen mit der Natur möglich ist.

NIETZSCHE beginnt die Kommentierung seiner Schriften, wie könnte es anders sein, mit dem Problem der Verwechslung des Philosophen mit seiner Lehre und der Lehre wiederum mit anderen Lehren. Ebenda wird dies als die „Frage nach dem Verstandenen- oder Nicht-Verstandenen-werden“ (siehe Zitat unten) angesprochen. Dazu:

„Hier werde, bevor ich von ihnen [den Schriften; Anm.d.A] selber rede, die Frage nach dem Verstandenen- oder Nicht-verstandenen-werden dieser Schriften berührt. Ich thue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ist durchaus noch nicht an der Zeit. Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren – Irgend wann wird man Institutionen nötig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe; vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet. Aber es wäre ein vollkommner Widerspruch zu mir, wenn ich heute bereits Ohren und Hände für meine Wahrheiten erwartete: dass man heute nicht hört, dass man heute nicht von mir zu nehmen weiß, ist nicht nur begreiflich, es scheint mir selbst das Rechte. Ich will nicht verwechselt werden, – dazu gehört, dass ich mich selber nicht verwechsele.“ (6, 298, 3 ff.)

Was auch immer eine „Institution“ im Sinn des NIETZSCHEschen Lebens und Lehrens konkret darstellen soll, sie wird die Lebensweise Zarathustras und seiner Jünger zum Vorbild haben. Etwas ganz anderes ist unter den „Lehrstühlen der Interpretation“ zu verstehen, welche die Vorarbeit leisten, dass eine Schrift wie *Za* überhaupt verständlich wird, um dann eine Wirkungsmacht zu entfalten, auf Grund derer wiederum eine philosophische Lebenspraxis überhaupt erst möglich wird. Warum ist dieser Aspekt mit Blick auf den Unterschied, beziehungsweise in Hinsicht der Vermittlung zwischen Esoterik und Exoterik erwähnenswert? Antwort: Weil die Esoterik/Exoterik-Alternative um die Relation zwischen Theorie und Praxis erweitert wird. Denn bisher befand sich die Kontemplation (Weisheit) oben und das politische Eingreifen in die Welt, die den

Menschen etwas angeht (Klugheit), unten. Nunmehr stellt es sich aber eher so dar, dass die Theorie eine Form der Vorarbeit ist, die unten in der exoterischen Peripherie zu leisten ist, bevor man zu einer praktischen Lebensform aufsteigen kann. Natürlich ist dies kein Widerspruch, sondern ein Aspekt der für NIETZSCHE typischen Komplexität, in der alles miteinander verbunden ist, aber niemals das Ganze auf einmal in den Blick gerät. Damit dringen wir nunmehr in das Alleinstellungsmerkmal der NIETZSCHEschen Philosophie ein, in deren Horizont einiges mehr verhandelt wird, als der eindimensionale Antagonismus zwischen Natur und Kultur, wenngleich alles davon seinen Ausgang nimmt.

Versuchen wir also die Komplexität zwischen Oben und Unten, Theorie und Praxis sowie zwischen Kontemplation und Aufgabe nicht sogleich als Widerspruch anzusehen, sondern ihr auf den Grund zu gehen, um die philosophische Eigentümlichkeit darin zu begreifen. Dazu erneut ein gedanklicher Orientierungsversuch: Oben wurde gesagt (vgl. II./1.2.2), dass NIETZSCHE bezüglich der Frage nach Wahrheit/Realität einige sehr radikale ‚Ortswechsel‘ vornimmt. Ferner wurde im Lauf der Untersuchungen zwischen einer artikulierbaren und einer unartikulierbaren, weil intimen Erkenntnissphäre unterschieden. Die artikulierbare und mit Anspruch auf verallgemeinernde Objektivität niedergeschriebene Wahrheit/Realität ist natürlich eine solche, die der traditionellen akademisch geprägten Philosophie gleicht. Eben haben wir dies um die Relation Esoterik/Exoterik erweitert. Nun besteht die Herausforderung bei NIETZSCHE darin, die Relation Esoterik/Exoterik sowohl auf den Gegensatz artikulierbar/unartikulierbar als auch auf die Figuren des Philosophen, Künstlers und Menschen zu übertragen. Innerhalb dieser Organisation, das hatte sich schon in Bezug auf STEGMAIER angekündigt (vgl. oben II./1.), ist Theorie nicht gleich Theorie und Praxis nicht gleich Praxis. In diesem Sinn stellt man bei NIETZSCHE auch öfters fest, dass er einerseits wie selbstverständlich von Wahrheit/Realität spricht, um im nächsten Atemzug die Existenz von etwas derartigem strikt abzulehnen. Was damit gesagt sein soll ist, dass NIETZSCHE frei nach dem Stück aus *Za „Von der Erlösung“* zu den Menschen anders spricht als zu den Künstlern und zu sich selbst:

„Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist. Sonderlich für einen Geschwätzigen.“ – // Also sprach Zarathustra. Der Bucklige aber hatte dem Gespräch zugehört und sein Gesicht dabei bedeckt; als er aber Zarathustra lachen hörte, blickte er neugierig auf und sagte langsam: // „Aber warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?“ // Zarathustra antwortete: „Was ist da zum Verwundern! Mit Bucklighen darf man schon bucklicht reden!“ // „Gut, sagte der Bucklige; und mit Schülern darf man schon aus der Schule schwätzen. // Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern – als zu sich selber?“ – (vgl. KSA, 4, Za, 182)

Das eine ist, dass NIETZSCHE sich demnach verschiedener Erzählerfiguren bedient und mit dem Leser/Akteur auf verschiedenen Ebenen kommuniziert. Das andere ist, dies wird sich in *JGB* besonders deutlich zeigen, dass er dabei einer Umdrehungslogik folgt, die wir noch als ‚konzeptionelle Dialektik‘ kennen lernen werden. Entscheidend an der Umdrehungslogik ist, dass sie ganz im Sinne des Vorworts zu *EH* bei dem Gegensatz von Idealität und Realität ansetzt und zunächst die Prioritäten ändert. Es wird also das Verhältnis umgedreht, wonach das, was vorher wahr gewesen ist, zu einer Illusion wird, nämlich die abstrakte Idealität, und was falsch gewesen ist, die konkrete Realität, zur Wahrheit wird. Genauso verhält es sich mit Theorie und Praxis: Für NIETZSCHE ist die Theorie der Lehrstühle freilich ganz unten angesiedelt, was aber nicht bedeutet, dass es jenseits dieser menschlichen Sphäre nicht noch eine echte Theorie gebe, zu der allerdings ein Weg über die höhere Praxis führt, für die Zarathustra und das Prinzip der Erfahrung durch Nachfolge stehen.

Dieses komplexe Verhältnis mehrerer sowohl rhetorischer als auch genuiner Ebenen ist das besondere Merkmal und die eigentliche Schwierigkeit des NIETZSCHEschen Philosophieverständnisses. Sich jenseits eines platten Natur/Kultur-Antagonismus in diese Komplexität hinzudenken, ist endlich das Niveau, auf dem sich zu bewegen die vorliegende Arbeit Anspruch erhebt. Dabei ist eine der dringendsten Fragen, wie NIETZSCHE den Transfer zwischen den besagten Ebenen organisiert. Schließlich ist das Verhältnis zwischen Mensch und Wahrheit/Realität spätestens seit KANT eines der Hauptprobleme der modernen Philosophie. Wenn nun NIETZSCHE die intime Weisheit des Philosophen mit der Natur gleichsetzt, sollte man annehmen dürfen, dass darin die genannte Lücke zwischen, kurz, Denken und Wahrheit/Realität geschlossen wird, was tatsächlich einer revolutionären philosophischen Neuigkeit gleichkäme.

[ii] Aus dem dritten Kapitel aus *EH*, insbesondere, wie sich gleich zeigen wird, aus Aphorismus 3, geht ferner hervor, dass dem besagten Transfer zwischen, grob gesagt, Oben und Unten das Wesen der Zucht und Züchtung als gewissermaßen *intensive* Praxis eine herausragende Rolle spielt. Wie ist das zu verstehen? Grundsätzlich richtet sich die Zucht schon einmal an die ‚*physis*‘ und nicht an die ‚*ratio*‘, was wir wiederum im topologischen Sinn aufzufassen haben, das heißt in Hinsicht der Orientierung innerhalb der Umdrehungslogik zwischen Idealität und Natur, die da lautet: Weg von den abstrakten Idealen hin zu den ganz konkreten physiologischen Grundbedingungen des Lebens. In *EH* ist dementsprechend, ganz besonders im Vorwort sowie im ersten Kapitel²², immer wieder von NIETZSCHEs Instinkten die Rede. Da sich aber die bisherige Philosophie nicht an den echten Menschen, sondern an ein abstraktes Subjekt gewandt hat, beklagt NIETZSCHE folgerichtig, dass er „noch nicht an der Zeit“ sei, weil

²² Vgl. KSA, 6, *EH*, 257, 258, 266 ff., 272, 274f.

es für seine Philosophie noch keine „Ohren und Hände“ (Aph. 1) gebe oder eben noch kein Sensorium im Sinne konkreter, physiologischer Realität. Dazu das folgende Zitat:

„Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiss. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äussersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, dass wo Nichts gehört wird, auch Nichts da ist ... Dies ist zuletzt meine durchschnittliche Erfahrung und, wenn man will, die Originalität meiner Erfahrung. Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, – nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen ‚Idealisten‘; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme.“ (6, 299 f., 35 ff.)

Der Gedanke, dass man NIETZSCHE erst versteht, wenn man gewisse intellektuelle, lebensweltliche und auch existenzielle Erfahrungen durchgemacht hat, dürfte noch aus der Lektüre des Vorworts von *EH* bekannt sein. Und der Gedanke, dass sich der Mensch Fremdes in vielfacher Form nach seinem eigenen Vorbild zurechtmacht, wird die Untersuchungen bei der Begegnung mit dem ersten Hauptstück in *JGB* noch zu Genüge beschäftigen. Worum es hier geht, ist eine „erste Sprache“ wie sie in Folge solcher Erfahrungen überhaupt erst möglich wird. NIETZSCHE betont dabei durch Sperrung, dass es sich um eine ‚erste‘ Sprache, mithin um etwas ganz und gar Neues und Anderes handelt. Das Prinzip der Zucht, verstanden als Transformation, ist also nicht bloß eine biologische Utopie, sondern gewissermaßen eine umfassende Rekonfiguration des menschlichen Denkens, indem es anstatt an abstrakter Idealität an konkreter Natürlichkeit mithin an den physiologischen Dispositionen des Lebens ausgerichtet wird. Dazu passt auch die Relation Theorie/Praxis, denn was bisher in der Philosophie vorherrschte, waren die theoriefixierten „Lehrstühle“ und deren Ausrichtung an abstrakter Idealität. NIETZSCHE schlägt dagegen mit dem philosophischen Leben ein praktisches Modell vor, welches vor allem durch die schon bekannte Erkenntnisart der „Erfahrung“ näher bestimmt wird.

Ganz entfernt darf man sich hier auch schon die Relation zwischen Sagen und Zeigen, beziehungsweise zwischen Reden und Schweigen vorstellen, insofern nämlich die gelebte Erfahrung mehr zeigt, als theoretische artikulierte Philosophie jemals sagen könnte. Und auch das für NIETZSCHEs Philosophie erforderliche Sensorium der Ohren und Hände aber vor allem auch der „Augen“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 41), welches dereinst die Sprache revolutionieren könnte, ist freilich weniger auf das Gesagte, als auf das sich darin Zeigende ausgerichtet. Die Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen wurde bereits in Betreff des Stils berührt, worauf hier noch einmal hinwiesen sein soll, weil es

bei diesem Unterschied nicht um naives Sprechen und Sehen geht, sondern um die beiden sehr verschiedenen Bereiche, die weiter oben mit Weisheit (Natur) und Klugheit (Mensch) assoziiert wurden.

Halten wir also erst einmal das Folgende fest: NIETZSCHEs Bücher sind in einem sehr umfassenden Sinn darauf angelegt, eine überkomplexe Ebene esoterischer Intimität zu adressieren, um dort so etwas wie Authentizität und Evidenz zu erzeugen, die der begrifflich-reflexiven Ebene der menschlichen Philosophie – es ist diejenige, welche an Lehrstühlen gelehrt wird – verwehrt bleibt. Die Frage des Transfers lautet nun, ob und wenn ja wie man aus der Sphäre der menschlichen Beschränktheit ausbrechen kann. Schließlich sind die Philosophen ja nicht, salopp formuliert, vom Himmel gefallen, sondern haben sich zu dem, was sie sind, entwickelt. In Aphorismus 1 nahm sich NIETZSCHE hinsichtlich der Möglichkeit, dass seine Philosophie zumindest in der Peripherie jedem zugänglich sein kann, sehr pessimistisch aus („Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiss.“). Dies wird allerdings in Aphorismus 3 wie folgt relativiert:

„Es ist eine Auszeichnung ohne Gleichen, in diese vornehme und delikate Welt einzutreten, – man darf dazu durchaus kein Deutscher sein; es ist zuletzt eine Auszeichnung, die man sich verdient haben muss. Wer mir aber durch Höhe des Wollens verwandt ist, erlebt dabei wahre Ekstasen des Lernens: denn ich komme aus Höhen, die kein Vogel je erflog, ich kenne Abgründe, in die noch kein Fuss sich verirrt hat. Man hat mir gesagt, es sei nicht möglich, ein Buch von mir aus der Hand zu legen, – ich störte selbst die Nachtruhe ...“ (6, 302, 16 ff.)

Hier wird die Möglichkeit des Lernens eingeräumt, was bedeutet, dass NIETZSCHE den Leser/Akteur durchaus mit seinen Büchern einfangen, anleiten und auf die „verschlungenen Wege“ nach Oben/Außen führen will. Worin besteht dabei die große Schwierigkeit? Das eigentliche Problem in theoretischer Hinsicht ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, wenn es streng aus der von unten nach oben blickenden Perspektive – NIETZSCHE nennt dies in *JGB* eine „Frosch-Perspektive“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 16, 29) – gedacht wird. Hat man sich nämlich erst einmal auf den subjekt-rationalen Geltungsbereich der spezifisch menschlichen Lehrstuhlphilosophie eingelassen, findet man sich im Inneren eines Raumes wieder, der nicht so ohne weiteres in Richtung seines Äußeren verlassen werden kann. Der Mensch ist dann im Bereich des Menschlichen, das heißt unten oder eben innen, gefangen und kann nicht mehr zur Natur hinaus, das heißt nicht nach oben, beziehungsweise außen ausbrechen – wohlgernekt: „oben“ meint hier nicht das christlich-populäre Jenseits und also den Ort der Idealität, sondern gemäß der Umdrehungslogik die in entgegengesetzter Richtung aber gleichwohl jenseits des Augenscheins rangierende Tiefe.

Der wohl prominenteste Fall des Problems von Unten wieder nach Oben zu gelangen, oder etwas konkreter gesprochen, des Problems, das menschliche Denken

wieder mit der Natur zu versöhnen, ist wohl der Gegensatz von Leib und Seele, beziehungsweise das Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und einer unerkennbaren Welt an sich oder einfach zwischen Bewusstsein und Unterbewusstsein. Erinnern wir uns noch einmal an die Weisheit: Die Weisheit betrifft Dinge, die sich so und nicht anders verhalten können, die im Großen und Ganzen die Natur darstellen, zu der auch die physiologischen Dispositionen ‚im‘ Menschen gehören. Das Innere des Menschen in diesem Sinn, das heißt seine Instinkte, Affekte, Begierden und Leidenschaften sind aber für das rationale Subjekt Äußerlichkeiten. Auch hier haben sich im Zuge der Umdrehungslogik die paradigmatischen Vorzeichen geändert. Vom Subjekt aus gesehen, ist die Natur im Menschen das Unter- oder eben Außerbewusste, das heißt dasjenige, was ‚unter‘ dem Bewusstsein rangiert. Das Bewusstsein operiert dagegen in einem davon abgehobenen, geschlossenen Selbstbezug, weil es, wenn man erst einmal darin gefangen ist, keinen wiederum subjekt-rational verbürgten Weg ‚zurück‘ nach ‚außen‘ gibt.

Die Transformation durch Zucht und Züchtung sieht sich also mit dem Anspruch konfrontiert, auch theoretisch so stichhaltig zu sein, dass dadurch das wohl schwerwiegendste Problem dieser Art von Trennung zwischen Mensch und Welt berücksichtigt wird, nämlich der Solipsismus. Zu diesem Zeitpunkt kann dieses Problem freilich noch keiner Lösung zugeführt werden, was erst im Rahmen der Rekonstruktion erfolgen wird. Vielmehr gilt es vorerst auf mögliche Bedenken einzugehen, ob NIETZSCHE wirklich ein so großes Interesse am Unsagbaren gehabt hat. Schließlich gehen nicht wenige Interpreten davon aus, dass NIETZSCHE ganz im Gegenteil ein Anwalt von Schrift und Sprache gegen alles Höhere gewesen sei (vgl. DERRIDA, 1972, 17)²³. Ohne auf diese Ansätze noch einmal (vgl. oben II./1.) im Einzelnen einzugehen, soll im Folgenden am Text gezeigt werden, dass NIETZSCHE der hermeneutischen Verflachung der Philosophie ebensowenig das Wort geredet hat wie einer bloßen Theorie des Perspektivismus (Aph. 374, *FW*; vgl. oben I./2.2) oder Fiktionalismus (Aph. 34, *JGB*; ebd.). Wer also die Relation zwischen Sagen und Zeigen als zu weit hergeholt für die Einteilung des NIETZSCHEschen Werks erachtet, der sei auf die folgende Passage aus Aphorismus 4 hingewiesen:

„Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mitzutheilen – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. Gut ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich

²³ „Es gibt kein Signifikant, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen. Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst, indem es die Grenze auslöscht, von der aus man meinte die Zirkulation der Zeichen regeln zu können, indem es (...) alle vom Spiel noch nicht erfassten Schlupfwinkel aufstöbert und alle Festen schleift, die bis dahin den Bereich der Sprache kontrolliert haben.“

mittheilt, der sich über die Zeichen, über das tempo der Zeichen, über die Gebärden – alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde – nicht vergreift. Mein Instinkt ist hier unfehlbar. –“ (6, 304, 6 ff.)

Noch einmal die wichtige Kernaussage: „Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mit zutheilen – das ist der Sinn jedes Stils“. Dieser Satz ist deshalb so bemerkenswert, weil insbesondere Seitens der postmodernen theoretischen Rezeption nicht selten suggeriert wird, dass es bei NIETZSCHE einen solchen doppelten Boden zwischen Gegenstand hier und mitteilendem Zeichen da gar nicht gebe. Natürlich kann nicht geleugnet werden, dass NIETZSCHE drauf hinaus will, dass dieses Verhältnis endgültig von der Belastung des Dualismus befreit wird. Allerdings klafft zwischen dem zuletzt genannten Anspruch auf Immanenz und dem textlichen Sachverhalt, der eine sinnstiftende Differenz adressiert, eine eklatante Lücke. Halten wir also den Umstand fest, dass NIETZSCHE durchaus zwischen sprachlichem Zeichen und Bezeichnetem unterscheidet, was auf zwei verschiedene Sphären im Sinne der Innen/Außen-Relation und ein gewisses Misstrauen gegen die Sprache selbst schließen lässt.²⁴

²⁴ Zur Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik im postmodernen Diskurs: Die Zuweisung begrifflich-reflexiver Theorie zur Dimension der exoterischen Artikulation und authentischer Praxis zur Dimension esoterischer Erfahrung hat bereits Pierre KLOSSOWSKI in *Nietzsche und der circulus vitiosus deus* (dt. 1986) vertreten. Den Ansatz hierfür hatte Georges BATAILLE geliefert, der NIETZSCHEs sprachliche Lehre als bloßes Instrument des Hinweisens auf eine überkomplexe „intime Erfahrung“ verstanden hat (vgl. ders., 1980, 48 f.). Ziel aller Reflexion ist auch bei KLOSSOWSKI ein Moment „referenzloser Authentizität“ (vgl. ders., 1986, 185), die schriftlichen Lehren sind dabei nur Mittel zum Zweck und es hat keinen Sinn, darin systematische Strukturen ausmachen zu wollen. Wie auch RECKERMANN feststellt (vgl. 2001, 24), deutet KLOSSOWSKI den dabei zu Grunde liegenden gedanklichen Rahmen nur an, entwickelt aber nicht die daraus folgenden konzeptionellen Fragestellungen. Dann nämlich würde deutlich, dass darin das Grundproblem einer dem Menschen entzogenen Realität in einen zeitlichen Kontext übertragen wird. Denn die „authentische Spontaneität“ (vgl. KLOSSOWSKI, 1986, 85) der Triebe und Affekte geht der sprachlichen Artikulation auch bei KLOSSOWSKI im Prozess, sprich in der Zeit, verloren. Damit wird zwar durchaus dem NIETZSCHEschen Ansatz entsprochen, wie wir unten noch sehen werden (vgl. IV./3.1), das dem Menschen Äußere nicht in einer abstrakten Substanz, sondern im Ursprung zu suchen. Worin die argumentative Relevanz dieses Übertrags von einer räumlichen in eine zeitliche Denkweise besteht, wird sich noch im Zuge der Rekonstruktion zeigen. Worauf allerdings bereits hier hingewiesen werden kann, ist der Umstand, dass KLOSSOWSKI dabei nicht bemerkt, dass seine Deutung trotzdem in einem wahrheits-/realitätspessimistischen Modell befangen bleibt. Denn ob dem Denken die Subsatz als ‚Jenseits‘ oder der Ursprung als ‚immer schon vergangen‘ entzogen ist, macht in konzeptioneller Hinsicht zunächst keinen Unterschied. Nur wenn geklärt werden kann, wie genau der Wiederkunftsgedanke über die radikale Singularisierung jedes Augenblicks dieses Dilemma argumentativ überwindet und zudem eine über-rationale Perspektive entfaltet, ist die philosophische Operationalisierung der Zeit bei NIETZSCHE angemessen gewürdigt. KLOSSOWSKI aber lässt sich nicht auf die mit der Unterscheidung Artikulierbar/Unartikulierbar einhergehende Frage ein, wie wiederum diese Relation beziehungsweise Differenz artikuliert werden kann, ohne dieselbe aufzuheben, indem das Unartikulierbare artikuliert wird. KLOSSOWSKI ist sich dieser paradoxen Konstellation zwar durchaus bewusst, sieht darin aber nur einen Beleg für die Vordergründigkeit der hergebrachten Rationalität und die Rechtfertigung eines alternativen postmodernen Ansatzes. So einleuchtend alle kulturkritischen Implikationen sein mögen, die KLOSSOWSKI mit NIETZSCHE hinsichtlich einer begrifflich-reflexiven Sprache darstellt, die sich von ihrem authentischen Bezug zur individuellen Natur gelöst und isoliert hat, es bleibt der Verdacht eines ungeklärten Dualismus zwischen dem begrifflich-reflexiven Bewusstsein und den Instinkten und Affekten im Unterbewusstsein beziehungsweise zwischen der Dimension des Exoterischen und des Esoterischen. Bei Edouard GÄEDE zum Beispiel (vgl. ders., 1962, 267) wird der Vorwurf an einen so

In diese Betrachtung fügt sich ebenfalls völlig schlüssig der vorletzte Aphorismus 5 des dritten Kapitels, wo es um den psychologischen Gehalt der NIETZSCHEschen Philosophie geht:

„Die Sätze, über die im Grunde alle Welt einig ist, gar nicht zu reden von den Allerwelts-Philosophen, den Moralisten und andren Hohltöpfen, Kohlköpfen – erscheinen bei mir als Naivitäten des Fehlgriffs: zum Beispiel jener Glaube, dass ‚unegoistisch‘ und ‚egoistisch‘ Gegensätze sind, während das ego selbst bloss ein ‚höherer Schwindel‘, ein ‚Ideal‘ ist ... Es giebt weder egoistische, noch unegoistische Handlungen: beide Begriffe sind psychologischer Widersinn.“ (6, 305, 11 ff.)

Was Zeichen und Bezeichnetes – man könnte auch sagen: Idealität und Realität, Erscheinung und Ding an sich, Bewusstsein und Unterbewusstsein etc. – so definitiv trennt, ist die Vermittlung durch das leere Abstraktum des Subjekts. Was macht dagegen der „Psychologe“ („Dass aus meinen Schriften ein Psychologe redet [...]“; vgl. 6, 305, 7)? Er sieht durch die leere Hülse des abstrakten Subjekts (ratio) hindurch nach den konkreten instinktiven und affektiven Dispositionen (physis). Der Knotenpunkt, der den gesamten begrifflich-reflexiven Bereich der modernen „Allerwelts-Philosophie“ zusammenhält, ist freilich das Subjekt, weshalb die Überwindung desselben gleichsam den Schlüssel zur Befreiung des Menschen aus der Befangenheit durch das Ideal im solipsistischen Bewusstsein an die Hand gibt. In dieser Hinsicht erklärt sich wie von selbst, warum der Weg zurück zur Natur zu den physiologischen Dispositionen führt, den Trieben, Begierden, Leidenschaften etc. Dazu gräbt der Psychologe, dies ist auch in *JGB* einer der Kerngedanken, den dogmatischen Grund des Subjekts auf und fördert so die Vielheit der Natur als Physiologie des Unterbewussten zu Tage. Das Ziel dieses Unterfangens bleibt das, was der jeweilige

verstandenen NIETZSCHE erhoben, dass dieser die Differenz zwischen begrifflich-reflexiver Skepsis im Raum des Subjektivismus und überkomplexer individueller Authentizität mit der Figur Zarathustras lediglich poetisch kompensiert, ohne dies philosophisch zu begründen (vgl. RECKERMANN, 2001, 22). Bei KLOSSOWSKIS NIETZSCHE-Interpretation ist dieser Übergang tatsächlich nicht exakt nachvollzogen und die philosophische Herausforderung nicht in vollem Umfang angenommen. Gleichwohl muss man deshalb nicht zwangsläufig dem Urteils GAEDES folgen, wonach auch NIETZSCHE selbst diese philosophische Konsequenz schuldig geblieben wäre. Der über das Theorem der ewigen Wiederkunft eröffnete präsenztheoretische Wahrheits-/Realitätsbegriff (vgl. IV/3.2) ist durchaus sowohl mit dem Desiderat klassischer philosophischer Begründung kompatibel als auch mit der radikal überkomplexen Individualität im Sinne von KLOSSOWSKIS „authentischer Spontaneität“. Die hier vorgelegte Interpretation des Verhältnisses zwischen Esoterik und Exoterik bei NIETZSCHE als hierarchischem Komplexitätsgefüge (vgl. unten II/1.3.2) versucht die konstruktive Intention KLOSSOWSKIS aufzunehmen, dass bei NIETZSCHE das Sagbare als Peripherie um einen überkomplexen Kern des Zeigens gelagert ist, der sich durchaus als „referenzlose Authentizität“ ansprechen lässt. Darüber hinaus wird allerdings versucht, diese Vorstellung gegen den Vorwurf zu verteidigen, dass dieses Modell zuletzt philosophisch zum Scheitern verurteilt ist. Tatsächlich weist die Peripherie wenn auch enigmatische, so doch identifizierbare Strukturen auf, die dem Leser/Akteur einen Weg zum Zentrum weisen. Dabei ist ein begrifflich-reflexives Scheitern von NIETZSCHE durchaus eingeplant und somit ein integraler konzeptioneller Bestandteil der Versöhnung des Menschen mit der Wahrheit/Realität. Voraussetzung für die Überwindung der Vorstellung letzter Antworten, wodurch so etwas wie individuelle Authentizität tendenziell überlagert wird, ist demnach die Suche nach denselben.

Leser/Akteur seiner Natur nach ist, beziehungsweise die Authentizität intimer Esoterik. Auch hier geht es NIETZSCHE um eine Tiefe respektive Höhe (Stichwort: Umdrehungslogik), welche sich nicht an der begrifflichen Oberfläche ablesen lässt, die ihrerseits immer wieder auf das alles in sich schließende Konstrukt des Subjekts zurückverweist. Und genau darin besteht die Schwierigkeit: Wenn man von der Tiefe der Physiologie einfach nur als dem Gegensatz des subjektrationalen Bereichs spricht, verfehlt man die darin von NIETZSCHE vorgesehene Komplexität. Nehmen wir also die Mühe ernst, die sich NIETZSCHE macht, durch die Art und Weise, *wie* von der Physis die Rede ist, darauf hinzuweisen, dass dies mehr ist als ‚nur‘ Sprache.

1.2.2

Ja und Nein; JGB als „Angelhaken“

Das dritte Kapitel von *EH* „Warum ich so gute Bücher schreibe“, um das es hier nach wie vor geht, ist, wie gesagt, in zwei Hälften unterteilt, nämlich einen Auftakt, dessen sechs Aphorismen im vorangegangenen Abschnitt besprochen wurden, und einen zweiten Teil, dem Kommentar der einzelnen Werke. Dieser sehr umfassende zweite Teil soll nunmehr an Hand einer ganz präzisen Fragestellung erörtert werden, nämlich wie sich die Relation zwischen Esoterik und Exoterik in Bezug einerseits auf die Unterscheidung zwischen intimer philosophischer Weisheit und Philosophie in Büchern sowie andererseits auf die Typologie Philosoph, Künstler und Mensch übertragen lässt. Oder konkreter formuliert: Worin besteht der Unterschied zwischen ja- und neinsagenden Büchern und was ist dann noch unter der intimen philosophischen Erkenntnis zu verstehen, die sich nicht in Bücher schreiben lässt? Verbunden mit der Beantwortung dieser Frage werden die Untersuchungen dann endlich auch zu *JGB* und der Funktion dieses Buches im Gesamtwerk NIETZSCHEs übergehen.

[i] Zuerst zum Unterschied zwischen Ja und Nein oder der Frage, wie NIETZSCHE seine Werke insgesamt eingeteilt hat. Der zweite Teil von „Warum ich so gute Bücher schreibe“ befasst sich mit den folgenden Werken in chronologischer Reihenfolge (vgl. 6, 262, 1 ff.): „Geburt der Tragödie“ (GT), „Die Unzeitgemäßen“ (UzB I bis IV), „Menschliches, Allzumenschliches“ (MA I und II), „Morgenröthe“ (M), „La gaya scienza“ (FW); „Also sprach Zarathustra“ (Za), „Jenseits von Gut und Böse“ (JGB), „Genealogie der Moral“ (GM), „Götzen-Dämmerung“ (GD), „Der Fall Wagner“ (FW). Was diese Einteilung angeht, so lässt sich den diesbezüglichen Ausführungen entnehmen, dass es sich um drei Dreiergruppen handelt, nämlich die Werke, die sich zu einer „Krisis“ (vgl. 6, 323, 5) zuspitzen, wie es in Bezug auf MA heißt, was GT, UzB

und *MA* selbst umfasst. Dann folgen drei „jasagende Bücher“²⁵, nämlich *M*, *FW* und *Za*, das als der „jasagendste“ (vgl. 6,343, 24) Höhepunkt in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung im Werk NIETZSCHEs einnimmt, sowie drei „neinsagende“²⁶ Bücher, nämlich *JGB*, *GM* und *GD*. *WA* nimmt als zehnte Nennung eine weitere Sonderstellung ein, die uns hier nicht weiter zu interessieren braucht.²⁷ *AC* oder damit zusammenhängende Publikationspläne werden nicht eigens aufgeführt, sondern finden in Aphorismus 3 unter dem Sammelbegriff der „Umwerthung“ (vgl. 6, 355 f.) Berücksichtigung. Ob NIETZSCHE diese Einteilung seinem Werk erst im Nachhinein sozusagen übergestülpt hat oder ob sie von selbst auf Grund immanenter Notwendigkeit gewachsen ist, wird weiter unten zu Beginn der Zusammenfassung der Philosophie NIETZSCHEs als hierarchisches Komplexitätsgefüge eigens diskutiert werden (vgl. II./1.3), weil es hier zu sehr vom Hauptgegenstand ablenken würde.

Was also unterscheidet die ja- von den neinsagenden Büchern und was zeichnet *JGB* als ein neinsagendes Buch im ursprünglichsten Sinn aus? Für den unbedarften Leser/Akteur sind die neinsagenden Bücher exoterisch und die jasagenden esoterisch. Hat dieser sich aber erst einmal mit *JGB*, *GM* etc. vertraut und für die Lektüre von *Za* bereit gemacht, wird er gewahr, dass auch dieses so zentrale, „jasagendste“ Buch und damit die gesamte Philosophie in Büchern noch über sich hinaus auf den

²⁵ NIETZSCHE über *M* als jasagendes Buch: Vgl., 6, 330, 11 ff.: „Dies j a s a g e n d e Buch strömt sein Licht, seine Liebe, seine Zärtlichkeit auf lauter schlimme Dinge aus, es gibt ihnen ‘die Seele’, das gute Gewissen, das hohe Recht und Vorrecht auf Dasein wieder zurück.“

NIETZSCHE über *FW* als jasagendes Buch: Vgl., 6, 333, 3 ff.: „Die ‘Morgenröthe’ ist ein jasagendes Buch, tief, aber hell und güätig. Dasselbe gilt noch einmal und im höchsten Grade von der *gaya scienza*: fast in jedem Satz derselben halten sich Tiefsinn und Muthwillen zärtlich an der Hand.“

NIETZSCHE über *Za* als jasagendes Buch: Vgl. 6, 343, 24 ff.: „Man rechne den Geist und die Güte aller grossen Seelen in Eins: alle zusammen wären nicht im Stande, Eine Rede Zarathustras hervorzubringen. Die Leiter ist ungeheuer, auf der er auf und nieder steigt; er hat weiter gesehn, weiter gewollt, weiter g e k o n n t, als irgend ein Mensch. Er widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagendste aller Geister; in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden.“ Ebenso 6, 348, 7: „Zarathustra bestimmt einmal, mit Strenge, seine Aufgabe – es ist auch die meine –, dass man sich über den Sinn nicht vergreifen kann: er ist j a s a g e n d bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen.“

²⁶ NIETZSCHE über den mit *JGB* beginnenden neinsagenden Teil seines Schaffens: Vgl. 6, 350, 5 ff.: Nachdem der jasende theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, n e i n t h u e n d e Hälften derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, – die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.“

²⁷ Hiermit ist die in der NIETZSCHE-Forschung neuralgische Diskussion nach dem ausklingenden, teils posthumen Spätwerk berührt. Es wird darauf nicht im Einzelnen eingegangen, nicht etwa weil es an und für sich zu vernachlässigen wäre, sondern, weil es für die Belange der vorliegenden Untersuchungen nicht unbedingt notwendig ist. In aller gebotenen Kürze nur dies: Bei *WA* fällt im „Inhalt“ von *EH* nicht nur deshalb eine Besonderheit auf, weil es sich um das zehnte Buch handelt und es sozusagen numerisch aus der Reihe fällt, sondern auch, dass es nach *GD* genannt wird und damit, worauf auch BRUSOTTI hinweist (vgl. OTTMANN, 2000, 134), aus der Chronologie fällt. Ferner fragt sich in diesem Zusammenhang warum *AC* gar nicht aufgeführt wird. Wie auch immer man dies interpretieren mag, so steht doch grundlegend fest, dass Unregelmäßigkeiten und Auslassungen, wenn sie nicht einfach nur Fehler sind, den Zweck haben, auf das Muster hinzuweisen, von dem sie abweichen. Obwohl die vorliegenden Ausführungen sich der Deutung zuneigen, dass NIETZSCHEs Werk unabgeschlossen geblieben ist und seine Krankheit eine definitiv geplante wie auch angekündigte weitere Periode verhindert hat, sei dazu nichts weiter geäußert, weil es vor allem um das Verhältnis zwischen *Za* und insbesondere *JGB* geht, das in Betreff einer gewissen Grundstrategie bei der Verhandlung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz von dieser Frage nicht unmittelbar berührt wird.

gewissermaßen nochmals esoterischen Philosophen NIETZSCHE selbst verweist. Sprich: Für den unbedarften Leser/Akteur, beziehungsweise den Adressaten und Schüler des groß angelegten Umlernens, der auf der neinsagenden Ebene erstmals mit NIETZSCHEs Philosophie in Kontakt kommt, gibt es ein doppeltes Geheimnis. Dieses Geheimnis umgibt zuerst den jasagenden NIETZSCHE in Büchern und dann, auf einer *anderen* Ebene, den intimen NIETZSCHE selbst. Das heißt, dass es sich um eine doppelte Oben/Unten, beziehungsweise Innen/Außen Relation handelt, die ganz im Sinne unseres Komplexitätsbegriffs von keiner Stelle aus auf einmal in den Blick geraten kann.

So viel vorerst zur Gesamtform, in die NIETZSCHEs schriftliches Ja und Nein eingefasst ist, wovon aber noch einmal weiter unten in Abschnitt II./1.3.2 unter dem Stichwort des hierarchischen Komplexitätsgefüges zu handeln sein wird. Nun zu der Frage worin sich das Ja vom Nein ganz konkret unterscheidet. Denken wir dazu noch einmal an die Typologie Mensch-Künstler-Philosoph aus Abschnitt II./1.1 zurück. Legt man diese Trias über die eben entwickelte Figur einer doppelt-komplexen Relation, dann entspräche der Mensch dem exoterischen Nein in Büchern, der Künstler dem esoterischen Ja in Büchern, das sich gleichwohl noch wie Exoterik zur esoterischen Intimität des Philosophen verhält, die nicht in Büchern artikuliert werden kann. Mit anderen Worten: Die jasagenden Bücher unterscheiden sich von den neinsagenden genauso wie sich der Künstler vom Menschen unterscheidet. Demzufolge wäre das jasagendste Buch auch dasjenige, welches das Äußerste des Grenzbereichs zwischen Mensch und Philosoph bezeichnet. Als solches ist *Za* tatsächlich NIETZSCHEs eigentliches Künstlerbuch, über das hinaus es nichts mehr gibt außer dem intimen Einklang des Philosophen mit der Natur selbst – was darunter genau zu verstehen ist, bleibt freilich noch offen –, der aber ohnehin nicht mehr artikuliert werden kann und darüber hinaus auch keineswegs sozusagen ‚Jedermanns Sache‘ ist.

[ii] Was also zeichnet *JGB* als Prototyp eines neinsagenden Buches aus? Gemäß unserer Einteilung müsste es ‚ganz unten‘ rangieren und sozusagen für die Kommunikation des Philosophen als Mensch mit Menschen stehen. Dies bestätigen die beiden Aphorismen in *EH*, aus denen NIETZSCHEs Kommentar zu *JGB* besteht, bereits auf den ersten Blick: Aphorismus 1 sagt, dass es sich insgesamt um ein großes Nein handelt, Aphorismus 2 besagt wogegen, nämlich gegen die „Modernität“ (vgl. 6, 350, 19). In der Reihenfolge des Originaltextes zuerst ein Kommentar zum Auftakt des ersten Aphorismus:

„Die Aufgabe für die nunmehr folgenden Jahre war so streng als möglich vorgezeichnet. Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, nein thuen de Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der

bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, – die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.“ (6, 350, 5 ff.)

Gleich zu Anfang verwendet NIETZSCHE zweimal den uns schon bekannten, schicksalsträchtigen Begriff der „Aufgabe“. Hier fragt sich, was genau die spezifisch jasagende Aufgabe ist, welche jetzt „gelöst“ zu sein vorgegeben wird. Was den jasagenden Teil der Aufgabe angeht, war der schöpferische NIETZSCHE am Werk, nun folgt mit dem neinsagende Teil der Vernichter („die [...] zum Vernichten mir die Hand bieten“; vgl. 6, 350, 11 f.), welcher den „grossen Krieg“ bringt. Durch die Anwendung von Gewalt, um die Dinge in seinem Sinn zu fügen, sucht dieser eine „Entscheidung“. Sprich: Das Jasagen ist ein natürlicher Akt der Weisheit, das Neinsagen ein technisch-artifizieller Akt der ‚Kriegskunst‘ und Klugheit. Hier sei nur kurz daran erinnert, dass sich oben in Bezug auf das erste Kapitel über die Weisheit gezeigt hat, dass der Philosoph, wenn er Perspektiven umstellt, nicht gewaltsam und manipulativ eingreift. Dies ist Sache des „Kriegsvolkes“ aus *Za*, das NIETZSCHE mit *JGB* anzusprechen gedenkt. An entsprechender Stelle in *Za* heißt es in bezeichnender Weise: „Und wenn Ihr nicht Heilige der Erkenntnis sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner“ (vgl. *KSA*, 4, *Za*, 58).

Die Redeweise vom „Tag der Entscheidung“ ist sehr implikationsreich in Bezug auf typisch menschliche Differenz und die Natur als Indifferenz: Die Natur – Gegenstände der Weisheit nach ARISTOTELES, die sich so und nicht anders verhalten – sind als solche ‚sinnbedürftig‘: Wo der Mensch keine sinnstiftenden Differenzen vorfindet, schafft er welche, sonst könnte er nicht existieren, das wissen wir bereits aus Aphorismus 9, *JGB* (vgl. oben I/2.2). Das bedeutet, dass es die geeignete Methode zur „Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung“ ist, den Menschen mit der Natur zu konfrontieren und so eine sinnstiftende Entscheidung zu erzwingen. Dass NIETZSCHE unabhängig von *JGB* eine solche Strategie generell verfolgt hat, geht sehr kompakt und eindeutig aus den berühmten so genannten ‚Lenzer Heide Aphorismen‘ hervor (vgl. *KSA*, 12, *Nachlaß 1886-87*, 211, 5 [71]), worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

Im Sinne des gewalttätigen exoterischen Akts innerhalb der Sphäre des Menschlichen ist jedenfalls auch der „langsame Umlauf nach Verwandten“ (vgl. 6, 350, 10 f.) zu verstehen, wenn man so will die Truppensammlung. NIETZSCHE, der mit dem Anblick der nackten, indifferenten Natur wirbt, ist bei der Suche seiner „Kriegsmänner“ offenbar sehr wählerisch. Sein Auswahlkriterium kennen wir bereits aus dem Vorwort: „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist?“ (Aph. 3). Kein Wunder, dass NIETZSCHE, im Gegensatz zu Jesus Christus, dem ‚Menschenfischer‘ (vgl. Lk. 5, „Berufung der vier ersten Jünger“), der das Heil der Seele, Liebe um jeden Preis und das ewige Leben predigte, im ersten Aphorismus resümiert:

„Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht versteh ich mich so gut als jemand auf Angeln? ... Wenn Nichts sich f i e n g , so liegt die Schuld nicht an mir. Die Fische fehlten...“ (6, 350, 12 ff.)

Trotzdem braucht NIETZSCHE Mitstreiter. Damit befasst sich der zweite Aphorismus, wo es darum geht, wem die „Angelhaken“ gelten und wogegen NIETZSCHE sein Nein richtet, das heißt wogegen er gewissermaßen mobil macht:

„Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeichen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus. Im letzteren Sinne ist das Buch eine Schule des gentilhomme, der Begriff geistiger und radikaler genommen als er je genommen worden ist. Man muss Muth im Leibe haben, ihn auch nur auszuhalten, man muss das Fürchten nicht gelernt haben ...“ (6, 350, 18 ff.)

NIETZSCHEs Gegner ist, wie eingangs schon angedeutet, die moderne Massendemokratie als ein Gemeinschaftsprodukt, so widersprüchlich das zuerst auch klingen mag, von Christentum und Aufklärung. Daher röhren jedenfalls die zwei kardinalen „schlechte[n] Manieren“ (vgl. 6, 351, 4), vor denen es den „gentilhomme“ ekelt, nämlich „die berühmte ,Objektivität‘“ für die Aufklärung und „das ,Mitgefühl mit allem Leidenden‘“ für das Christentum (vgl. 6, 351, 4 f.).

Dies ist also der erste wichtige Gedanke in Bezug auf *JGB*: Hier spricht der neinsagende NIETZSCHE, der nicht mit dem jasagenden verwechselt werden will, aber dennoch mit ihm durch eine „Aufgabe“ verbunden ist. NIETZSCHE hat dabei sozusagen zwei Seiten: Einmal die des überlegenen Gesetzgebers und einmal die desjenigen, der für diese Gesetzgebung kämpft. In *JGB* seufzt NIETZSCHE zu Beginn des dritten Hauptstücks einmal in dieser Hinsicht bezeichnend: „Zuletzt muss man Alles selber thun, um selber Einiges zu wissen: das heisst, man hat viel zu thun!“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 66).

[iii] Darüber hinaus gibt es noch zwei weitere Gedanken, die wir dringend im Hinterkopf behalten sollten, nämlich erstens zum Schweigen und Verschweigen, was freilich eng mit den verschiedenen Rollen NIETZSCHEs sowie mit dem schon angedeuteten Prinzip „Maske“ zu tun hat, und zweitens zum Begriff des Unzeitgemäßen, beziehungsweise zum historischen Element der Philosophie in Büchern. Zuerst zum Aspekt des Verschweigens:

“Man wird in allen Stücken, vor Allem auch in der Form, eine gleiche willkürliche Abkehr von den Instinkten finden, aus denen ein Zarathustra möglich wurde. Das Raffinement in Form, in Absicht, in der Kunst des Schweigens, ist im

Vordergrunde, die Psychologie wird mit eingeständlicher Härte und Grausamkeit gehandhabt, – das Buch entbehrt jedes gutmütigen Worts ...“ (6, 351, 14 ff.)

Aus der Enthaltsamkeit und Mäßigung, die *JGB* bezeugt, folgt, dass dieses Buch eine „willkürliche Abkehr“ von dem ist, was *Za* „möglich“ gemacht hat. Nur aus der damit verbundenen Freiwilligkeit und Absicht resultiert der Wert der Mäßigung, was auf einen Plan schließen lässt. Auch hier stellt sich die Frage, die uns schon beim Problem der Verwechslung im Vorwort begegnet ist: Warum dieses „Raffinement“, wenn man doch auch einfach nur sagen könnte, was zu sagen ist?

Die Antwort liegt in dem Unterschied zwischen Weisheit und Klugheit, der nicht beliebig ist, sondern in komplexer Weise eine fundamentale Diskrepanz beschreibt, die bereits mit der Sagen/Zeigen-Relation angedeutet wurde. Die Unmöglichkeit jedenfalls, zu ‚Allen‘ in der Sprache intimer Weisheit zu sprechen, macht eine List notwendig, zu der es nicht nur gehört, an Stellen, wo esoterische Einsichten über die Natur ihren Platz hätten, bedeutsam zu schweigen, sondern auch besseren Wissens nicht die Wahrheit zu sagen, oder schlicht zu lügen. Das ist es jedenfalls, was die „willkürliche Abkehr“ meint: Wenn NIETZSCHE sagt, was nur für die groben Menschenohren bestimmt ist, dann muss dies, man denke hier noch einmal an das Begriffspaar Differenz/Indifferenz, notwendig einem Wissen um die natürlichen Tatsachen zuwiderlaufen. Kurz: NIETZSCHE muss lügen, um sich in der, den Menschen etwas angehenden, Welt des Sinns und des Werts verständlich zu machen. Zu diesen Lügen gehört in gewissem Verstande auch, wie wir gleich noch sehen werden, die Lehre, beziehungsweise Theorie des Perspektivismus/Fiktionalismus.

Damit wäre erneut das Prinzip der Maskerade berührt, welche nicht nur künstlich ist, sondern auch, wenn man sie zu lesen weiß, ein authentischer Ausdruck der dahinter verborgenen Natur.²⁸ Was es dem Philosophen ermöglicht, sich zu verstehen, ist freilich seine Klugheit, mit der es etwas auf sich hat, das auch einiges in Bezug auf die Absichtlichkeit der Lüge erklärt. Die Klugheit dient zwar einerseits der Kunst der Verstellung, das heißt der kalkulierten Inszenierung eines Unterschieds zwischen esoterischem und exoterischem Auftreten, andererseits bringt diese Kunst selbst noch eine hinter ihr wirksame intime Natur zum Ausdruck, was sich wiederum dem besagten willkürlichen Einfluss entzieht. Dies ist auch der zentrale Gedanke des Aphorismus 40, *JGB* über das Wesen der „Maske“. Hier nur ein kurzer Ausblick:

„Ein solcher Verbogener, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen

²⁸ In Aphorismus 5, *JGB* sagt NIETZSCHE in diesem Sinn über Spinozas philosophisches System, dass dieser sich damit nur in „Erz panzerte und maskierte“ und befindet darüber weiterhin: „wie viel eigne Schüchternheit und Angreifbarkeit verräth diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken!“ (vgl. KSA, *JGB*, 5, 19).

seiner Freunde herum wandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehn, dass es trotzdem dort eine Maske von ihm giebt, – und dass es gut so ist. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt. –“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 58, 18 ff.)

Demnach ist die Verfälschung des Eigentlichen bei der Artikulation zwar unvermeidlich, dafür aber zugleich – ebenso unvermeidlicher Weise – ein verräterisches Zeichen. Wer also wie der Philosoph weiß, was es mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur auf sich hat, der kann sich der Zeichen bedienen und den Menschen über die ihn umgebenden Grenzen hinauslocken. Die Lüge ist jedenfalls ein äußerst subtile und vor allem riskantes Mittel, weil sie verlangt, hinterfragt zu werden, was die maximale Gefahr des Missverstandenwerdens mit sich bringt. NIETZSCHE geht dieses Risiko aus zwei Gründen ein: Erstens liegt ihm nichts daran, vom Massenmenschen verstanden zu werden, dem er sogar, wie es in Aphorismus 27, *JGB* heißen wird, einen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ (KSA, 5, *JGB*, 46) einräumt, solange er seine echten Adressaten erreicht, die potentiellen freien Geister. Zweitens verbürgt die Feinheit der Lüge, die erraten werden will, dass der Kandidat für den Weg nach oben geartet ist, insofern er die esoterischen Lehren des Zarathustra richtig zu verstehen weiß. NIETZSCHE stellt mit der Lüge sozusagen die Unabhängigkeit des Akteurs auf die Probe, aus der sich glücklichen Falls die Fähigkeit ergibt, Philosophie auch jenseits eines subjekt-rationalen Verallgemeinerungsgebots zu begreifen. Dies ist endlich der faktische Charakter der genuinen Grenzkonzeption: *JGB* ist so geschrieben, dass nur derjenige über die Grenzen des Menschlichen hinaus kann, der dazu geartet ist und es eben *kann*. Diese Faktizität ist schließlich auch ein Aspekt innerhalb der natürlichen Komponente des Prinzips Maske, die in der willkürlichen Inszenierung noch etwas Unwillkürliches zeigt.

[iv] *JGB* ist also ein neinsagendes Instrument der Kriegsführung, das viel verbirgt und mit diesem Schweigen ebensoviel verrät, das durch die dazu Gearteten auch erraten sein will. Nun zu dem zweiten wichtigen Gedanken, dass sich dieses Nein vor allem durch eine historische Komponente auszeichnet.

Dem sei noch eine konzeptionelle Überlegung vorausgeschickt: Wir wissen bereits, dass es bei NIETZSCHE zwei verschiedene Jas gibt, nämlich das Ja der esoterischen Philosophie in Büchern, welches sozusagen das Oben zum Unten der exoterischen Philosophie ist, die ebenfalls in Büchern zu lesen steht. Ferner wäre da dann aber noch das Ja, welches der unartikulierbaren intimen Philosophie jenseits der Bücher entspricht, das selbst noch den eben genannten Unterschied zwischen Ja und Nein bejaht. Hier stellt sich die Frage, was das eine Ja vom andern unterscheidet, was mit dem uns schon bekannten Problem verwandt ist, wie man sich zum Ganzen, hier in

Form der Bejahung, noch einmal in Relation, beziehungsweise Differenz setzen können soll, ohne dadurch dessen Immanenz zu gefährden. Denn selbst wenn die Bejahung des Ganzen selbstredend als Gestus einer Bestätigung gemeint ist, so impliziert es konzeptionell zumindest die Möglichkeit nach einem Standpunkt außerhalb des Ganzen. Wenn dies nicht einfach nur eine Ungereimtheit sein sollte, lautet die Frage, welche Anhaltspunkte NIETZSCHE im Horizont des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz für die Möglichkeit der Bejahung des Ganzen liefert. Dies endlich bringt uns zum Moment der Zeit. Wir werden nämlich sehen, dass die beiden Bejahungen auf verschiedene zeitliche *modi* referieren. Dabei bezieht sich, so viel sei vorausgeschickt, das kleine Ja auf die konkrete Menschenzeit, die ‚Historie‘, und also auf eine ganz bestimmte Zukunft, was mit der esoterisch-jasagenden Philosophie in Büchern einhergeht, und das große Ja zum Ganzen auf die Ewigkeit, was der esoterisch-intimen Philosophie entspricht, die sich nicht mehr in Bücher schreiben lässt.

In diesem Sinn fügt es sich, dass NIETZSCHE in *EH* von *JGB* als einem Buch mit einem aktuellen historischen Bezug spricht, wenn er dessen Antimodernität und also Unzeitgemäßheit herausstellt:

„Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität [...]. Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden, als schlechte Manieren beinahe, die berühmte ‚Objektivität‘ zum Beispiel, das ‚Mitgefühl mit allem Leidenden‘, der ‚historische Sinn‘ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits, die ‚Wissenschaftlichkeit‘.“ (6, 350 f., 18 ff.)

Aus all dem geht hervor, dass *JGB* in einem ganz konkreten historischen Kontext steht und dass auch noch der „jasagende“ „Gegensatz-Typus“, sofern er eine unzeitgemäße Antithese darstellt, in diesen historischen Kontext hineingehört. Wollte man diese Textur nun auf einen Satz bringen, dann könnte er vielleicht wie folgt lauten: Kritik der Gegenwart zur Schaffung der Zukunft. Warum steht der „gentilhomme“ für die Zukunft? Abgesehen davon, dass er den modernen Menschen als vorherrschende ‚Rasse‘ ablösen soll, steht er als das Fremde, das in seiner Teilnahmslosigkeit ohne Rücksicht auf das Gegebene einfach kommt, für den Lauf der Zeit selbst, das heißt für die unerbittliche Auslöschung der Gegenwart durch die Zukunft. Der Herdenmensch fürchtet Veränderung und der „gentilhomme“ ist Veränderung.

Wichtig ist dieser Hinweis auf die historische Komponente nun aus folgendem Grund: Es deutet sich darin nämlich ein konzeptionell bedeutsamer Unterschied zwischen den „Philosophen der Zukunft“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 59)²⁹ zu denen *JGB* ein

²⁹ Aphorismus 42: „Eine neue Gattung von Philosophen kommt heraus: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen - denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Rätsel bleiben zu wollen -, möchten diese Philosophen der Zukunft [sic!, Anm.d.A.] ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versuch bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.“

„Vorspiel“ (Titel: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“; vgl. KSA, 5, *JGB*, 9) ist und dem dionysischen Philosophengott an, den wir weiter oben in Zusammenhang mit Aphorismus 6 des dritten Kapitels aus *EH* „Warum ich so gute Bücher schreibe“ als Gravitationszentrum der Philosophie NIETZSCHEs bezeichnet haben (vgl. oben II./1.2.1). Nun könnte man sagen, dass der Ort der Natur, beziehungsweise Wahrheit/Realität, der bisher mit dem Philosophen assoziiert wurde, in der Zukunft liegt und damit der so problematische Innen/Außen-Komplex entschärft wird. Sprich: Der Unterschied zwischen Künstler/Mensch und Philosoph wäre dann bloß ein solcher in der Geschichte. Obwohl das in gewisser Hinsicht nicht falsch ist, wobei vorausblickend anzumerken wäre, dass es eine vertikale und eine horizontale theoretische Operationalisierungen der Zeit gibt (vgl. unten II./2.3.2; III./[E-I], [E-I]; IV./3.1, 3.2), ist es doch nicht so, dass die Verborgenheit der Weisheit, welche aus der Erkenntnis der Natur folgt, irgendwann in der Zukunft jemals ein Allgemeinplatz werden könnte. Als ob die Philosophen der Zukunft dann Bücher schrieben, in denen alle Fragen endgültig beantwortet wären. Stattdessen sind die Philosophen der Zukunft nur solche, die für eine neue Welt eintreten, die den Menschen etwas angeht, auf die allerdings wieder neue Philosophen der Zukunft folgen werden, die wiederum für eine andere Welt eintreten werden und so fort. Auch wenn die Zukunft immer etwas mit sich bringen wird, das als das noch Fremde nicht antizipierbar ist, es ist nicht dasselbe ganz Andere, welches den Philosophen und mit ihm die Natur ausmacht, die das historische Weltgeschehen der Menschen nichts angeht.

Auf diesen Unterschied zwischen dem historisch nur Fremden und dem ganz Anderen weißt NIETZSCHE, dies selbstverständlich in seiner typisch subtilen Manier, auch in Aphorismus 2 aus der Passage über *JGB* in *EH* hin: Es ist nämlich die Zäsur nicht zu unterschätzen, die NIETZSCHE nach der obigen zitierten Stelle einfügt:

„Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden, als schlechte Manieren beinahe, die berühmte "Objektivität" zum Beispiel, das ‚Mitgefühl mit allem Leidenden‘, der ‚historische Sinn‘ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits, die ‚Wissenschaftlichkeit‘. – Erwägt man [sic!; Anm.d.A.], dass das Buch nach dem Zarathustra folgt, so erräth man vielleicht auch das diätetische régime, dem es eine Entstehung verdankt. Das Auge, verwöhnt durch eine ungeheure Nöthigung fern zu sehn – Zarathustra ist weitsichtiger noch als der Czar –, wird hier gezwungen, das Nächste, die Zeit, das Um-uns scharf zu fassen.“ (vgl. 6, 351, 2 ff.)

Hier wird der Unterschied zwischen dem Nächsten, der Zeit, und der intimen Erfahrung von Ewigkeit, auf die das Buch *Za* angelegt ist, noch einmal klar artikuliert. Natürlich steht auch *Za* noch in einem historischen Kontext, insofern dort in der vierten Vorrede der „Übermensch“ als konkrete Zukunftsvision propagiert wird (vgl. KSA, 4, *Za*, 16 ff.). Allerdings ist dieses jasagendste Buch durch den Wiederkunftsgedanken noch über

jegliche Ziele für die Menschheit hinaus angelegt, während *JGB* programmatisch nur auf solch ein historisch-menschliches Ziel hinarbeitet – das Fazit der Vorrede endet mit dem gesperrten Wort „Ziel“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 13). Wenn man sich nun gefragt hat, wie die Zeit noch anders denn historisch aufzufassen sei, gibt der Wiederkunftsgedanke den entscheidenden Hinweis: Das ganz Andere unterscheidet sich vom nur Fremden im Moment der Ewigkeit, das eine andere Vorstellung von Zeit vermittelt, als die bloße historische Abfolge von der Vergangenheit in die Zukunft. Was man sich unter der überhistorischen Ewigkeitszeit vorzustellen hat, kann hier freilich noch genau bestimmt werden. Es wird sich aber zeigen, dass es sich dabei nicht nur um eine lyrische Emphase, sondern auch um *das* theoretische Kernargument der NIETZSCHEschen Philosophie handelt.

1.3

Fazit zur Primärliteratur

Inwiefern NIETZSCHEs Philosophie eine wenn auch organische, aber nichts desto trotz deutlich erkennbare, um einen Kerngedanken gruppierte Ganzheit darstellt, die oben bereits als hierarchisches Komplexitätsgefüge bezeichnet wurde, in dem *JGB* eine ganz bestimmte Funktion zukommt, und kein orgiastisch-ästhetizistisches Chaos, lässt sich abschließend am Begriff des Schicksals festmachen, von dem auch das letzte vierte Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ in der Hauptsache handelt (vgl. unten II./1.3.1). Einen hinreichenden Begriff von dem, was unter einem ‚hierarchischen Komplexitätsgefüge‘ zu verstehen ist, wird dann, aufbauend auf den Ergebnissen dieser Lektüre, im folgenden Abschnitt II./1.3.2 gegeben.

1.3.1

Der Kerngedanke der Philosophie NIETZSCHEs: „Schicksal“ als Synthese zwischen Existenz und Notwendigkeit

Im Aufbau von *EH* korrespondiert das vierte Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“, wie ganz zu Anfang gesagt, mit dem Kapitel über die Weisheit, was bedeutet, dass es ebenfalls von Notwendigkeit handelt, verstanden als Existenz in einem natürlichen Sinn. Das Schreiben von Büchern gehört dagegen, dies nur zur Erinnerung, in den Verkehr mit Menschen und ist somit eine Sache der Klugheit. Von den Notwendigkeiten, welche sich der intimen Weisheit des Philosophen erschließen, zeugt es in nur komplex vermittelnder Weise. Hier, im vierten und letzten Kapitel, geht es also noch einmal um das überhistorische ganz Andere jenseits der Bücher oder in einem

etwas weiteren Sinn um NIETZSCHEs Schicksal. Der Begriff des Schicksals ist für sich genommen schon eine Synthese aus den Momenten ‚Notwendigkeit‘ und ‚Existenz‘. Im Schicksaal werden zum Abschluss von *EH* außerdem noch einmal die Dimensionen begrifflich-reflexiver Theorie und überkomplexer Praxis zusammengebracht, auf die oben ebenfalls schon hingearbeitet wurde.

Die Anordnung der Aphorismen dieses letzten Kapitels lässt sich in Hinsicht der besagten Spannung zwischen Notwendigkeit und Existenz verstehen: Aphorismus 1 knüpft offensichtlich noch einmal an das Verwechslungsthema im Vorwort an („dies Buch [...] soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt“; vgl. 6, 365, 14 ff.). In den Aphorismen 2 bis 6 handelt NIETZSCHE hauptsächlich von Zarathustra und sich selbst als Immoralist („Zarathustra, der erste Psycholog der Guten ist – folglich – ein Freund der Bösen“; vgl. 6, 269, 28 f.; „Aber ich habe auch noch in einem anderen Sinne das Wort Immoralist zum Abzeichen“; vgl. 6, 370, 29 f.), wonach dann die Aphorismen 7 bis 9 jeweils mit der Frage beginnen „Hat man mich verstanden?“ (6, 371, 15; ebd., 373, 12; ebd., 374, 31). Dies deutet darauf hin, dass NIETZSCHE noch einmal die Gesamtbewegung von *EH* resümiert und dabei seine Aufgabe als zwischen Klugheit und Weisheit vermittelnde existenzielle Notwendigkeit ausweist. Bereits der erste Aphorismus bestätigt diesen Eindruck, indem dort noch einmal, wie es scheint, die gesamte Amplitude zwischen dem weisen Typus des Philosophen und seiner intimen Esoterik bis hin zur konkret handelnden exoterischen Praxis durchlaufen wird.

So gesehen macht in Aphorismus 1 die weise Erkenntnis der eigenen Notwendigkeit den Anfang: „Ich kenne mein Loos“ (vgl. 6, 365, 3). Dann folgt die Darstellung der eignen Klugheit, die differenziert, wer NIETZSCHE ist und vor allem mit wem er nicht verwechselt werden möchte („ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen“; vgl. 6, 365, 10f.). Dann folgt das daraus erwachsende philosophische Programm: NIETZSCHE stellt noch einmal klar, dass es ihm um die Umkehrung des Verhältnisses von Lüge und Wahrheit („Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit“; vgl. 6, 365, 20f.), und darauf aufbauend, dass es ihm um eine „Umwerthung aller Werthe“ (vgl. 6, 365, 21f.) zu tun ist, weshalb er nicht als „Religionsstifter“ (vgl. 6, 365, 9) oder „Heiliger“ (vgl. 6, 365, 16) missverstanden werden, sondern lieber noch als „Hanswurst“ (vgl. 6, 365, 17) gelten will. Den Abschluss macht dann wieder die „Aufgabe“ (vgl. 6, 366, 6), welche in letzter praktischer Konsequenz „Krieg“ (vgl. 6, 366, 16) und „große Politik“ (vgl. 6, 366, 17) erfordert.

Den Kulminationspunkt der bisher vorgestellten Topologie, genauer die Schnittstelle zwischen Weisheit und Klugheit, wird dann zu Anfang des Aphorismus 2 mit der signifikanten Formel des menschgewordenen Schicksals („ein solches Schicksal, das Mensch wird“; vgl. 6, 366, 19 f.) benannt. NIETZSCHE gibt hier zu verstehen, was er in Bezug auf den Menschen ist und in Bezug auf die Welt, die diesen

etwas angeht, nämlich die „furchtbare“ Vereinigung des Gegensatzes von Schöpfer und Vernichter, wie es sinngemäß in der ebenda zitierten Stelle aus *Za* heißt (vgl. KSA, 4, *Za*, 149)³⁰. Darauf aufbauend führt Aphorismus 3 den intellektuellen Typus des Zarathustra weiter aus, wobei uns dessen wesentliche Charakteristika auch in *JGB* wieder begegnen werden: Das Verfügen noch über die absoluten Werte des Guten und des Bösen („Zarathustra, schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt“; vgl. 6, 367, 10ff.), die „Wahrhaftigkeit“ (6, 367, 17), verstanden als intellektuelle Redlichkeit sowie die psychologische Kunst des Erratens und Ertappens („gut mit Pfeilen schießen“; vgl. 6, 367, 21). Sprach NIETZSCHE zuvor tendenziell eher intim von sich selbst, so geht er von da an endgültig zur exoterischen Positionierung und somit zum Neinsagen über. Dementsprechend beginnt Aphorismus 4 mit der Feststellung, dass der Typus des Immoralisten „zwei Verneinungen“ (vgl. 6, 367, 27) beinhaltet. Hier wird noch einmal konkretisiert, gegen was NIETZSCHE in Folge seiner inneren Natur einen Krieg nach Außen (Aph. 1) führt. Diese sind:

„Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, [...] ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, die décadence-Moral, handgreiflicher geredet, die christliche Moral.“ (6, 367, 28 ff.)

Nach diesem Nein zu den (christlichen) „Guten“ geht NIETZSCHE in Aphorismus 5 zur Bejahung der „Bösen“ über, ein Vorgang, den wir weiter oben bereits als Umdrehungslogik angesprochen und erörtert haben.

Danach schließt NIETZSCHE Aphorismus 5 mit einer in Hinsicht auf die Frage nach der Wahrheit/Realität bemerkenswerten Äußerung:

„[...] diese Art Mensch, die er [Zarathustra; Anm.d.A.] concipirt, concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu – , sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbaren und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Grösse haben ...“ (6, 370, 21)

Dieses Zitat stellt den von NIETZSCHE gesuchten Übergang zwischen einer intimen Beziehung zur Natur als Notwendigkeit und einer Übertragung derselben in den Bereich des für den Menschen Artikulierbaren in komprimierter Form vor. Der hier von

³⁰ „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. // Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische. –“ Es fällt auf, dass NIETZSCHE an der Stelle aus *Za* „wer ein Schöpfer sein muss“ das Wort „muss“ in *EH* mit „will“ ausgetauscht hat. Da dadurch der Sinn entscheidend verändert wird, es muss nämlich das Müssten als Notwendigkeit der philosophischen Weisheit und dass Wollen als Willkür der menschlichen Klugheit zugerechnet werden, ist es unwahrscheinlich, dass es sich dabei um ein Versehen handelt. Vielleicht gibt NIETZSCHE damit einen Hinweis, dass er seine Notwendigkeit bejaht, indem er will, was er muss. Darüber kann hier aber nur spekuliert werden, weil alles darüber hinaus zu weit führt.

NIETZSCHE vorgestellte Typus konzipiert die Realität, wie sie ist. In diese Formel ist die künstlerische Praxis in Bezug auf die Welt, die den Menschen etwas angeht, und die philosophische Betrachtung der Natur als unveränderbarer Notwendigkeit in Eins gefasst und bleibt dabei doch scharf voneinander getrennt. Denn die indifferente Notwendigkeit der Natur ist kein Einwand gegen das vom Menschen nicht subtrahierbare Different-sein-wollen und ebenso wenig ist der Umstand, dass es für den Menschen keine letzte Wahrheit gibt, ein Einwand gegen die Unabänderbarkeit der Natur. In gewisser Hinsicht erhalten wir hier also ein Versprechen hinsichtlich eines Kompromisses im Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz, dass es nämlich einerseits sehr wohl eine Realität jenseits des Menschlichen gibt und diese Realität zweitens in zugegebenermaßen noch ungeklärter Weise ‚zugänglich‘ ist. Wie dieser Kompromiss organisiert ist und ob sich diese Vermutung in Anbetracht der Textanalyse aufrechterhalten lässt, wird freilich erst noch zu zeigen sein.

Aphorismus 6 steigt gleichsam auf der Stufenleiter der Annäherung des Philosophen an die Menschheit bis auf die unterste Sprosse hinab, wo die Gefahr des Ekels droht („Der Ekel am Menschen ist meine Gefahr“; vgl. 6, 372, 13). Dann folgt in den Aphorismen 7 bis 9 das dreimalige Fragen NIETZSCHEs, ob man ihn verstanden habe, was freilich deshalb besonders ernst zu nehmen ist, weil dieser im ersten Aphorismus des Vorworts die Menschheit geradezu beschwört, ihn nicht zu verwechseln, beziehungsweise misszuverstehen (vgl. 6, 257, 17 f.). Hier kommt NIETZSCHE zum Kern seiner praktisch orientierten exoterischen Philosophie, nämlich dem Kampf gegen das Christentum als kulturelle Wirkungsmacht, welche die Moral des Ressentiments – die Wertgegensätze Gut und Böse – zur Entfaltung gebracht hat. In Aphorismus 7 wird zuerst eine ähnliche Rechtfertigung angestrebt, wie sie schon in Aphorismus 1 des ersten Kapitels „Warum ich so weise bin“ angeführt wurde, nämlich in Bezug der unter dem Verdacht der Paradoxie stehenden Konstellation, dass NIETZSCHE die Menschheit als ein Ganzes ohne Äußeres trotzdem als der/das ganz Andere gleichsam in der Hand zu halten vermag. Dies jedenfalls versteht sich unter der dort zu Anfang gestellten Frage:

„Hat man mich verstanden? – Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral entdeckt zu haben.“ (6, 371, 15ff.)

Was dann folgt, lässt sich in Bezug auf Zarathustras „Vom Freunde“ zusammenfassen, wo es sinngemäß heißt, dass die Wahl unserer Freunde etwas Wesentliches über uns selbst aussagt (vgl. KSA, 4, Za, 71: „Unser Glaube an Andre verräth, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsre Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräther.“), was selbstverständlich auch für die Wahl der Feinde gilt, worüber NIETZSCHE ja bereits in Aphorismus 7 des ersten Kapitels einiges ausgeführt hat.

Jedenfalls sagt NIETZSCHE, wenn er sich im Einzelnen mit dem Christentum als Gegner auseinandersetzt, zugleich auch etwas dazu, wer oder besser was er ist. Sprich: Auch die Feindschaft gegen das Christentum ist eine Maske, die viel verbirgt aber zugleich noch mehr verrät. Daran ist vor allem das ‚Zugleich‘ bedeutsam, weil es noch einmal die Komplexität der Organisationsfigur andeutet, welche die NIETZSCHEsche Philosophie als Ganzheit in sich fasst. Das Neinsagen ist zugleich ein Jasagen und jedes Nein und Ja eines Menschen zusammengenommen ist ein Zeugnis seiner Natur und individuellen Notwendigkeit, die zuletzt nur noch in einer extremen und überhistorischen Bejahung angenommen werden kann oder ganz verborgen bleibt, beziehungsweise in Folge dessen verloren geht. Diese Bejahung ist in eigenartiger Weise indifferent (*un-gleichgültig/großmütig/gerecht*). Diesen Umstand nicht nur leichtfertig zu benennen, sondern wiederum als Ganzes zu überschauen, das ist die intime Spitze der Betrachtung, die nur der Philosoph zu verwirklichen vermag.

Nun sei es einmal gewagt und der Künstler mit Zarathustra in Verbindung gebracht, insofern es sich bei Künstlern nämlich nicht dem gemeinem Vernehmen nach um Maler, Musiker, Literaten etc., sondern um die Schöpfer der Werte, oder kurz der Welt handelt, die den Menschen etwas angeht – bekanntlich attestiert NIETZSCHE dem Buch *Za* in *EH* ja auch ganz in diesem Sinn, man dürfe es „unter die Musik rechnen“ (vgl. 6, 335, 16).³¹ Auch wenn die Figur des Zarathustra keinesfalls nur ein Künstler, sondern auch ein Weiser ist, so steht das Buch *Za* doch für die Grenze zwischen Philosoph und Mensch. Wie jede Grenze das berührt, was sie voneinander trennt, und doch nicht zum Einen oder Anderen gehört, so überschneidet sich auch der Künstler in, wie wir oben in Bezug auf Exoterik und Esoterik sagten (vgl. II./1.2.1), *doppelt komplexer* Weise sowohl mit dem Philosophen als auch dem Menschen, ohne auf einen der beiden Typen festzulegen zu sein. Ohne endlich den Typus des Künstlers mit dem Topos der NIETZSCHEschen Aufgabe identifizieren zu wollen, handelt es sich doch in beiden Fällen um die gleiche komplexe Synthese zweier völlig gegensätzlicher Sphären: Hier werden Mensch und Natur in Berührung gebracht, dort Existenz und Notwendigkeit. Beide Begriffspaare lassen sich ohne ein vermittelndes Drittes nicht

³¹ Für die Einordnung von *Za* in den Grenzbereich zwischen unartikulierbarer esoterischer Weisheit und neinsagender Exoterik spricht ferner der Umstand, dass Aphorismus 3 mit einem Zitat aus *Za* („Vom Gesicht und Räthsel“; KSA, 4, *Za*, 197) endet und Aphorismus 4 im ersten Satz in gesperrt gesetzten Lettern drauf hinweist, dass es dort um die „K u n s t [sic!; Anm.d.A.] d e s S t i l s“ geht. Auffälliger Weise handelt es sich dabei um eine der prominentesten Stellen überhaupt, weil NIETZSCHE ebenda den Gedanken der ewigen Wiederkunft äußert. Dies und der Umstand, dass die ewige Wiederkunft in *JGB* nur eine indirekte Erwähnung findet (vgl. KSA, 5, *JGB*, 74 f., Aph. 56; vgl. unten III./1.2), liefern einen weiteren Hinweis in Richtung der Unterscheidung zwischen Philosoph, Künstler und Mensch. Zarathustra ist der Lehrer der ewigen Wiederkunft in einem Buch, das NIETZSCHE selbst als das jasagendste bezeichnet. Das macht *Za* zu einem Instrument, dessen sich NIETZSCHE als Philosoph (Weisheit) bedient, um die Welt, die den Menschen etwas angeht, nämlich die Lebenswelt der Wertungsweisen (Klugheit), schlechthin zu beeinflussen und sogar grundlegend umzuwerten. Der Kern der als Instrument der Umwertung vorgesehenen Philosophie in Büchern ist freilich die ewige Wiederkunft, die aber nicht in allen Büchern gleichermaßen kommuniziert wird, oder besser, kommuniziert werden *kann*, ohne missverstanden zu werden.

konstruktiv vorstellen, sondern laufen Gefahr als flache Dualismen missverstanden zu werden. Darin besteht die geniale Pointe und zugleich auch schwierige Eigentümlichkeit des NIETZSCHEschen Philosophieverständnisses.

1.3.2

NIETZSCHEs Philosophie als hierarchisches Komplexitätsgefüge

Bevor die oben schon öfters angesprochene Organisationsform der Philosophie NIETZSCHEs als hierarchisches Komplexitätsgefüge nun endlich im Detail ausgeführt wird, sei darauf hingewiesen, dass es nicht darum geht, in NIETZSCHEs Werk eine verallgemeinernde Systematik hinzuerklären, die am Ende der Einzigartigkeit seiner philosophischen Intuition doch nicht gerecht werden kann. Es geht nach wie vor lediglich darum, eine nachvollziehbare heuristische Basis für das Verständnis der NIETZSCHEschen Philosophie zu schaffen, von der aus sich der Textanalyse der ersten beiden Hauptstücke von *JGB* angenähert werden kann. Dazu sollen ausgehend von der Problematik des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz lediglich die Anknüpfungspunkte aufgenommen und zusammengeführt werden, welche sich zur Verhandlung der darin enthaltenen Diskrepanz angeboten haben. Selbst wenn die hier vorgetragene Lektüre von *EH* NIETZSCHEs Anliegen vereinzelt nicht genügend exakt getroffen haben sollte, dürfte doch zumindest insgesamt deutlich geworden sein, dass der Text in dieser Hinsicht gewisse Anhaltspunkte bereithält, vor allem wo von Esoterik und Exoterik, Ja und Nein oder dem intimen philosophischen Leben in Unabhängigkeit von der Menschen-Welt zu lesen war. Ob NIETZSCHE dies Alles tatsächlich im Lichte des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz gesehen hatte, kann zugegebenermaßen nicht nachgewiesen werden, weil es keinen eindeutigen textlichen Beleg gibt. Allerdings wäre solch ein *eindeutiger* Nachweis der Sache auch kaum angemessen: NIETZSCHE hat sich aus guten Gründen gegen Systematisierungen verwahrt („Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ Vgl. KSA, 5, *GD*, 63). Doch sind wir gerade dadurch aufgefordert, uns auf die besagten Angebote einen Reim zu machen. Deshalb wird an dieser Stelle darum gebeten, folgende Zusammenfassung in Bezug auf *EH* als Versuch zu verstehen, NIETZSCHEs Werk als Ganzes in den Blick zu bekommen, um dadurch erstens deutlich machen zu können, warum die Wahl des Primärtextes auf *JGB* gefallen ist, sowie zweitens ein angemessenes und vor allem nachvollziehbares Verständnis desselben gewährleisten zu können.

[i] Im Sinne der Überschrift dieses Abschnitts „NIETZSCHEs Philosophie als hierarchisches Komplexitätsgefüge“ stehen hier zwei Begriffe im Fokus: Erstens

‘Komplexität’ und zweitens ‘Hierarchie’. Komplexität wurde oben (vgl. II./1.1.2) als der folgende Fall definiert: Eine und dieselbe Sache vereint in sich mindestens zwei Aspekte (Duplizität/Ambivalenz), die aber nie zugleich in den Blick geraten können. Darauf aufbauend bedeutet der Zusatz ‘hierarchisch’, dass diesbezüglich die Innen/Außen Problematik bei NIETZSCHE als in eine Oben/Unten-Relation übertragen vorgestellt werden muss. Demnach haben wir uns die drei Ebenen Philosoph, Künstler, Mensch, in denen NIETZSCHEs Philosophie statthalt, als eine doppelt-komplexe Relation vorzustellen, die sich aber nicht einfach nur in sich wiederholt.

Zum Beispiel verhalten sich alle drei Ebenen (Philosoph/Künstler/Mensch) zueinander in der Exoterik/Essoterik-Relation, wobei sich die beiden Relationen dadurch unterscheiden, dass die erste begrifflich-reflexiv einholbar ist, die zweite nicht. Hier kommt freilich das nicht nur für NIETZSCHE wichtige Begriffspaar Sagen/Zeigen ins Spiel. Dieser Punkt ist auch sehr wichtig, wenn wir versuchen werden, NIETZSCHEs Gedankenbewegung als konzeptionelle Dialektik zu rekonstruieren (vgl. unten u.a. IV./1.3). Würde nämlich in dem hierarchischen Komplexitätsgefüge einfach immer nur eine und dieselbe Relation wiederholt werden, dann würde das zum Beispiel auch die Formel „Jenseits von Gut und Böse“ *ad absurdum* führen. Das hat etwas mit dem auf LUHMANN und den Logiker SPENCER-BROWN zurückgehenden ‘Re-Entry-Argument’ zu tun, das im Detail erst in der Rekonstruktion (vgl. unten IV./1.1) wird erörtert werden können. Bis dahin sei darunter folgendes verstanden: Wenn zum Beispiel die Wertsetzung Gut und Böse der Ebene des Menschen entspricht und das Jenseits von Gut und Böse derjenigen des Künstlers, dann kann der Philosoph nicht einfach noch einmal jenseits von jenseits von Gut und Böse stehen. Denn wo ist jenseits von jenseits von Gut und Böse? Antwort: Diesseits von Gut und Böse. Wenn man also die Relation Mensch/Künstler beim Philosophen einfach nur wiederholt, dann ist die Existenz einer dritten Ebene schlechterdings immer nur eine Illusion und tatsächlich auf die Differenz zwischen den ersten beiden reduzierbar. Man steigt sozusagen beim dem Versuch des Ausstiegs wieder am Anfang ein – daher ‘Re-Entry’.

Die beiden Relationen lassen sich also nicht vereinheitlichen, was bedeutet, dass man sie nicht zugleich und also auch nicht *als* gleich vorstellen kann, sondern sich immer konkret in eine Position hineinversetzen muss, um sie eine nach der anderen eigens zu erfassen. Der hier greifende Automatismus ist evident: Die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit/Gleichheit resultiert aus dem Zwang, sich in eine bestimmte Position hineinzuversetzen, und der Zwang sich hineinzuversetzen, resultiert wiederum aus der Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit/Gleichheit. Das bringt uns wieder zu NIETZSCHEs Begriff der Erfahrung, wonach sich die Pointe eines Gedankengangs nicht von vornherein antizipieren lässt, sondern sich erst am Schluss eines solchen iterativen Erkenntnisprozesses von selbst ergibt. Dementsprechend kann man die zweite Relation zwischen Künstler und Philosoph nicht begreifen, wenn man zuvor nicht schon

diejenige zwischen Mensch und Künstler *erfahren* hat. Aus diesem Grund ist es NIETZSCHE ja auch so wichtig, den Leser/Akteur durch ein Buch wie *JGB* auf die Lektüre von *Za* vorzubereiten, beziehungsweise diesen wiederum durch *Za* zu einer Art von Philosophie zu befähigen, die nicht aufgeschrieben und auch nicht gelehrt werden kann (vgl. KSA, 5, *JGB*, 147: „Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es ‚wissen‘, aus Erfahrung [sic!, Anm.d.A.]“). In diesem Sinn kann man den Umstand nur richtig verstehen, dass *Za* gegen traditionelle Lehre und Religion abzielt, ohne selbst wiederum bloß eine neue (historische) Tradition zu begründen, wenn man NIETZSCHEs Auseinandersetzung mit Lehre und Religion durch die Lektüre etwa von *JGB* sozusagen am eigenen Leib erfahren hat.

Die Organisationsform des hierarchischen Komplexitätsgefüges dient also zunächst zur gedanklichen, besser zur konzeptionellen Orientierung. Denn wenn alles gleich ist, weil es einfach nur wiederholt wird, dann kann man buchstäblich nicht mehr wissen wo Oben und Unten ist. Erfahrung schafft Differenzen, Differenzen schaffen Orientierung und Orientierung ist wichtig, um verstehen zu können, von wo NIETZSCHE weg will und wohin dieser Weg zuletzt hinführt. Das vor allen Dingen ist in Bezug auf die konzeptionelle Dialektik und die darin nur schwer zu durchschauende Umdrehungslogik wichtig. Entsprechend der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ muss es NIETZSCHEs Plan sein, zuerst das Verhältnis zwischen Gut und Böse umzudrehen, mithin aus Gut Böse und aus Böse Gut zu machen, um sich dann erst, ungeachtet der normativen Akzentuierung, aus dem Schema der Gegensätzlichkeit herauszudrehen. In erster Instanz werden also alle Gegensätze untereinander vertauscht, man denke hierzu noch einmal an das Zitat über Wahrheit und Lüge aus dem Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“: „Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit“ (vgl. 6, 365, 20 f.). Wenn man dieses Zitat weiterdenkt, darf man sich nicht von der dabei auftretenden komplizierten Spiegelung irritieren lassen. Denn was bei der Relation Lüge/Wahrheit zutrifft, gilt auch für alle anderen entsprechenden Verhältnisse. Fragt man zum Beispiel wo ‚Oben‘ ist, dann lautet die Antwort vor der Umdrehung ‚im Himmel‘ und nach der Umdrehung ‚auf der Erde‘. Einen ganz konkreten Sinn bekommt dieser Aspekt, wenn es sich einen Reim auf den Umstand zu machen gilt, dass NIETZSCHE über den Menschen nach oben hinaus will, dazu aber nach unten, nämlich ins Unterbewusste und Physiologische geht. In dieser Bewegung liegt kein Widerspruch, wenn man berücksichtigt, dass im Sinne der Umdrehungslogik die Erde, beziehungsweise Natur als Ort auch der menschlichen physiologischen Dispositionen (NIETZSCHEs „Leib“) das neue Oben ist, wohin ja auch die Bewegung der nicht nur intellektuellen, sondern auch organischen Zucht und Züchtung strebt.

Auch hier gilt: Um den Ort jenseits der Gegensätze oder eben die Herausdrehung richtig erfassen zu können, muss man vorher die Umdrehung verinnerlicht haben, um

nicht am Ende beides miteinander zu verwechseln und etwa anstatt der Überwindung der Ressentiment-Moral nur eine neue Ressentiment-Moral zu etablieren – wir hatten in diesem Zusammenhang bereits das historisch Fremde/Neue vom überhistorischen ganz Anderen unterschieden (vgl. oben II./1.2.2). Ähnlich kompliziert liegt der Fall in Bezug auf Theorie und Praxis. Einerseits sind für den Philosophen die theoretische Kontemplation der Natur oben und das praktische Eingreifen sowie der daraus sich ergebende Verkehr mit Menschen unten. Andererseits rangieren die leblose Theorie der modernen Lehrstuhlphilosophie unten (NIETZSCHEs „Gelehrte“) und das philosophische Leben im Sinne Zarathustras oben. Auch hier greift wieder dieselbe Umdrehungslogik, wonach der Leser/Akteur erst grundsätzlich über Theorie und Praxis umzulernen hat, um dann zu einer höheren Praxis aufzusteigen, die freilich nicht – gewissermaßen durch einen Re-Entry – mit der niederen verwechselt werden darf. Im zeitlichen Kontext gesprochen: Diese Praxis ist nur fremd/neu, jene höhere dagegen ganz anders.

Insgesamt soll hier nicht so weit gegangen und behauptet werden, dass sich alle möglichen Topoi, die uns bisher bei NIETZSCHE begegnet sind, in die Organisationsform des hierarchischen Komplexitätsgefüges problemlos einpassen lassen. Die bisherigen Untersuchungen rechtfertigen allerdings die Annahme, dass es sich dabei durchaus um ein Modell handelt, das NIETZSCHEs Philosophie zwar nicht restlos zu entschlüsseln vermag, aber dennoch einen guten Anhalt gibt, sich bezüglich einzelner Probleme/Fragen Orientierung zu verschaffen. Ferner wird hier davon ausgegangen, dass NIETZSCHE bei der Komposition seines Werks vielleicht nicht genau diese Organisationsform aber ein vergleichbares Modell sehr konkret vor Augen gestanden hat. Jedenfalls ist angesichts der Textlage die Annahme abzulehnen, dass darin sich einfach nur biographische Phasen, intellektuelle Selbstfindungen oder orgiastische ästhetische Exzesse spiegeln. Kurz: NIETZSCHE hatte definitiv einen Plan, was im folgenden Abschnitt II./1.3.3 auch noch argumentativ belegt werden soll. Dieser Plan sieht eine Bewegung vor, das macht die Theorie in NIETZSCHEs Philosophie so kompliziert, in Anbetracht derer man sich, wie oben angesprochen, Orientierung verschaffen muss. Am ehesten kann man sich diese Orientierung verschaffen, das ist das erste Ergebnis der Lektüre von *EH* in Bezug auf *JGB*, wenn man sich das hierarchische Komplexitätsgefüge architektonisch vorstellt.

[ii] Der zweite wichtige Gedanke betrifft noch einmal das Problem von Missverständnis und Verwechslungsgefahr oder die Frage, warum NIETZSCHE nicht einfach sagt, was er meint: Im vorangegangenen Abschnitt II./1.3.1 wurde bereits andeutungsweise zwischen NIETZSCHEs Hauptproblem und einem Kerngedanken unterschieden. Noch einmal zur Erinnerung: Das Hauptproblem besteht in dem Verhältnis zwischen Idealität und Realität, der Kerngedanke in der Synthese zwischen Existenz und Notwendigkeit.

Obwohl beide Gegenstände thematisch verwandt sind, weil sie auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur abzielen, gibt es doch einen entscheidenden Unterschied. Denn das Problem der Unterscheidung zwischen Idealität und Realität ist vollauf mit der überkommenen philosophischen Tradition kompatibel, von der sich NIETZSCHE mit seiner eigentümlichen Synthese von Existenz und Notwendigkeit absetzt. Das heißt, dass es in der Philosophie NIETZSCHEs im Kern nicht um eine Epistemologie, Ontologie oder ähnliches geht, sondern um den Menschen und die Frage, welche Rolle dabei der Philosoph, beziehungsweise die Philosophie spielt. Ganz offensichtlich versteht NIETZSCHE unter dem Philosophen nämlich keinen akademischen Theoretiker, der den Fortschritt einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin fördert. Allerdings muss NIETZSCHE diese Frage in Anschluss an die historisch vorherrschenden Gegebenheiten diskutieren. Sprich: Er muss sich mit den Fragen beschäftigen, mit denen sich zeitgenössische Philosophen beschäftigen, um sozusagen Anschluss an den Diskurs zu gewinnen.

Als derjenige, der in dieser Art in die zeitgenössische Diskussion eingreift, hat NIETZSCHE ein Hauptproblem, nämlich das Verhältnis zwischen Realität und Idealität. Hier lässt er sich auf die entsprechende Fachdiskussion ein und streitet mit jeder Form des christlich-populären Platonismus über Fragen nach dem Sein, dem Subjekt oder der Erkennbarkeit der Welt etc. Das alles interessiert NIETZSCHE aber nur in dem Maß, wie es zu den Gegenständen hinführt, auf die es ihm eigentlich ankommt. Obwohl diese, wie gesagt, mit den Fragen der traditionellen Philosophie verwandt sind, werden sie missverstanden, wenn sie in derselben Art und Weise verhandelt werden. Oder umgekehrt: Als klassisches philosophisches Problem aufgefasst, wird das Verhältnis zwischen Mensch und Philosoph, welches NIETZSCHE im Sinn hat, schlicht verwechselt.

Stimmt man dem zu, könnte man meinen, dass man bei der Einschätzung der Philosophie NIETZSCHEs auf das sozusagen theoretische Vorspiel verzichten und sich von vornherein auf den Kerngedanken konzentrieren könnte. Wer so denkt, der verkennt allerdings die spezielle Topologie der NIETZSCHEschen Philosophie, wo die klassischen Theoreme in einer zwar unumgänglichen und also fundamentalen Peripherie rangieren, wo sich dieser um Kompatibilität mit zeitgenössischen Denkweisen bemüht, die aber tatsächlich als Mittel zum Zweck dem Kerngedanken untergeordnet sind. Als solche stellt die missverständliche und verwechlungsanfällige Peripherie eine *conditio sine qua non* der eigentlichen Philosophie NIETZSCHEs dar, weil man ohne in der Peripherie den Anfang zu machen, niemals des eigentlichen Kerngedankens im Zentrum habhaft werden kann. In dieser Peripherie, die wir vorsichtig mit der exoterisch-neinsagenden Philosophie in Büchern assoziieren dürfen, konzentriert sich NIETZSCHE aber nicht nur auf die theoretische Philosophie, sondern adressiert die unterschiedlichen Interessen und Vorlieben der Menschen – das wofür sie

eben empfänglich sind – auf jeweils ganz individuelle Weise. Auf dieser Ebene haben wir es mit einem virtuosen Spiel der Masken zu tun, das deshalb nicht als eine Einheit überschaubar ist, weil nicht jeder für alles dort geschriebene gleichermaßen offen ist. Es zeichnet NIETZSCHE aus, dass er aus „Erfahrung“, wie er im ersten Aphorismus des ersten Kapitels aus *EH* „Warum ich so weise bin“ schreibt, in der Lage ist, die Vielfältigkeit des Lebens gleichsam von Außen als Ganzes in den Griff zu bekommen.

Dies ist endlich der zweite wichtige Gedanke: In der Peripherie gibt es viele unterschiedliche Themen, die allerdings von verschiedenen Ausgangspunkten allesamt auf das gleiche Zentrum hinführen. Bevor dieser Gedanke zu Ende geführt und das Verhältnis zwischen einem solchen Zentrum und der Peripherie thematisiert wird, sollte noch geklärt werden, warum in diesem vielfältigen, dezentralen Spiel der Masken ausgerechnet dem Verhältnis zwischen Natur und Idealität als Hauptproblem eine Sondestellung zukommt. Zuerst einmal lässt sich dies ganz einfach an Hand der Textlage nachvollziehen: NIETZSCHE sagt nicht nur ganz eindeutig, wie im Vorwort zu *EH*, dass es ihm um die „erlogne Welt und die Realität“ (vgl. 6, 258, 14 f.) geht, sondern weist uns auch durch die Kompositionsform vieler seiner Bücher – es handelt sich dabei freilich vornehmlich um neinsagende – darauf hin: In *MA I* und *JGB* lässt sich sehr deutlich eine Bewegung von theoretischen Fragen der zeitgenössischen Philosophie zu praktischen Themen feststellen. Abgesehen von der Textlage, die sich sicherlich auch anders interpretieren lässt, gibt es aber auch einen sachlichen Grund, der sich aus NIETZSCHEs eigener Programmatik ergibt. Wenn NIETZSCHEs Ziel die Bekämpfung der Moral des Ressentiments und die Umwertung der Werte ist, dann müssen sozusagen die Waffen da gekreuzt werden, wo dieselbe wirkungsmächtig geworden ist. Und NIETZSCHE zu Folge ist gleichsam die Pflanze des Ressentiments aus dem christlich-populären Platonismus gewachsen, der wiederum in der Lüge keimt, dass es jenseits der konkreten Realität noch eine zweite Welt idealer Abstrakta gebe. Diese zwar kunstvolle aber erlogene Fiktion war die Erfindung eines Philosophen und eben keines Musikers, Dichters oder Politikers etc. Weil das so ist, ist die wenn auch nicht höchste so doch wichtigste Kunstform im Programm der Umdrehung des Platonismus die theoretische Philosophie in Büchern. In diesem Sinne ist endlich das Verhältnis zwischen Realität und Idealität das Hauptproblem auch innerhalb der multivalenten Peripherie der NIETZSCHEschen Philosophie.

Das war die Peripherie, bleiben noch das Zentrum und was darüber hinaus anzunehmen ist. Der zentrale Gedanke ist, wie schon gesagt, die Synthese zwischen Existenz und Notwendigkeit, die in der Figur des Zarathustra verkörpert wird. Es ist dabei bewusst von ‚verkörpert‘ die Rede, um damit den Sagen/Zeigen-Komplex anzusprechen, welcher den besonderen Charakter der Synthese, die im Zentrum der NIETZSCHEschen Philosophie steht, zum Ausdruck bringt. Unter einer Synthese versteht sich hier die Besonderheit einer Verbindung zweier eigentlich

unterschiedlicher Dinge, in diesem Fall von menschlicher Existenz und natürlicher Notwendigkeit. Man kann sich diesen Komplex auch wie einen Oszillationsrand vorstellen, der immer das, was er verbindet, zugleich auch je für sich darstellt und dabei das entsprechende Andere verbirgt. Wir werden noch sehen, dass vor allem der Gedanke der ewigen Wiederkunft, der bekanntlich sowie bezeichnender Weise vorrangig in *Za* geäußert wird, die Komplexität dieser so prekären Schnittstelle zwischen menschlicher Existenz und natürlicher Notwendigkeit in besonderer Weise in sich zu fassen und einen Übergang auszuweisen geeignet ist. Jedenfalls besteht der Unterschied zwischen Peripherie und Zentrum in dem eigentümlichen Überschreiten dessen, was sich Sagen lässt in Richtung dessen, was sich ausschließlich zeigt. Eigentümlich ist diese Überschreitung deshalb, weil es sich dabei eben um keine klassische Transzendierung handelt. Das Jenseits in NIETZSCHEs Formel „Jenseits von Gut und Böse“ ist buchstäblich in umgekehrter Richtung orientiert und liegt somit, wie gesagt, also nicht gleichsam im Himmel, sondern *in* der Erde.

[iii] Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Peripherie dem Sagen und somit in etwa der exoterisch-neinsagenden Philosophie in Büchern entspricht und das Zentrum dem Sagen/Zeigen-Komplex und somit der esoterisch-jasagenden Philosophie (ebenfalls) in Büchern. Vor dem nunmehr gezeichneten Hintergrund können wir bei der jasagenden Philosophie in Büchern auch von einer exoterisch-esoterischen Dimension sprechen, weil dadurch der synthetisch-komplexe Charakter des Zentrums der Philosophie NIETZSCHEs deutlich wird. Akzeptiert man diese Zuordnung, fragt sich zuletzt, welchen topologischen Status die intime Esoterik, sprich NIETZSCHEs eigene Philosophie einnimmt, die sich nicht in Bücher schreiben lässt. Wohlgemerkt handelt es sich bei dieser Unartikulierbarkeit um keine Form des absichtlichen Verschweigens, die wir in Bezug auf das Verhältnis zwischen *JGB* und *Za* festgestellt haben. Wäre dies unsere Annahme, würden wir sozusagen in die ‚Re-Entry Falle‘ steigen und die Exoterik/Esoterik-Relation lediglich reproduzieren. Dementsprechend unterscheidet sich die zweite Exoterik/Esoterik-Relation von der willkürlichen durch – wie könnte es anders sein – Notwendigkeit respektive Natürlichkeit. Damit sei gesagt, dass der Bereich, in dem so etwas wie Authentizität im Sinne natürlicher Notwendigkeit erreicht und an die menschliche Existenz anschlussfähig gemacht wird, nicht durch ein juridisches Demarkationsprojekt nach KANTischem Vorbild ausgegrenzt werden kann, sondern sich auf Grund von Faktizität abhebt: Was sich nicht sagen lässt, ist nicht, was man nicht sagen *darf*, sondern schlicht das, was man nicht sagen *kann*, ebenso wie nicht jeder ein Philosoph sein *darf*, weil es *de jure* nur wenige geben *soll*, sondern weil nur derjenige ein Philosoph wird, der es *de facto* auch tatsächlich *kann*.

Was aber zeigt sich nur noch, ohne besagt werden zu können? Kurz: Die Pointe. Am Ende der Philosophie, die NIETZSCHE in Bücher geschrieben hat, ist der

Leser/Akteur mit der Wirkung desselben auf sich selbst verwiesen. Die Stärke der NIETZSCHEschen Philosophie liegt zu einem ganz erheblichen Teil darin, dass einem nicht gesagt wird, was *man* tun *soll*, sondern der echten Person gezeigt wird, was *diese* tun *kann*. Das, worauf bei NIETZSCHE alle Philosophie aufbaut, ist die Natur der eigenen Persönlichkeit. Dies ist die einzige Quelle von Authentizität, wenn man so will der Topos von Notwendigkeit, Realität und auch Wahrheit. In der architektonischen Grammatik ist es also gewissermaßen die Basis. Es ist wiederum bezeichnend für NIETZSCHEs Philosophie der Umwertung, dass sie in einer Pointe gründet, die sich aus einem Zentrum ergibt, welches nur von einer zwar fundamentalen aber flüchtigen Peripherie aus erreichbar ist.

Zuletzt ist allerdings noch dieser vorausschauende Hinweis von entscheidender Wichtigkeit: Die Authentizität der intimen Esoterik auf Grund der Faktizität, welche das Sagen in diesem Fall vom Zeigen trennt, kann nicht auf das fehlgeleitete Evidenzgesuch peripherer Problemstellungen vor allem im Bereich der akademisch geprägten theoretischen Philosophie übertragen werden. Was die Peripherie angeht, bleibt es dabei, dass es dort keine Wahrheit gibt, sondern nur ein multivalentes Spiel der Masken. Und auch wenn das, was im Zentrum artikuliert wird, auf Grund seiner speziellen Komplexität einen höheren Geltungsgrad hat als die vielen Perspektiven in der Peripherie, so kann auch dort noch nicht von Evidenz die Rede sein. Zarathustra lehrt, vom Ideal der Wahrheit abzulassen („Von den Hinterweltlern“; vgl. KSA, 4, Za, 35 ff.). Dies allerdings in Kenntnis der Notwendigkeit, die in der Erfahrung des eigenen Selbst aufgezeigt wird. An diesem Punkt deutet sich an, dass NIETZSCHE durchaus Wahrheit/Realität desavouieren und zugleich von Wahrheit/Realität sprechen kann. Warum genau das so ist, wissen wir freilich noch nicht. Insoweit haben wir uns auch erst eine Ahnung davon verschafft, wie NIETZSCHE den Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz am Schluss verhandelt. An dieser Stelle geht es nur darum zu verdeutlichen, dass das hierarchische Komplexitätsgefüge zwar neue Denkwege eröffnet, die aber mit bestimmten Konzessionen versehen sind, welche ein beliebiges Hin und Her ausschließen.

1.3.3

Zur Plausibilität eines Plans hinter NIETZSCHEs Werk

Im Folgenden soll versucht werden, noch einmal die Unterscheidung aus *EH* zwischen einer jasagenden und einer neinsagenden Philosophie zu vergegenwärtigen, um damit die kritische Frage zu verbinden, ob es sich dabei, entweder erstens, um eine Etikettierung aus der Retrospektive des späten NIETZSCHE handelt, oder zweitens, um

etwas von Anfang an geplantes, oder drittens, um etwas, das sich von selbst ergeben hat und in *EH* nur noch festgestellt zu werden brauchte.

Was die Ausleuchtung der Entstehungsgeschichte von *JGB* angeht, beruft sich die maßgebliche Literatur (GRODDECK, 1997, 184 ff.; SCHABERG, 2002, 163 ff.) auf die eher knappen Ausführung COLLIS im Kommentar zur KSA, was vielleicht als Zeichen für deren Belastbarkeit angesehen werden darf. Daraus geht hervor, dass *JGB* ein selbstständig gewordenes Produkt des Plans ist, *MA* neu aufzulegen. Tatsächlich handelt es sich dabei um einen äußerst wertvollen Hinweis, weil daraus ersichtlich wird, dass NIETZSCHE nach *Za* zuerst zu dem großen Wendepunkt seines bisherigen schöpferischen Werdegangs zurückgekehrt ist. Dass wiederum *MA* von 1878 tatsächlich das „Denkmal einer Krisis“ (vgl. 6, 322, 4 f.) ist, belegen sowohl der radikale Wandel im Stil seines Philosophierens, gemeint ist der Wechsel vom Essay zum Aphorismus, als auch die äußeren biographischen Umstände, wobei an erster Stelle das Ende der Lehrtätigkeit in Basel im Jahr 1879 zu nennen wäre. Diese Einschätzung, dass *MA* eine Wende darstellt, ist also eher keine dramatisierende Erfindung des späten NIETZSCHE. Man darf ferner davon ausgehen, dass sich der Umsturz, den *MA* darstellt, wenn auch nur in der Periodik des NIETZSCHEschen Schaffens, mit den in *JGB* festzustellenden Veränderungen insbesondere gegenüber *Za* in gewisser Weise wiederholt hat. Kurz: Der Geist einer Wende hat sich von *MA* auf *JGB* übertragen. Fraglich ist also nicht, ob sich das NIETZSCHEsche Philosophieren mit *JGB* noch einmal entscheidend gewandelt hat, sondern ob diese Veränderung erstens so absichtlich und geplant war, wie es *EH* suggeriert, und ob die zwei verschiedenen Stilrichtungen, zweitens, bereits damals mit den Attributen das Ja- und Neinsagens belegt wurden. Wichtig ist diese Frage, weil es für die Textanalyse von entscheidender Bedeutung ist, ob die Unterscheidung zwischen Ja und Nein als das hier unterstellte hierarchische Komplexitätsgefüge tatsächlich in die konzeptionelle Architektur, stilistische Komposition und inhaltliche Gestaltung von *JGB* in dem Maß eingeflossen sein konnte, wie es in *EH* den Eindruck erweckt.

Zunächst ist allerdings festzustellen, dass der Topos des Jasagens erst ziemlich spät, nämlich im vierten Buch von *FW* auftaucht, dort aber durchaus in dem bisher herausgearbeiteten Sinn eines überhistorischen einzigartigen Standpunkts zum Ganzen des Lebens:

„Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. We g s e h e n sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“ (vgl. KSA, 3, *FW*, 521)

Auch was das Neinsagen angeht, gibt es nur wenige Anzeichen, die sich dann aber ebenfalls in den Zusammenhang fügen, der sich später aus *EH* ergibt. Der

wahrscheinlich früheste Hinweis findet sich in Aphorismus 208 des sechsten Hauptstücks von *JGB*, wo die Rede ist von einem „Pessimismus bonae voluntatis, der nicht bloss Nein sagt, Nein will, sondern – schrecklich zu denken! Nein thut“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 137). Beide Beispiele mögen nun einigermaßen mit der Vorstellung einer jasgenden esoterischen Kontemplation hier sowie einer neinsagenden exoterischen Auseinandersetzung dort zusammenstimmen. Ein Beweis, dass *FW* schon damals bewusst als jasagend und *JGB* als neinsagend konzipiert worden wäre, ist dies freilich nicht. Mehr noch: Aus meiner Sicht lässt sich weder im Nachlaß noch in den Briefen der Jahre 1884 bis 86 ein eindeutiges Indiz finden, dass NIETZSCHE nach *Za* eine mit *JGB* beginnende neinsagende Periode bewusst geplant hätte.

Dafür gibt es aber eine Reihe von Anhaltspunkten, dass NIETZSCHE die unvermittelt offene Darstellungs- und Ausdrucksweise seiner Werke spätestens in der Zeit nach *Za* besonders kritisch zu reflektieren begonnen hat. In dieser Zeit wird ihm anscheinend klar, dass es einer stilistisch-rhetorisch aber auch theoretisch kalkulierten Distanz zwischen dem Publikum und dem Philosophen bedarf. Dies geht einher, wie auch BRUSOTTI feststellt (vgl. ders., 1997, 668), mit wachsendem Misstrauen gegen die Möglichkeiten des begrifflichen Ausdrucks, so etwas wie Natürlichkeit oder Authentizität adäquat einfassen zu können. Bereits nach der Fertigstellung des dritten Teils von *Za* notiert NIETZSCHE:

„Die nothwendige Verborgenheit des Weisen: sein Bewusstsein, unbedingt nicht verstanden zu werden, sein Macchiavellismus, seine Kälte gegen das Gegenwärtige. – [hier beginnt eine Aufzählung; Anm.d.A.] die absolute Unverträglichkeit der Weisheit mit dem ‚Wohl der Massen‘: ‚Preßfreiheit‘ ‚öffentlicher Unterricht‘ – das Alles verträgt sich bloß bei gröblichster Täuschung über den Charakter der Weisheit. Sie ist das gefährlichste Ding der Welt!“ (KSA, 11, *Nachlaß 1884 – 85*, 142, 25 [491])

Hier ist ganz klar die Einsicht zu beobachten, den Weisen durch Verstellung vor den Missverständnissen der öffentlichen Artikulation schützen zu müssen – und umgekehrt. NIETZSCHE erkennt, dass sich echte Philosophie in einer grundsätzlichen Spannung zum Sprachlichen befindet, dem es sich im Äußersten sogar entzieht. Zu etwa derselben Zeit, das heißt ab Mitte 1884, finden sich in NIETZSCHEs Aufzeichnungen vermehrte Entwürfe für Rangordnungen, die Sinngemäß um die Trias Mensch, Künstler und (dionysischen) Philosoph kreisen (vgl. KSA 11, *Nachlaß 1884-1885*, 212 sowie 217, 229 f., 234 f.). Mitten in der Umarbeitung von *MA*, im Juli 1885, schreibt NIETZSCHE endlich in einem Brief an Overbeck: „[...] meine Philosophie [...] ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck.“ (vgl. COLLI, KSA 15, *Chronik*, 150). Noch etwas: In einer Nachlassaufzeichnung Ende 1885 heißt es, die „Lehre von den Gegensätzen (gut, böse usw.) hat Werth als Erziehungs-Maaßregel, weil sie Partei ergreifen macht“ (KSA 12, 10), was einerseits den praktischen Charakter von *JGB* als Schrift politisch motivierter Exoterik unterstreicht (Stichwort: Sinnbedürftigkeit der

Natur), andererseits aber auch zeigt, dass eine Philosophie, die zur Weisheit führt, am anderen Ende des Spektrums, nämlich bei den Gegensätzen, ansetzen muss, um auf dem Weg zu sich selbst durch eine Reihe authentischer Erfahrungen auch wirklich alle Missverständnisse ausräumen zu können.

Hier deutet vieles auf ein Bewusstsein NIETZSCHEs für die theoretische Bedeutsamkeit des Unterschieds hin, mit wem, wann, in welchem *modus* philosophisch kommuniziert wird, beziehungsweise wie weit Philosophie überhaupt kommuniziert werden kann: Die Verstellungsbedürftigkeit des Weisen gegenüber der Öffentlichkeit, das gesteigerte Interesse an Hierarchien, die den Philosophen vom Menschen abheben, die Einsicht in die Notwendigkeit, sich auf einer weiter unten rangierenden Ebene als *Za* der Form der Gegensätze bedienen zu müssen, um Positionierungen und eine davon ausgehende authentische intellektuelle Entwicklung zu erzwingen sowie vor allem die Skepsis gegen das Zeichen zu Gunsten des Bezeichneten. In alldem deutet sich an, dass NIETZSCHE seine Philosophie, wie sie sich in *EH* als hierarchisches Komplexitätsgefüge nachzeichnen ließ, bereits in dieser Zeit kalkuliert zu entwerfen begonnen hat.

Darüber hinaus ist sogar noch die Annahme gar nicht abwegig, dass NIETZSCHEs Denken von Anfang an von einem entsprechenden topologischen Modell beherrscht wurde. Ohne dies hier als philologisch haltbar zu behaupten, sei darauf hingewiesen, dass die folgende Figur für NIETZSCHEs Denken im Grunde immer verbindlich geblieben sein könnte:

„Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen [...], so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektieren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzuteilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache.“ (KSA, 1, *PtZG*, 817)

Hier finden wir schon die drei für das hierarchische Komplexitätsgefüge entscheidenden Ebenen vor: Erstens der überkomplexe „Gesamtklang der Welt“ oder eben die Natur, der sich, zweitens, nur der Weisheit des dionysischen Philosophen eröffnet, welcher diesen Klang wiederum „in sich nachtönen“ lässt, und erst ganz zuletzt, drittens, als philosophischer Künstler „in Begriffe“ bringt. Dass das Problem der Unerkennbarkeit der Natur für den allgemeinen Menschenverstand nur durch ein in sich abgestuftes konzeptionelles Modell gelöst werden kann, ist NIETZSCHE also schon 1873 zumindest ansatzweise bewusst. Ebenfalls scheint schon festzustehen, dass der sprachliche Horizont dabei eine fundamentale Beschränkung darstellt.

Ob NIETZSCHE die Organisationsfigur eines hierarchischen Komplexitätsgefüges in der Periode nach *Za* bereits bewusst vor Augen stand, kann allerdings, wie schon gesagt, nicht mit Gewissheit entschieden werden. Auf der anderen Seite gibt es

zumindest keine offenkundigen Anhaltspunkte, die ausschließen, dass ein solches Philosophieverständnis eine der Lehren ist, die NIETZSCHE nach dem publizistischen Misserfolg von *Za* in die Umarbeitung von *MA* zu *JGB* hat einfließen lassen. Vielmehr spricht manches dafür. Für die Belange der Textanalyse ist jedenfalls alleine der Umstand entscheidend, dass *JGB* einen exoterischen Gegenentwurf zu *M*, *FW* und *Za* darstellt, der mit den dort vorgetragenen Gedanken nicht bricht, sondern minutiös kalkuliert zu ihnen hinführt. So kann die Frage, ob es einen Plan in NIETZSCHEs Werk gegeben haben mag, in dem *JGB* die besondere Funktion hat, die Dimension des Begrifflich-Reflexiven auszuloten, durchaus bejaht werden.

Abschließend müssen wir ohnehin respektieren, wie NIETZSCHE *JGB* in *EH* verstanden wissen wollte, wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, was sich der Autor in den Jahren zwischen 1884 und 1886 dazu gedacht haben mag. Wahrscheinlich wusste es NIETZSCHE, wie dem Sprichwort zu folge jeder andere auch, einfach erst im Nachhinein gut genug oder mindestens besser. Wenn sich also die Philosophie NIETZSCHEs als in einen ja- und einen neinsagenden Teil unterschieden vorstellen lässt und NIETZSCHE zudem auch wollte, dass man sich diese so vorstellt, wird die Frage doch müßig, ob diese Unterscheidung von Anfang an geplant war, von selbst (durch Zufall oder unsichtbare Notwendigkeit) entstanden ist oder äußersten Falls auch nur im Nachhinein hinzuerfunden wurde.

2.

Die theoretische NIETZSCHE-Rezeption

Diese Arbeit ist hinsichtlich des Umgangs mit Sekundärliteratur nicht in die Breite angelegt, sondern orientiert sich in der Hauptsache an NIETZSCHEs Texten selbst. Das heißt, dass nicht jede hier getroffene Einschätzung im Detail mit jeder mehr oder weniger verwandten Lehrmeinung abgeglichen wird. Gleichwohl wird aber der unerlässlichen Pflicht nachgekommen, sich innerhalb des Rezeptionsdiskurses klar zu positionieren. Auch hier erschien es angebracht, wie auch in Bezug auf NIETZSCHEs Texte, vom Allgemeinen zum Besonderen zu gehen, um sich so auf ein möglichst klar umrissenes Gebiet zu spezialisieren. Bei der Primärliteratur führte dieser Weg vom Gesamtwerk in *EH* zu *JGB* und wird zu Beginn der Textanalyse von der Gesamtheit des Buches ausgehen und bei den ersten beiden Hauptstücken angelangen, welche das textliche Positum im Sinne der Methodenreflexion in I./1. ausmachen.

Ein analoges Verfahren wird nun auch im Umgang mit der Sekundärliteratur angewandt, deren Sichtung den methodischen Zweck erfüllt, den bereits in I./2. skizzierten Problemhorizont zu materialisieren. Insgesamt ist die Selbstverortung im Rezeptionsdiskurs also mehr der methodischen Überlegung geschuldet, den

Problemhorizont im Lichte der Forschungslage zu konkretisieren und dadurch sowohl plausibel als auch anschaulich werden zu lassen, als sich bei jedem Schritt des Gedankengangs etwaiger Zweit- und Drittmeinungen zu versichern. Der dadurch zugegebenermaßen entstehende Mangel an Breite wird sich allerdings zu Gunsten einer möglichst intensiven Auseinandersetzung mit den relevanten Positionen auswirken, denen sich ebenfalls vom Allgemeinen, das heißt von der Forschungslage insgesamt, zum Besonderen, nämlich der hier maßgeblichen Interpretation Peter BORNEDALS, angenähert wird. Auf diesem Weg gilt es in der theoretischen Lesart der Philosophie NIETZSCHEs, wie die Überschrift des folgenden ersten Abschnitts (II./2.1) sagt, ‚alternative und konservative‘ Strömungen herauszuarbeiten. Zuvor sei allerdings noch an Hand zweier Beispiele geklärt, warum praktisch-politische, beziehungsweise existenzielle Lesarten dabei keine gesonderte Rolle spielen.

[i] Als Beispiel für eine praktisch-politische Interpretation, die dem vorliegenden Verständnis der Philosophie NIETZSCHEs verwandt ist, eignet sich Bruce DETWEILERS Ansatz eines „aristokratischen Radikalismus“ (vgl. ders., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, 1990). Positiv hieran ist erstens die grundsätzliche Bereitschaft, NIETZSCHEs Ablehnung der modernen Massendemokratie ernst zu nehmen und nicht zu versuchen, diese liberalistisch (Henry S. KARIEL) oder marxistisch (Gianni VATTIMO) umzudeuten. Zweitens ist der Position zuzustimmen, dass die Politik nicht einfach nur eine beliebige Ingredienz der Theorie des Willens zur Macht samt ewiger Wiederkunft ist, sondern mit dieser unauf trennbar verknüpft ist, insofern deren Kern überkomplexer Authentizität unerschlossen bleibt, solange der Akt der Reflexion nicht von individueller Identifikation getragen ist. DETWEILER arbeitet sehr scharf heraus, dass NIETZSCHE von seinen Lesern die tatsächliche Aufkündigung liberal-demokratischer Ansichten verlangt, um eine Neudeinition der Politik im aristokratischen Sinn zu ermöglichen (vgl. ders., 1990, 31). Besonders wichtig daran ist aber, wie gesagt, die rigorose Ablehnung von Verharmlosungen, welche der Antimodernität die Spitze nehmen möchten mit dem Verweis, der durch das Moment radikaler Individualität eröffnete Raum sei von vornherein durch die Abwesenheit von Herrschaft und die Freiheit des Diskurses gekennzeichnet (vgl. ebd., 158 f.).

Allerdings geht DETWEILER in der Politisierung NIETZSCHEs weiter, als es die eingehende theoretische Analyse des Textes erlaubt. Im bei NIETZSCHE durchaus im Vordergrund stehenden Antagonismus zwischen Herr und Sklave, beziehungsweise Rom und Jerusalem sieht DETTWEILER eine fundamentale Umwälzung, die in ein Stadium der bloßen Machtdifferenzen mündet (vgl. ebd., 133 f.). Nicht in betracht gezogen wird, dass auch dieses Stadium nur eines von vielen sein könnte und damit noch nicht NIETZSCHEs komplette (über-)historische Perspektive ausgemacht wäre. Die völlige Politisierung der Philosophie NIETZSCHEs begreift den Typus des

Philosophen nur als übermenschliches Individuum, das heißt als einen konkreten Träger politischer Macht. Bei dieser Betrachtung droht die Sensibilität für die Frage verloren zu gehen, warum sich Nietzsche so große Mühe macht, immer wieder auf die Sonderstellung des Philosophen hinzuweisen, anstatt diesen einfach mit dem Herrentypus, beziehungsweise Übermenschen gleichzusetzen. Wenn Natur und Politik in Eins gesetzt werden, bleibt die Frage nach dem eigenartigen Standort des dionysischen Philosophen-Gottes unbeantwortet, welcher dieses Geschehen gewissermaßen von Außen betrachtet und in dasselbe mittels des Künstlers eingreift, wie wir in *EH* sahen. Ganz abgesehen freilich von dem Umstand, dass bei einer Reduzierung der Philosophie auf konkret historische Politik auch die Wiederkunftslehre, die von der Unveränderbarkeit der Natur ausgeht, nicht anders als konkret historisch und somit als ein defätistischer Determinismus aufgefasst werden könnte. Dies ist nun ein strukturelles Problem praktisch-politischer Lesarten schlechthin: Weil die theoretischen Problemstellungen vor inhaltlichen Betrachtung zurücktreten, fehlt es an Sensibilität für die Organisationsform der Philosophie NIETZSCHEs, die alleine Aufschluss über deren eigenartige Pointe gibt.

Konkret wirkt sich dies bei DETTWEILER unter anderem darin aus, dass er NIETZSCHE allein durch den Hinweis gegen den Vorwurf der Affinität zu nationalsozialistischer Ideologie bewahrt wissen will, dass es um eine kulturelle und nicht um eine rassistische Vergrößerung des Menschen geht (vgl. ebd., 109). Dass NIETZSCHE so gedacht hätte, ist zwar wünschenswert, allein dadurch aber nicht gewährleistet. Denn in einem Kontinuum der radikalen und politisch ungehemmten Durchsetzung von Machtansprüchen ist die Erhabenheit ‚schöner Kultur‘ über ‚Vernichtungsgewalt‘ nicht von vornherein garantiert. Erst die Verantwortung des Philosophen für die „Gesammt-Entwicklung des Menschen“, wie es in *JGB*, Aphorismus 61 heisst (vgl. KSA, 5, *JGB*, 79), kann derartige Prioritäten erwägen und initiieren. Voraussetzung hierfür ist aber, wie gesagt, dass der Philosoph in eigentümlicher Weise außerhalb dieses Kontinuums rangiert und somit das Politische im Sinne eines exoterischen Handelns die Philosophie NIETZSCHEs nicht bis ins Äußerste und Letzte durchdringt. Den Blick für diese Nuance eröffnet endlich eine theoretische und nicht die rein praktische Betrachtung, auf die an dieser Stelle ebenfalls noch hingewiesen sei.

[ii] Die Art von Fundamentalität, die DETTWEILER auf Grund seines praktisch-politischen Interesses aus den Augen zu verlieren droht, ist der Hauptgegenstand eines anderen wichtigen NIETZSCHE-Interpreten, dem aber ebenfalls der Verdacht nicht erspart werden kann, dass er die damit verbundene theoretische und insbesondere konzeptionelle Herausforderung nicht mit letzter Konsequenz angenommen habe. Gemeint ist Bernd MAGNUS (vgl. ders., *Nietzsche's Existential Imperative*,

Bloomington/London 1978), der zwar richtiger Weise das Theorem der ewigen Wiederkunft ebenfalls in das Zentrum seiner Deutung stellt, aber lediglich deren anthropologisch-existenziellen Relevanz anerkennt. MAGNUS adressiert zwar in der Tradition HEIDEGGERS einen Bereich *vor* dem Eintreten der subjektrationalen Reflexion und verortet hier ganz im Sinn der vorliegenden Untersuchungen die Zeitlichkeit, beziehungsweise Prozessualität, geht dann aber nicht soweit wie etwa BORNEDAL, und unterschätzt die theoretische Relevanz des Wiederkunftsgedankens für das Projekt der Versöhnung des Menschen mit einer von ihm unabhängigen Natur. Der Grund hiefür ist, dass MAGNUS die ewige Wiederkunft des Gleichen einseitig im Sinne des Aphorismus 341, *FW* „Das größte Schwergewicht“ (vgl. KSA, 3, FW, 570) versteht. Dies hat bereits ABEL in seinem Buch *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (1998) ausführlich kritisiert (vgl. ebd., 217 ff.). Die theoretischen Implikationen werden mit dem Hinweis konsequent ausblendet, diese würde NIETZSCHE nur als Hypothesen im *Nachlaß* formulieren.³² Gerade dadurch aber wird die neuralgische Frage nach den solipsistischen und somit nihilismusfälligen Strukturen selbstreferenzieller Modelle ausgeblendet. Der vor-rationale Bereich, welcher dem Ganzen als überkomplexe Projektionsfläche Kontur verleiht, wird lediglich konstatiert, aber nicht geklärt, wie genau das rationale Subjekt auf dem Wege der Reflexion damit in Berührung kommt.

MAGNUS Versuch, die theoretischen Gehalte der Philosophie NIETZSCHEs als „gemäßigten Skeptizismus“ (vgl. ders., *Nietzsche's Mitigated Scepticism*, in: Nietzsche-Studien 1980 (9), 260 ff.) zu klassifizieren, nehmen das Solipsismusproblem zwar wieder auf, versuchen dies aber in einem Kompromiss zwischen einer Kohärenz- und Korrespondenztheorie der Wahrheit aufzulösen. Dieser Ansatz lässt sich in verwandter Weise bei CLARK wiederfinden, die sich ebenfalls mit MAGNUS auseinandersetzt (vgl. dies., 1990, 12 ff. und 249 ff.), für dessen Zurückweisung allerdings wiederum BORNEDAL gute Gründe nennt (vgl. unten II./2.3.1). Zunächst einmal ist es nicht plausibel, dass NIETZSCHE überhaupt an einer pragmatischen oder gemäßigten Theorie des Wissens interessiert war, denn dies verkennt die zunächst durchweg politische Dimension des Konzepts der „Leidenschaft der Erkenntnis“, die in jeder Hinsicht aufs Äußerste ausgerichtet ist. Auch wenn dieses Äußerste selbst, wie oben bereits angedeutet, dann nicht mehr politisch ist, steht doch jede konkrete Theoriebildung auf

³² MAGNUS Insistieren auf einer getrennten Betrachtung der ewigen Wiederkunft in veröffentlichtem Werk und Nachlaß müsste nur dann stattgegeben werden, wenn eine Verbindung zu Widersprüchlichkeiten führt. Hier allerdings soll eine existenzielle Relevanz des Wiederkunftsgedankens gar nicht geleugnet oder marginalisiert werden. Es wird nur gesagt, dass das existenzielle Problem des Nihilismus mit dem theoretischen des Solipsismus einhergeht und die Philosophie NIETZSCHEs, will sie erfolgreich sein, beide Aspekte einer Lösung zuführen muss. Dies gelingt endlich, wie wir sehen werden (vgl. unten IV./3.2), durch den Begriff der Präsenz, der sowohl aus der anthropologischen als auch der kosmologischen Deutung der ewigen Wiederkunft hervorgeht und somit auch als Beleg für die Kompatibilität der veröffentlichten und der unveröffentlichten Passagen über die ewige Wiederkunft gelten darf.

dem Weg dorthin im Zeichen, wie es in *EH* über *JGB* hieß (vgl. oben II./1.2.2), der Heraufbeschwörung einer Entscheidung und also des Politischen im Sinne exoterischen Handelns. Darüber hinaus lässt sich gerade an Hand von *JGB* zeigen, dass NIETZSCHE den Willen zur Macht bewusst nicht in einem distinkten theoretischen Design vorgestellt hat. Vielmehr zeigt sich dabei, wie wir noch sehen werden (vgl. unten III./2.2.4.2), ein gewisse konzeptionelle Unschärfe, durch die beim Leser/Akteur ein Erkenntnisprozess initiiert wird, der diesen innerhalb des hierarchischen Komplexitätsgesüges zum Zentrum der Philosophie NIETZSCHEs führt, das den Übergang zum vorprädikativen, überkomplexen Bereich authentischer Lebenserfahrung markiert.

Darüber hinaus können zwei weitere Einwände gegen MAGNUS rein existenzielle Deutung der ewigen Wiederkunft geltend gemacht werden: Erstens, MAGNUS verkürzt entgegen seiner ausdrücklichen Absicht den Wiederkunftsgedanken auf eine ethische Maxime. MAGNUS weist nämlich ausdrücklich darauf hin, dass der „existential Imperative“ kein Gebot allgemeiner, sondern besonderer Verbindlichkeit ist (vgl. ders., 1978, 116 ff.). Allerdings lässt hier die Frage „ob etwas gewollt werden kann“ wenig Spielraum, selbst wenn dieses Wollen auf einen in seiner Existenz einzigartigen Träger zurückgeht. Denn die Form der Gesetzmäßigkeit, mit der dieser Wollende konfrontiert wird, ist eine allgemeine. Zweitens geht MAGNUS mit HEIDEGGER davon aus, dass die ewige Wiederkunft dem Menschen lediglich die Angst vor der Fundamentalität der Zeit nimmt, aber nicht in der Lage ist, in diesen Modus einzutreten (vgl. ebd., 191 f.). Dies verkennt, dass die Verewigung jedes Moments zur Folge hat, dass dieser aus seiner kausal-linearen Reihenfolge und somit aus dem Modus der Vergänglichkeit herausgelöst wird. BORNEDAL weist hier zu Recht darauf hin, dass wenn sich alles ewiglich in derselben Weise wiederholt, sich genau genommen nichts bewegt und alles still steht oder eben *präsent* ist (vgl. unten II./2.3.1). Diese Transformation der, wie ebenfalls BORNEDAL sagt, horizontalen in die vertikale Prozessualität ist also durchaus ein Eingriff in die Zeit.

Zusammenfassend ist in Bezug auf MAGNUS Ansatz festzuhalten, dass dieser zu Recht den *vor-reflexiven* Bereich als das Ziel aller theoretischen Bemühungen bei NIETZSCHE versteht und dem Wiederkunftsgedanken dabei eine Art Brückenfunktion zuspricht. Dann aber wird dem Argument durch die rein existenzielle Deutung gewissermaßen der Boden entzogen. Das Ergebnis ist ein aus konzeptioneller Sicht unbefriedigendes Verweilen im strukturellen Solipsismus. Dies ist auch der Grund, warum ABEL hier als Begründer einer neuen Generation theoretischer NIETZSCHE Interpretationen stellvertretend für die Lesarten von Walter KAUFMANN, Arthur DANTO, John WILCOX oder HEIDEGGER herangezogen wird: Er geht den Weg der theoretischen Belastung einen entscheidenden Schritt weiter, was unter anderem den Boden für den Ansatz von Peter BORNEDAL breitet hat, der wiederum als erster

gesehen hat, dass sich bei der alten Problematik des menschlichen Realitätsbezugs sozusagen der *missing link* in NIETZSCHEs Wiederkunftsgedanken finden lässt.

2.1

Typologie: Konservative und alternative Ansätze

Am Anfang steht auch hier die Schwierigkeit, mit der Rezeptionslage insgesamt und ihrer historischen Entwicklung einen Anfang zu machen. Hier wurde von Alfons RECKERMANN bereits sowohl glücklicher- als auch dankenswerter Weise ein Maß an Vorarbeit geleistet, auf dem sich für die Belange der vorliegenden Arbeit hervorragend aufbauen lässt. Dies nicht nur in Bezug auf die Leistung einer übersichtlichen Darstellung, sondern auch ganz ausdrücklich in Hinsicht der Einschätzungen, mit denen er seine Typologisierung der verschiedenen Lesarten der Philosophie NIETZSCHEs versieht.

RECKERMANN verfolgt in seiner Darstellung historisch, kulturell und sachlich ausgeprägte Konturen der internationalen NIETZSCHE-Rezeption. Was das dabei ausgesparte Deutschland angeht, ist hier natürlich wie auch sonst Martin HEIDEGGER der große Fixpunkt, der nach Autoren wie Georg BRANDES (1890), Hans VAIHINGER (1904), Alfred BAEUMLER (1931), Karl JASPERS (1936) und Karl LÖWITH (1936) eine neue Ära der wissenschaftlichen Beschäftigung mit NIETZSCHE begründet hat. Seine 1961 erschienenen Vorlesungen über NIETZSCHE haben in direkter oder indirekter, positiver oder negativer Weise alles darauf Folgende beeinflusst. In Deutschland wurde diese Tradition vor allem durch Wolfgang MÜLLER-LAUTER aufgenommen, weitergeführt und in gewisser Weise auch zu einem Abschluss gebracht. Von einem Abschluss kann dabei die Rede sein, insofern sich Günter ABEL methodisch und inhaltlich nicht nur deutlich von HEIDEGGER abhebt, sondern auch einen insgesamt emanzipierten Interpretationstypus vorstellt. Die so genannte neue (deutsche) NIETZSCHE-Forschung, die sich gegenwärtig mit dem Namen STEGMAIERS und einer philologisch sowie historisch positivistisch ausgerichteten Greifswalder Schule verbindet, wurde bereits in den Vormerkungen in Abschnitt I/1.1 gewürdigt. Dementsprechend wird die deutsche NIETZSCHE-Rezeption gegenwärtig vor allem von einem eher literaturwissenschaftlichen Interesse geleitet, was den systematisch interessierten Leser in der Hauptsache auf ABEL und das Jahr 1984 zurückverweist. Denn auch noch in der zweiten, wohlgerne unveränderten Auflage von 1998 stellt ABELs Habilitationsschrift, die gleichzeitig sein Hauptwerk zu NIETZSCHE ist, immer noch den verbindlichen deutschen Standard für theoretisch-systematische Ambitionen in der Zeit nach HEIDEGGER dar.

Die sich im Folgenden stellende Aufgabe besteht nun darin, den hier für Deutschland als repräsentativ angesehenen ABEL an die internationale Typologisierung RECKERMANNs anzuschließen. Dies ist eine auf den ersten Blick nicht allzu schwere Aufgabe, weil ABEL von RECKERMANN, gemeinsam mit Johann FIGL (1982), dem Interpretationsansatz von Alan D. SCHRIFT zugeordnet wird (vgl. RECKERMANN, 2003, 185). Diese Zuordnung erscheint plausibel, weil ABEL ebenso wie die französische Dekonstruktion, der auch SCHRIFT verbunden ist, NIETZSCHEs Theorie als einen Ort ansieht, der allen evidenten Wahrheitsformen als Urgrund oder Fundamentaldimension vorausgeht. Im Zentrum solcher Bemühungen stehen in der Regel Begriffe die Perspektive und Interpretation. Dass SCHRIFTS Ansatz, wie RECKERMANN sich sehr zurückhaltend ausdrückt, tatsächlich „an Konturen gewinnen“ (ders., 2003, 184) könnte, das heißt im Klartext, dass es ihr an denselben ganz erheblich mangelt, macht die für SCHRIFT ebenfalls trefflich gewählte Kategorie der „hermeneutischen Ontologie“ (ebd., 183) deutlich. In diesem Sinn hatte RECKERMANN bereits den Ahnherren der französischen Rezeption ins Stammbuch geschrieben, sie wollten „über eine von Nietzsche realisierte und zugleich reflektierte Theorie des Spiels zu einem Konzept von Philosophie vorstoßen, das zwischen Ontologie und Transzentalphilosophie in einer schwer definierbaren Weise oszilliert“ (ebd., 3). Während dieses Oszillieren bei Autoren wie DERRIDA Ausdruck einer notwendig sich stellenden, nicht weg zu systematisierenden Schwierigkeit ist, einen bei NIETZSCHE tatsächlich in Frage kommenden, entzogenen Urgrund anzusprechen, liegt bei SCHRIFT ein ganz anderer Verdacht nahe: Die Hermeneutisierung der Ontologie (vgl. SCHRIFT, 1990, 196) dient lediglich dazu, das manifeste Problem des Bezugs zwischen menschlicher Erkenntnis und außerbewusster Wahrheit/Realität zu kaschieren. Als ob sich das Problem des Solipsismus dadurch auflösen ließe, dass man sagte, die Wahrheit/Realität sei auch nur Interpretation. Das glatte Gegenteil ist der Fall: Die Geschlossenheit des Interpretationsvorgangs verschärft geradezu die Isolationsproblematik im menschlichen Realitätsbezug.

Von Hermeneutikern wie SCHRIFT wird in der Regel suggeriert (z.B. VATTIMO, 1981, dt. 1986), dass Begriffe wie Interpretation oder Perspektive grundsätzlich in der Lage seien, Differenzierungen wie wahr/falsch oder gut/böse außer Kraft zu setzen, um so die Philosophie in ein ebenso einfalls- wie harmloses Hin und Her der Verständigung zu übertragen. Abgesehen von der Frage, ob diese Position an und für sich philosophisch relevant ist, entspricht sie keineswegs dem, was NIETZSCHE in seine Bücher schreibt. NIETZSCHEs Originellität besteht nicht in der völlig banalen Position, dass es keine Wahrheit/Realität, sondern nur Perspektiven oder Interpretationen gebe, sondern in der Ambivalenz, dass es authentische Natürlichkeit gibt und doch auch keine Wahrheit/Realität. Hier sehen nicht nur Autoren wie DERRIDA oder ABEL zu Recht ein komplexes Verhältnis zwischen Vorder- und Hintergrund, das im Spannungsgefüge

zwischen Immanenz- und Differenzdesiderat einer Antwort bedarf, die zu geben die Möglichkeiten des begrifflich-reflexiven Philosophierens ans Äußerste bringt. Vielmehr arbeiten sich alle ernstzunehmenden theoretischen Interpreten an dieser eigentümlichen Diskrepanz der Philosophie NIETZSCHEs ab. Dementsprechend lässt sich ein Raster entwickeln, das die in diesem Sinne seriösen theoretischen Bemühungen in alternative und konservative Ansätze aufteilt und ontologisch-hermeneutische Vagheiten von vornherein auszusondern hilft.

Dieses Raster hat die Form einer Typologie.³³ Als erstes Kriterium dient hierbei die Unterscheidung zwischen einer Dimension, in der es Wahrheit/Realität im Sinne von authentischer Natürlichkeit gibt, und einer solchen, von der her sich diese Wahrheit/Realität als Illusion erweist. Grundsätzlich akzeptieren alle ernst zu nehmenden Ansätze diese Konstellation als Kernproblem oder, positiv ausgedrückt, als Essenz der NIETZSCHEschen Theorie. Allerdings lassen sich dann mindestens zwei verschiedene Mentalitäten im Umgang mit diesem Befund feststellen: Die Optimisten gehen davon aus, dass sich dieser Ort trotz aller Schwierigkeiten begrifflich fassen lässt, die Pessimisten bestehen hingegen darauf, dass sich derselbe allen Artikulationsversuchen entzieht. Das zweite Kriterium unterscheidet zwischen konservativen Autoren, die NIETZSCHE im Kontext der Tradition verstehen und die Vorstellung einer radikalen Revolution in der Philosophie grundsätzlich ablehnen, sowie alternativen Autoren, die NIETZSCHE im Gegensatz dazu als Gründerfigur von etwas Neuem verstehen, wenngleich sich dies auch nicht *ad hoc* realisieren, beziehungsweise die Tradition gleichsam im Handstreich ablösen lässt. Daraus ergibt sich die folgende Matrix (Tabelle 1):

Typen	Optimistisch	Pessimistisch
Konservativ	<i>Typ A</i> (~ RICHARDSON): Bezieht NIETZSCHE auf die Tradition zurück (lehnt die Vorstellung eines radikalen Paradigmenwechsels ab) und unterstellt die begrifflich-reflexive Erfassbarkeit der problematischen Fundamentaldimension.	<i>Typ B</i> (~CLARK): Bezieht NIETZSCHE auf die Tradition zurück (lehnt die Vorstellung eines radikalen Paradigmenwechsels ab) und verneint die begrifflich-reflexive Erfassbarkeit der problematischen Fundamentaldimension.
Alternativ	<i>Typ C</i> (~ABEL): Versteht NIETZSCHE als Überbietung der Tradition und unterstellt die begrifflich-reflexive Erfassbarkeit	<i>Typ D</i> (~KLOSSOWSKI, NEHAMAS): Versteht NIETZSCHE als Überbietung der Tradition und verneint die begrifflich-reflexive

³³ Mit Volker GERHARDT (1996) findet hier einer der wichtigsten deutschen NIETZSCHE-Forscher keine Berücksichtigung. Dies allerdings nur, weil dessen Untersuchung einer Philosophie der Macht am Beispiel NIETZSCHEs eher darauf abzielt, Inhalte zu erfassen und zusammenzufügen als konzeptionellen Zusätzungen nachzugehen. Das heißt, GERHARDT und vergleichbare Autoren liefern selbstverständlich durchaus ernstzunehmende aber eben für das vorliegende Interesse nicht unmittelbar relevante Interpretationen.

	der problematischen Fundamentaldimension.	Erfassbarkeit der problematischen Fundamentaldimension.
--	--	--

Der Typ A (konservativ-optimistisch) sieht NIETZSCHE als eine wenn auch sehr virtuose Variation der Grundthemen traditioneller philosophischer Lehren. NIETZSCHE wird dabei der Anspruch auf die Berührung mit einer übergreifenden Fundamentalität zwar durchaus zugesprochen, dies aber nicht als ein ideengeschichtliches Alleinstellungsmerkmal akzeptiert. Vor allem der Philosophie PLATONS und der Antike insgesamt wird, wie etwa bei Enrico MÜLLER (2005), eine mindestens vergleichbare Tiefe zugesprochen. Stellvertretend für diese Lesart wurde RICHARDSON (1996) ausgewählt, weil dieser erstens klarer ‚metaphysisch-systematischer‘ Traditionalist (vgl. RICHARDSON, 1996, 3; RECKERMANN, 2003, 202 f.) ist und zweitens NIETZSCHEs Ontologie als eine Synthese von Sein und Werden rekonstruiert, die durch den Typus des Übermenschen realisiert wird (vgl. RICHARDSON, 1996, 135 ff.). Diese Realisierung ist keine mit der Tradition brechende Überbietung, sondern eine Vollendungsform, die keinen Anspruch hat, etwas philosophisch ganz Neues oder Anderes auf den Plan zu rufen.

Dagegen präsentiert sich Typ B (konservativ-pessimistisch) als noch strengerer Traditionalismus, der sich dadurch auszeichnet, dass das Problem der Erkennbarkeit einer fundamentalen Realität, wie sie RICHARDSON PLATON, ARISTOTELES und insbesondere NIETZSCHE zuschreibt, nunmehr in Berufung auf KANT in den Vordergrund gerückt wird. Obwohl RICHARDSON der Referenztheorie der Wahrheit keine grundsätzliche Absage erteilt, geht er für die Fundamentaldimension doch von einem Perspektivismus aus, der insgesamt holistisch und also auch selbstreferenziell konzipiert ist (ebd., 262 f.). An diesem Punkt wird der strengere Konservativismus des Typs B deutlich, der die sich hier zuspitzende Alternative als Paradox auffasst. Möchte man NIETZSCHE nicht dem Vorwurf der Inkonsistenz aussetzen, muss dieses Paradox befriedigend aufgelöst werden. Darauf insistiert zum Beispiel CLARK (1990), die zwar anerkennt, dass sich bei NIETZSCHE durchaus Ansätze sowohl für eine Korrespondenz- als auch für eine Kohärenztheorie der Wahrheit finden. CLARK löst dies aber nicht in einem zweistufigen Modell systematisch auf wie etwa RICHARDSON,³⁴ sondern unterstellt, dass NIETZSCHE die Fundamentalität eines selbstreferenziellen Fiktionalismus spätestens in *JGB* fällen lässt und zu einer im Sinne F. A. LANGES (1866; vgl. George J. STACK, 1983) reformierten korrespondenztheoretischen Unterscheidung zwischen einer unabhängig von menschlicher Erkenntnis bestehenden Realität zurückkehrt, die als Kriterium der Wahrheitsfindung dient.

³⁴ Sehr gut rekonstruiert findet man RICHARDSONS Konzeption in Hartwig FRANKS Rezension in den *Nietzsche-Studien* (Nr. 34, 2005, 409 ff.). Wenn auch mit anderen Argumenten als den hier vorgetragenen, zeigt FRANK schlüssig, warum eine zweistufige Konzeption, die Sein und Werden umfasst nicht ohne weiteres in einen ontologisch-hermeneutischen Holismus metaphysisch-systematischen Formats integriert werden kann.

Davon unterscheiden sich die alternativen Typen C und D sehr deutlich darin, dass dort die von NIETZSCHE avisierte Fundamentaldimension nicht nur allen Philosophierens, sondern der Realität schlechthin überkomplexen Charakter hat. Gemäßigte Alternative, die zum Typ C gehören, vertreten allerdings die Auffassung, dass sich diese Fundamentalität nach dem Paradigmenwechsel der NIETZSCHEschen Philosophie unter gewissermaßen veränderten Vorzeichen begrifflich-reflexiv einholen, wenn auch nicht noch einmal hintergehen lässt. Typ D versteht die Überkomplexität der Fundamentalität hingegen radikaler, indem er die Artikulierbarkeit derselben grundsätzlich ausschließt und an deren Stelle eine genuin a-theoretische Erfahrbarkeit setzt, was mit der strikten Ablehnung jeglicher überkommener Form des Philosophierens verbunden ist. Dem alternativ-optimistischen Typ C lässt sich ziemlich eindeutig ABELS Lesart zuordnen, die NIETZSCHEs Theorie des Willens zur Macht samt ewiger Wiederkunft als die Artikulation einer fundamentalen Grenze versteht, die sich dem Versuch entzieht, diese durch theoretische Konkretisierungen traditioneller Provenienz einzufangen, weil diese als Subformen in diesem, in sich dynamischen Grenzbereich *aufgehen* – wohlgemerkt, ohne sich darin *aufzuheben*. Die Fundamentalität der Philosophie NIETZSCHEs ist zwar eine prekäre, theoretisch schwer zu fassende Größe, deren Komplexität allerdings in dem Paradigmenwechsel der naturwissenschaftlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts zu einer konkreten wissenschaftlichen Fundierung findet.

ABELS Konzeption der Grenze sieht ferner einen überkomplexen Verweisungszusammenhang vor, insofern sich die Faktizität der Fundamentaldimension am Ende nur noch zeigt und somit nicht mehr begrifflich eingeholt werden kann (vgl. unten II./2.2). Die Performativität dieses demonstrativen Akts fasst der Typ D dagegen konsequent antitheoretisch auf. Die Überbietung der traditionellen Philosophie beruht dabei im Gegensatz zu ABEL auf keinem theoretischen Paradigmenwechsel, sondern in einem radikalen Wechsel des philosophischen Modus überhaupt, mit dem insbesondere das Motiv des Dionysischen verbunden wird. Als Vertreter eines solchen Ansatzes wären zwei auf den ersten Blick eher verschiedene Autoren zu nennen, die allerdings beide gleichermaßen für die Entlastung der NIETZSCHEschen Philosophie von theoretischen Ansprüchen einstehen: Einmal Pierre KLOSSOWSKI (1969) und auf der anderen Seite Alexander NEHAMAS (1985). RECKERMANN weist zu Recht darauf hin, dass KLOSSOWSKIs methodisch unorthodoxe Untersuchung eine Außenseiterposition einnimmt (vgl. RECKERMANN, 2003, 21), ohne zu unterschlagen, dass dabei „eine für NIETZSCHE ganz entscheidende Intention zur Sprache kommt“ (vgl. ebd., 24), nämlich der „Versuch einer Darstellung dessen, was sich den Regeln sprachlicher Repräsentation entzieht“ (vgl. ebd.). An KLOSSOWSKIs Betrachtung ist wertvoll, dass sie die Problematik des philosophischen Bezugnehmens auf den Leib jenseits der Formen eines traditionell prädestinierten

Bewusstseins mit absoluter Konsequenz in das Zentrum seiner Überlegungen stellt. KLOSSOWSKI's Ansatz macht also ernst mit der in Anbetracht des NIETZSCHE'schen Gesamtwerks plausiblen Überzeugung, dass die dort zuletzt adressierte praktische Faktizität jenseits eines sich selbst dokumentierenden theoretischen Relativismus rangiert, wie ihn ABEL als mit dem Begriff der Interpretation angereichert vorstellt.

Von weniger großer Emphase getragen ist dagegen NEHAMAS Bemühen um den Nachweis, dass NIETZSCHE's Philosophie keine theoretischen Ziele verfolgt, daran auch keinerlei Interesse hegt, sondern eine bestimmte Form der Lebenspraxis demonstriert (vgl. NEHAMAS, 1985, 79). Mit KLOSSOWSKI ist sich NEHAMAS einig, wenn auch freilich nicht explizit, dass alle theoretischen Aspekte in NIETZSCHE's Werk auf eine praktische Pointe hinauslaufen. Die Theorie wird letzten Endes nicht durch sich selbst, etwa einen selbstreferenziellen Perspektivismus, relativiert, sondern durch ihr subordinates Verhältnis zur Praxis des Lebens im existenziellen und physiologischen Sinn. Der wesentliche Unterschied bei NEHAMAS besteht darin, dass der von DELEUZE beeinflusste KLOSSOWSKI der theoretischen Belastbarkeit der Philosophie NIETZSCHE's keineswegs eine Absage erteilt, wenngleich er diese freilich nicht in derselben konzisen Form herausgearbeitet hat, wie vor ihm besagter DELEUZE (Details zu Deleuze vgl. unten IV./1.1). NEHAMAS geht dagegen davon aus, dass NIETZSCHE keine dediziert theoretischen Motive verfolgt und es demzufolge nicht nur vergeblich ist, etwaige Spuren zu verfolgen, sondern auch unsinnig. Demnach gibt es bei NIETZSCHE's Theorie nur zum Zweck ihrer eigenen Desavouierung. Damit wird die Position bezogen, dass NIETZSCHE tatsächlich einen alternativen Philosophietypus vertritt, der aber in keinerlei Hinsicht an die Tradition anschließt und dabei eine irgendwie geartete Fundamentaldimension weder erreicht wird noch auch nur vorausgesetzt werden müsste.

Die vorliegenden Untersuchungen verstehen sich in dieser Hinsicht unter Vorbehalt als alternativ. Denn von den Alternativen wird der Standpunkt übernommen, dass NIETZSCHE's Denken tatsächlich neue Wege eröffnet, die man in der Tradition zwar auch schon angedeutet findet, die aber erst von NIETZSCHE in vollem Bewusstsein beschritten wurden. Allerdings sei darauf hingewiesen, dass sich diese Untersuchungen aufs Schärfste von jeglicher moderner antimetaphysischer Allüre distanzieren. Sich der antiken Philosophie in irgendetwas überlegen zu wähnen und „den Narren auf eigne Faust zu spielen“, wie Hans-Georg GADAMER (vgl. 1960, XXVII) so trefflich sagt, ist ein Ansatz, der hier keinen Nachahmer findet. Schwerer fällt hingegen eine Positionierung zwischen den Optimisten und Pessimisten auf Seiten der Alternativen, weil die vorliegenden Untersuchungen in der Hauptsache auf einer Komplexität insistieren, die zwischen Artikulierbarkeit und bloßer Demonstration oszilliert. Dennoch gibt es hier eine gewisse Tendenz in Richtung des Typs C aus der oben ausgeführten Matrix, weil dort der Versuch unternommen wird, das Sagbare von Innen

bis ans Äußerste auszudehnen, was durchaus als der NIETZSCHEschen Intention entsprechend angesehen werden kann. Der dann allerdings gerade von ABEL abrupt vollzogene Halt vor dem letzten Schritt in Richtung eines Verweises ins Überkomplexe („das große Rätsel giebt es nicht“; vgl. ABEL, 1984, 103 f.) ist allerdings kritisch zu sehen. Hier ist ein Brückenschlag zu KLOSSOWSKIs Intention angezeigt. Trotzdem ist im Folgenden wegen seiner theoretischen Präzision ABEL der erste Anknüpfungspunkt.

2.2

Günter ABEL

2.2.1

Ausführung: Der Fundamentalvorgang des Interpretierens als Grenze

Günter ABELS Buch *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (1984, 1998) darf man als Neoklassiker der theoretischen NIETZSCHE-Rezeption bezeichnen. Die darin enthaltene thematische und argumentative Vielfalt kann hier unmöglich adäquat ausgeführt werden. Allerdings gibt es glücklicherweise einen Artikel (ABEL, 1984, 87 ff.), in dem ABEL eine sehr dichte und erfreulich transparente Darstellung „seines“ NIETZSCHE gibt, auf den wir uns im Folgenden der Einfachheit halber beziehen werden.

Dieser Aufsatz ist in neun Abschnitte unterteilt, die nur durchnummeriert (I.-IX.) und nicht überschrieben sind, die aber einen klaren, sich in einzelnen Schritten aufbauenden Gedankengang erkennen lassen. Abschnitt I exponiert den Grundgedanken, dass die Realität³⁵ ein sich vollziehendes Kräftegeschehen ist. ABEL verwendet wenig Platz darauf, dieses Kräftegeschehen inhaltlich genau zu klären, was der Funktion dieses Aufsatzes absolut gemäß ist, die darin besteht, dem Design der NIETZSCHEschen Theorie insgesamt Kontur zu verleihen, ohne sich in der mühsamen Aufarbeitung einzelner Problemaspekte zu verlieren. Dazu:

„Deren Vollzüge [der Willen-zur-Macht-Organisationen; Anm.d.A.] sind die einzige Realität. Oder umgekehrt: es gibt Wirklichkeit als [hier wie folgt kursiv im Original; Anm.d.A.] Wirklichkeit, als die *So-und-So*-Wirklichkeit, nur *in und als* Vollzug der vielheitlichen Willen-zur-Macht-Prozesse. Diese sind darin weder psychologischer noch wissenschaftlich-gesetzlicher, sondern logischer Natur und für alle Seinsbereiche, vom Anorganischen über das Organische bis zur Bewusstheit und zum bewussten Denken konstitutiv.“ (ebd. 87)

³⁵ Im Rahmen der Darstellung der Interpretation ABELS wird der Begriff der Realität selbstverständlich nicht in der vorliegenden idiomatischen konzeptionellen Weise und also getrennt von Wahrheit verwendet.

In Folge dessen werden dann die destruktive Kraft (ebd. II., 88 ff.) und der positive Sinn des Interpretierens erläutert, was im Buch den Abschnitten 3 und 4 im ersten zentralen Kapitel V über die Willen-zur-Macht-Prozesse entspricht. Das destruktive Potential der Fundamentalität des Interpretierens wird dann sinngemäß in sechs Aspekte zusammengedrängt (vgl. ebd., 89 f.): Erstens ist grundsätzlich jede Weltauslegung als Grundbedingung für die Existenz von Tatsachen selbst fiktiv. Zweitens rangiert das interpretative Moment im vorprädikativen Bereich, was dieses selbst einerseits sprachlichem Urteilen entzieht, das andererseits aber gerade durch die Unabgeschlossenheit der permanent interpretationsbedürftigen Sprachlichkeit bezeugt wird. Drittens wird die Vorstellung eines Subjekts als evidentem Konstruktionspunkt unterlaufen, von dem aus Realität überhaupt erst denkbar würde. Viertens folgt für die Gesetzmäßigkeiten der Wissenschaft dieselbe Interpretativität, die in umfassenderem Sinn bereits für die Sprache samt ihrer Grammatik geltend gemacht wurde. Fünftens ist der Vorgang der Interpretation auf sich selbst bezogen (selbstreferenziell), weil jede Interpretation selbst interpretationsbedürftig ist und als solche nicht noch einmal apriorisch begründet werden kann. Sechstens löst der Interpretationsgedanken den traditionellen Wahrheitstopos nicht nur ab, sondern auch in sich auf und verändert so das „zugrundeliegende Schema“ (ebd. 91): Einerseits ist der Interpretationsgedanke selbst ein unvermeidliches Resultat des traditionellen Wahrheitsdesiderats. Wer die Interpretation als Wahrheit begreifen will, endigt auf Grund dieses „selbst-destruktiven“ (ebd. 90) Mechanismus immer wieder bei der Interpretation. Dies vorausgesetzt wird Wahrheit andererseits irreal und so entgegen der Faktizität des Interpretierens selbst zur Fiktion, womit sie sich entweder aufs Neue als ‚nur‘ Interpretation in die Realität des Interpretationsgeschehens einreihen oder aber als buchstäblich Nichts endgültig aus dem Spektrum des Realen ausscheidet.

Der positive Sinn des Interpretierens (ebd. 91 f.) basiert hingegen auf dem irreduziblen Satz, dass Realität wesentlich Geschehen und Geschehen wiederum wesentlich Interpretation ist. Von daher erschließt sich ein direkter Realitätsbezug des Menschen zu der „vor-rationalen“ und „prä-reflexiven“ (ebd. 91) Leib-Organisation, worin jeglicher Leib/Seele-Dualismus nicht nur umgedreht, sondern sogar paradigmatisch überwunden werden kann. Vor diesem Hintergrund lässt ABEL in Abschnitt IV des Aufsatzes eine Erklärung folgen, inwiefern das permanent auf sich selbst zurückverweisende Interpretationsgeschehen als „geschehens-logischer Interpretations-Zirkel“ (ebd. 92 f.) verstanden werden kann, was Abschnitt 4 des Kapitels VI im Buch entspricht. Zunächst wird der Begriff der Logik näher bestimmt:

„Philosophische Logik meint in dem hier verwendeten Sinn dasjenige Denken, welches nicht nur durch formale Konsistenz, sondern dadurch charakterisiert ist, dass es sich auf die Bedingung auch seiner empirischen Gültigkeit, mithin auf diejenigen Strukturen

erstreckt, die die Erfahrungswelt entfalten muß, damit man vor ihr überhaupt eine Erfahrung haben *kann*.“ (ebd. 93)

Diese Bestimmung geht auf Teils HEGELSches, Teils WITTGENSTEINSches Gedankegut zurück: Erstens bezieht sich philosophische Logik auf den Gegenstandsbereich der Tatsachen, welche weder psychologisch noch naturwissenschaftlich erklärt werden können und trotzdem absolut notwendig sind. Die Realität hat innerhalb des Interpretations-Zirkels statt, der, solange etwas geschieht, damit zwar völlig in sich abgeschlossen ist, also ohne externe Referenz oder im Geschehen vermittelndes Drittes auskommt, in dieser sich selbst reproduzierenden Dynamik aber gleichwohl keine abschließende systematische Gestalt im Sinne HEGELS erlangen kann. Das Interpretationsgeschehen ist dabei zwar selbst nicht durch Möglichkeitsbedingungen reguliert, stellt aber die Bedingung der Möglichkeit der Selbstkonstitution einer Erfahrungswelt dar („[...] damit man vor ihr überhaupt eine Erfahrung haben *kann*“), von der her dann wiederum überhaupt erst so etwas wie transzendentale Rückschlüsse erfolgen können.

Als Möglichkeitsbedingung ist die als Interpretations-Zirkel bestimmte Logik zweitens die Grenze der Welt:

„Von diesen Vollzügen [der Wille-zur-Macht-und-Interpretations-Vorgänge; Anm.d.A.] gilt, dass in ihnen das Interpretierende die Grenze ist, von der her ihm [dem Menschen, Anm.d.A.] etwas als Welt, Wirklichkeit und Sinn gilt, nicht setzt sondern selbst ist. [...] In dieser Struktur liegt auch der Grund dafür, dass eine Änderung der ‚Interpretation‘ und des ‚Gedankens‘ nicht nur die Veränderung der inneren Perspektive, der Innenwelt, sondern – und darin unterscheidet sich Philosophie grundlegend sowohl von Psychologie und Wissenschaft – eine Änderung der Welt selbst ist. [...] Die Grenzen der Interpretation *sind* die Grenzen der Welt – so ist von Nietzsches her das bekannte Diktum Wittgensteins zu erweitern. Welt und Wirklichkeit *sind* nur *in und als* Interpretation.“ (ebd. 94)

Dass diese Grenze grundlegender als juridisch gesetzte Demarkationen im Sinne der KANTischen Erkenntniskritik und die Selbstreferenz des Zirkels umfassender ist als diejenige des „hermeneutischen Bewußtseins“ oder des „existenzphilosophischen Verstehenszirkels“ (ebd. 94), will ABEL durch den Hinweis bestätigt wissen, dass der Interpretations-Zirkel „nicht bloß zwei-, sondern in sich selbst zurück- und vor-laufend, *fünf-stellig*“ (ebd. 95) ist:

„Es gibt ein Interpretationsgeschehen, von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist, wenn und indem er sich interpretierend auf anderes Seiendes bezieht, welches, seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes, auch ihn wiederum interpretiert.“ (ebd.)

Die fünf Stellen sind: Erstens „ein Interpretationsgeschehen“, zweitens „von dem der Interpretierende bereits interpretiert ist“, drittens „indem er sich interpretierend auf

anderes Seiendes bezieht“, viertens „seinerseits Interpretierendes und Interpretiertes“, fünftens „auch ihn wiederum interpretiert“.³⁶ Wichtig ist, dass ABEL den Interpretationsvorgang als in sich hierarchisch differenziert vorstellt und es ihm so gelingt, verschiedene Dualismen – Teil/Ganzes oder organisch/anorganisch, beziehungsweise unbewusst/bewusst – zu entschärfen. Abgesehen davon sind diese Instanzen ‚nach‘ dem Paradigmenwechsel in der Philosophie NIETZSCHEs nicht mehr im „*Ding- und Subjekt-Schema*“, sondern im „*Ereignis-Schema*“ (ebd. 95) begriffen.

Damit ist der Kern von ABELS Interpretation der Theorie des Willens zur Macht erreicht, die nicht nur über dynamische Komponenten verfügt, sondern auch selbst dynamisch ist, was ein Weiterdenken in Abschnitt V zur Theorie des „Wiederkunfts-Gedankens“ nicht nur ermöglicht, sondern es aus der argumentativen Stringenz der bisherigen Darstellung heraus auch als erforderlich erweist. Als „Interpretation der Interpretationen“ ist die ewige Wiederkehr nämlich keine sinnstiftende menschliche Perspektive, die der fundamentalen Realität der Willen-zur-Macht-Prozesse entgegen- oder aufgesetzt wäre, sondern die äußerste Bestimmung deren internen Vollzugs. Dies macht ABEL in Abschnitt VI noch einmal deutlich und grenzt die sinnlogische Funktion des Wiederkunfts-Gedankens gegen zu kurz reichende wissenschaftliche und existenzielle Deutungsmöglichkeiten ab. Dabei ist der Hinweis von besonderer Bedeutung, dass die ewige Wiederkehr zwar *auch* einen wissenschaftlichen und existenziellen Sinn hat aber eben nicht *nur*, was noch einmal die Sonderstellung der genuin philosophischen Logik aus Abschnitt IV betont, die sich ausschließlich auf notwendiges aber nicht anderweitig zu erklärendes bezieht.

Eine Schlüsselfunktion kommt dem Wiederkunfts-Gedanken aber nicht nur in sinn-logischer, sondern auch in programmaticischer Hinsicht zu, insofern nämlich NIETZSCHE erst darin sein Immanenzdesiderat erfüllt:

„Hintergrundmotiv ist die Frage, ob, und wenn ja, in welchem Sinne der Weltprozeß als ganzer und in jedem seiner Momente uneingeschränkt bejaht werden kann, obwohl er, im Kleinen wie im Großen, seinem Gesamtcharakter nach in alle Ewigkeit Chaos [...] ist. Dies scheint überhaupt nur dann möglich, wenn etwas innerhalb des Prozesses in jedem seiner Momente erreicht ist, und zwar jedes Mal das Gleiche. Dem andernfalls erneut entstehenden Problem der Rechtfertigung sowie der metaphysischen Tendenz zur Abwertung des Daseins werden die Bedingungen, unter denen sie überhaupt auftreten können, entzogen. [...] Die Wiederkunftslehre ist äußerste Anstrengung und Konsequenz von Nietzsches Philosophieren, nicht schließlich doch wieder aus der Auslegung der Wirklichkeit als Immanenz heraus- und erneut drohenden Metaphysmen

³⁶ Es ist auch nach einer Rückversicherung im Buch, wo ABEL ebenfalls nicht selbst nummeriert, nicht offensichtlich, wie die Stellen gezählt werden. Es ist wohl so, dass die fünf Stellen die drei den Zirkel konstituierenden Instanzen entsprechen – der Fundamentalrealität als Interpretationsgeschehen (1.), des interpretierenden Menschen (2.) und des „anderen Seienden“ (3.) – sowie den zwei Relationen des Interpretierenden Aufeinanderbezogenseins zwischen ihnen (4. und 5.). Dabei muss allerdings die Relation zwischen ‚Mensch/Fundamentalrealität‘ sowie ‚anderes Seiendes/Fundamentalrealität‘ als dieselbe und also nur eine Relation gezählt werden.

dualismus-naher Welt-Fremdheit, Welt-Ablehnung, Welt-Erlösung und Welt-Verneinung anheim fallen zu müssen.“ (ebd. 98 f.)

Laut ABELs Ausführungen in Abschnitt VII ist in der Ewigkeit jedes einzelnen, noch so profanen Augenblicks zugleich das Moment des Ganzen erreicht, wo jeglicher Natur/Kultur-Antagonismus aufgelöst ist und sich der Sinn der Realität, das heißt der Sinn der Faktizität des Interpretierens, nicht aus einer weiteren Sub- und schon gar nicht Meta-Interpretation, sondern aus sich selbst ergibt, weil sich aus dem in sich zirkulär geschlossenen Interpretationsprozess *de facto* schlicht nicht herausdenken lässt. Zuletzt ist der Wiederkunfts-Gedanke das, was das immanente Interpretations-Geschehen hermetisch gegen eventuellen Verjenseitungen abriegelt.

Dass der Interpretations-Zirkel, bestehend aus Wille zur Macht samt ewiger Wiederkunft, tatsächlich nicht noch einmal von Außen in den Blick geraten und durch eine Meta-Interpretation überspannt werden kann, wird in Abschnitt VIII noch einmal durchdiskutiert. Besonders interessiert dabei, wie ABEL seine NIETZSCHE zugeschriebene Interpretationsphilosophie nicht nur theoretisch-programmatisch, sondern „konzeptionell“ gegenüber der Transzentalphilosophie positioniert. Grundsätzlich ist die Bejahung der Lehre der ewigen Wiederkunft als definitives Äußerstes und integraler Bestandteil der Fundamentalrealität der Willen-zur-Macht-Prozesse (Interpretation der Interpretationen) eine „*Lebensform*“ (ebd. 101). Das heißt, es handelt sich dabei nicht einfach nur um Akzeptanz einer normativen Formel, sondern um etwas, das vom Interpretierenden als Körper-Organisation adaptiert wird, sobald man „in den Interpretations-Zirkel explizit eingetreten ist“ (ebd. 100). Das Ja zur ewigen Wiederkunft ist also kein voluntativer Akt, sondern betrifft die Grenzen der Welt selbst, wie es in Abschnitt IV in Anlehnung an WITTGENSTEIN gesagt wurde.

Das weitaus wichtigere Argument für das Verständnis der konzeptionellen Stichhaltigkeit der ABELschen Lesart der Philosophie NIETZSCHEs wird jedoch im abschließenden Abschnitt IX vorgestellt. Dies lautet in seiner kürzesten Form, dass der Wiederkunfts-Gedanken als Interpretation der Interpretationen sich erst und nur dann unmissverständlich erschließt, wenn man den Gedankenprozess, welcher in den Interpretations-Zirkel führt, tatsächlich durchlaufen, das heißt rational nachvollzogen und intellektuell verinnerlicht hat. Oben in der Typologie war die Rede davon, dass die NIETZSCHE von ABEL zugeschriebene Theorie nicht nur dynamische Elemente beinhaltet, sondern auch selbst dynamisch ist. Dieser zweit genannte dynamische Charakter der Theorie insgesamt kommt nun in dem Umstand zum Tragen, dass man das Ende der NIETZSCHEschen Gedankenentwicklung nicht adäquat von seinem Anfang aus antizipieren kann. Dies entwickelt ABEL in neun Schritten, die dann aber ganz im Sinn der bisherigen Ausführungen wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

„Entsprechend gehört die Wiederkunftslehre nicht zu irgendwelchen Arcana. Vielmehr gewinnt sie ihre Bedeutung erst, nachdem [sic!; Anm.d.A.] Endlichkeit, Werdecharakter, Geschichtlichkeit und Wertschätzen als solche hervorgetreten und intern zu Ende gedacht worden sind. Dies ist, in der Sprache Zarathustras, derjenige Zenit, an dem die Sonne so hoch steht, dass die Dinge keinen Schatten mehr werfen, die Erde gar nicht anders kann als sich selbst treu zu sein, mithin alles, was wird, ganz aus sich selbst heraus ohne metaphysische Restdualismen oder Rechtfertigungsbedürftigkeiten das ist, was und wie es ist und wird.“ (ebd. 104)

Von den neun Schritten, in denen dieser Gedanken entwickelt wird, seien wiederum zwei herausgegriffen, nämlich der sechste und der neunte, die von hervorragender Wichtigkeit sind. Unter Sechstens begründet ABEL den Umstand, dass NIETZSCHEs Theorie nur als Ergebnis verständlich wird, mit der ganz zu Anfang in Abschnitt II geäußerten Überlegung, dass die Tatsache, dass es Fakten gibt, selbst kein Faktum, sondern Interpretation sein muss. Die Fundamentalrealität der Interpretation ist also etwas vorrangiges, das sich nicht ohne weiteres „am oberflächengrammatischen Sprechen und Denken über die Welt abgreifen lässt“ (ebd. 103). Vielmehr verweist die Interpretationsbedürftigkeit der begrifflich-reflexiv einholbaren Fakten auf eine, wie es sinngemäß in II hieß (ebd. 89), vorprädikative Prozessualität, die als Wille zur Macht samt ewiger Wiederkunft inhaltlich bestimmt wird. Die Einsicht in diese Art der Interpretationsbedürftigkeit alles evidenten Wissens weist den Weg in den Interpretationszirkel und kann somit, laut ABEL, auch die Lücke zwischen reflektierendem Bewusstsein und irrationalen Unterbewusstsein, verstanden als Leib-Organisation, überbrücken. Außerhalb des in allem sich durchhaltenden Schemas der Interpretation kann es dann keine Realität mehr geben. Dieser Punkt ist aus zwei Gründen die tragende Säule der ABELschen Argumentation im ideengeschichtlichen Kontext: Erstens würde in dieser Konstellation das Solipsismusproblem obsolet, weil ein Realitätsbezug hergestellt wird, ohne dabei alle sinnstiftenden Differenzen außer Kraft zu setzen. Zweitens will ABEL die Grenze des Interpretationsgeschehens nicht einfach nur als juridische Möglichkeitsbedingungen vorausgesetzt wissen, sondern erschließt dieselbe auf einem Weg der Faktizität in einer Art und Weise, die es erübrigte, dieselbe noch einmal von irgendeinem erhabenen Standpunkt zu dekretieren, was sich freilich als Satisfaktion für das NIETZSCHEsche Immanenzdesiderat eignen würde.

Der neunte und letzte Schritt stellt darauf aufbauend noch einmal klar, dass das sich immer und überall durchhaltende Interpretationsschema kein Abschluss im System ist, was in Abschnitt IV bereits mit Blick auf HEGEL angesprochen wurde. Dementsprechend wird auch keine endgültige Antwort auf die Frage nach einem die Welt umgebenden Geheimnis gegeben. Die Suche nach einer Lösung für das große Rätsel um die Welt mag eine Voraussetzung für den Eintritt in den Interpretationszirkel sein, ist das Niveau desselben aber erst einmal erreicht, ist das Rätsel dieser Suche nicht

dadurch gelöst, dass eine Antwort gegeben würde, sondern, so ABEL für NIETZSCHE, dass die Fragestellung selbst als sinnlos erkannt wird. Diese wiederum ganz eindeutig an den frühen WITTGENSTEIN³⁷ angelehnte Figur macht einen wichtigen Aspekt deutlich, der das Verhältnis zwischen fundamentaler und konkreter Interpretation betrifft, der auch schon in der Fünfstelligkeit des Interpretations-Zirkels angeklungen ist: Am Anfang des Gedankengangs erscheint die Fundamentalebene als Grenze konkreter Fakten von diesen abgetrennt, was auf Duplizität schließen lässt, die gegen das Immanenzdesiderat verstößt. Wenn man dann aber im Sinne der Interpretationsbedürftigkeit aller Fakten in das Grenze-Sein des Interpretations-Zirkels eintritt, dann bleibt die (fünfstellige) Differenz zwischen Binnenbereich und Grenze zwar erhalten, die immanenzaverse Duplizität wird aber durch das Moment der Interpretation im Nachhinein entschärft. „Entschärft“ bedeutet dabei schlicht, dass dann keine Weltverneinung mehr von einer jenseitig-idealen Instanz aus möglich ist. ABEL hat selbst eingeräumt, dass sich die darin gelegene Ambivalenz der Grenze, die Teil dessen ist, was sie begrenzt, und sich davon doch unterscheidet, mit der HEGELSchen Philosophie überschneidet. Kurz: Die *ex ante* als dualistische Konzeption erscheinende Differenz zwischen Konkretion und Fundamentalität wird *ex post*, das heißt von dem erst spät ins Thema rückenden („Dieser Zirkel rückt erst spät ins Thema“; ebd. 103) Interpretations-Zirkel der unauf trenn baren Verbundenheit zwischen Fundamentalvorgang und Interpretierendem aus besehen, in einen Holismus integriert, der sich in seiner Vollständigkeit selbst dokumentiert.

2.2.2

Würdigung: Die neo-klassische Konsolidierung der Theorie bei NIETZSCHE

Um ABELs Lesart der Philosophie NIETZSCHEs zu würdigen, muss man sich erst wieder von der darin sehr eingängigen Gedankenführung emanzipieren, in die dieser seine Leser in einer Art involviert, die durchaus an NIETZSCHE und mehr noch an WITTGENSTEIN erinnert. Dies, weil dabei eine bestimmte Sichtweise auch stilistisch – man beachte hierzu einmal ABELs Wortschöpfungen und Kursivsetzungen – solange anschaulich gemacht wird, bis man sich daran gewöhnt hat, das in seinem Sinn Entscheidende und auch Überzeugende quasi von selbst zu sehen. Also noch einmal der Versuch, die Konzeption des Interpretationsansatzes so in den Blick zu bekommen, dass die entscheidenden Argumente deutlich werden. Grundsätzlich muss dazu noch einmal an den Anfang des Buchs *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen* erinnert werden: Der in den ersten Kapiteln stark

³⁷ Abel bezieht sich im Buch (1984/1998) auf den Satz Wittgensteins (*Tractatus*, 6.521: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am verschwinden dieses Problems“), dass man die Lösung der Frage nach dem Ganzen am Verschwinden derselben bemerkt (vgl. ebd., 121).

gemachte wissenschaftliche Bezug hat weitaus mehr als nur die Funktion einer historischen Einleitung und Fleißarbeit. Vielmehr ist das empirische Fundament der dort vollzogenen Paradigmenwechsel eine eminent wichtige Grundlage für ABELS gesamte Argumentation. Man könnte sogar sagen, dass ABELS NIETZSCHE deshalb so stark ist, weil seine Philosophie auf wissenschaftliche Fakten bezogen wird, die weite Teile der traditionellen (transzendentalen) Theoriebildung als überholt erscheinen lassen. Eines der wichtigsten Beispiele ist etwa der Bezug NIETZSCHEs auf eine Physik ohne atomistisches Paradigma, welche die Möglichkeit eröffnet, den überkommenen Substanzbegriff (Stichwort: Präsupposition; vgl. unten III/2.1.3 und IV/1.2) aufzugeben und die damit verbundenen Probleme (Leib/Seele-Dualismus) einer Lösung zuzuführen.

Selbstverständlich kann man sich auf diesem Weg auch einer Lösung des Problems der Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich annähern, insofern nämlich die naturwissenschaftlich feststellbaren Phänomene nicht mehr in die Erklärungskategorien passen, wie sie noch von KANT in Bezug auf die Physik Isaac NEWTONS und die Geometrie EUKLIDS entworfen wurden. Mittlerweile werden etwa auf der subatomaren Ebene Phänomene festgestellt, welche in den überkommenen Schemata nicht mehr darstellbar sind und deshalb auf eine messbare Realität außerhalb derselben verweisen. Die in sich systematisch abgeschlossene Rationalität der Vernunft samt ihrer empirischen Grundlage wird also noch einmal von Außen konfrontiert. Der Gegenstand dieser Konfrontation betrifft aber nicht nur den Binnenbereich der Wissenschaften, sondern auch die Möglichkeitsbedingungen derselben. Das ist gemeint, wenn ABEL davon spricht, dass die Fundamentalität der Interpretation noch für eine Erscheinungswelt konstitutiv ist, von der her Transzentalphilosophie überhaupt erst gedacht wird.

Wichtig ist, dass der Mensch in diesen wissenschaftlichen Revolutionen gleichsam eine Art Signal aus der Realität erhält, das ihn auffordert, die Insel seiner bisherigen Rationalität zu verlassen und doch noch einmal den verbotenen Blick hinter die Kulissen des ‚An-Sich‘ zu wagen. Mit NIETZSCHE vertritt ABEL die Auffassung, dass wir, wenn wir diesen neuen unerklärten Phänomenen nachgehen, eine Brücke gleichsam über die Vorstellung der Dinge an sich schlagen, wo sich dann die Fundamentalrealität des Willens zur Macht samt ewiger Wiederkehr eröffnet. Freilich kann man, nachdem sich dies eröffnet hat, nicht mehr sinnvoll von einer Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung sprechen und also auch nicht mehr sagen, dass man im Sinne SCHOPENHAUERS ‚in‘ den Erscheinungen die Dinge an sich selbst erblickt hätte. Vielmehr hat sich das Grundmodell völlig verändert.

Was KANT und ABELS NIETZSCHE gleichwohl verbindet, ist die Vorstellung, dass bestimmte Binnenerkenntnisse von einer selbst ausgedehnten Grenze umgeben werden. Bei KANT ist die Grenze der Rahmen der Transzentalphilosophie, die in einem Akt

der Setzung eines juridischen Geltungsbereichs menschlicher Erkenntnis die Realität des Fremd- und Eigenphysischen an sich selbst und den unendlichen Raum der Spekulation ausgrenzt. Kurz: KANTS Grenze kennt ein Äußeres (an sich), das erfassen zu wollen aber verboten ist. Bei ABELS NIETZSCHE ist diese Grenze nicht juridisch, sondern faktisch konzipiert, was bedeutet, dass es zwar auch einen Binnenbereich konkreter Interpretationen und einen selbst ausgedehnten Grenzbereich des Fundamentalvorgangs gibt, dass dieser Grenzbereich sich aber so ausweist, dass er nicht noch einmal durch ein weiteres unbekanntes Äußeres differenziert werden muss, sondern mit der neuen, wissenschaftlich messbaren gleichwohl aber nicht sichtbaren Realität zur Deckung kommt (Beispiel Thermodynamik oder Quantenphysik).

In Abgrenzung zu KANT versteht ABEL NIETZSCHE völlig zu Recht als einen Denker vom Format HEGELS und WITTGENSTEINS. Auch NIETZSCHE ist, wenngleich in programmatisch und inhaltlich völlig anderer Richtung, durchaus nicht bereit, die für KANT typischen juridischen Setzungen unhinterfragt zu akzeptieren. In der Wahl der Mittel zur Fassung einer alternativen, faktischen Grenzkonzeption greifen sowohl HEGEL als auch WITTGENSTEIN auf einen erstens autodokumentativen und zweitens prozessualen Mechanismus zurück: Bei HEGEL dokumentiert sich die Faktizität in der absoluten Vollständigkeit des Systems, die im Gang der Dialektik erschlossen werden muss und sich nicht *ad hoc* ausweisen lässt.³⁸ Bei WITTGENSTEIN ist diese Figur im Gedanken angelegt, dass derjenige, der die Sätze des Tractatus versteht, diese „am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaus gestiegen ist“ (*Tractatus*, 6.54). Dieses iterative Moment ist bei KANT wenn überhaupt vorhanden, dann nicht allzu ausgeprägt, sehr wohl aber bei NIETZSCHE, was die entsprechende Konfliktlinie noch einmal deutlich werden lässt.

Dass WITTGENSTEIN HEGELS dialektischem System widererwartend nahe steht und ein wenig näher noch NIETZSCHEs hierarchischem Komplexitätsgefüge, kann vielleicht die Nummer 6.55 aus dem *Prototractus* plausibel machen, die im Tractatus nicht mehr berücksichtigt wurde. Dort sagt WITTGENSTEIN über den, der ihn versteht, noch folgendes:

„Er muß diese Sätze überwinden dann kommt er auf der richtigen Stufe (zu dem was sich sagen lässt.) zur Welt. // In dem Sinn in welchem es eine Hierarchie der Sätze gibt kann man wohl auch von einer Hierarchie der Wahrheiten, der Verneinungen etc. sprechen. In dem Sinne aber in welchem es Sätze überhaupt giebt, giebt es nur Eine

³⁸ Es macht keinen Sinn in Bezug auf HEGELS Dialektik einzelne Sätze zu zitieren, wo doch deren besonderes Charakteristikum darin besteht, das sich diese nur aus einer Ganzheit von Sätzen, beziehungsweise aus dem System ergibt. Einiges in Bezug auf den prozessualen Gehalt philosophischer Erkenntnis kann allerdings aus der *Wissenschaft der Logik* (Bd. I) entnommen werden, wenn es im ersten Buch um das besondere Problem eines Anfangs geht (*Ersites Buch: Die Lehre vom Sein. Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*), was alleine schon besagt, dass Erkenntnis niemals *ad hoc* statthaben kann.

Wahrheit und (nur) Eine Verneinung. // Die Unterste Stufe und die Operation kann die ganze Hierarchie vertreten.“ (ebd.)

Auch hier muss man sich vom Geltungsbereich einer nur vorläufigen Ebene emanzipieren, um auf eine andere, evidente Ebene zu gelangen. Im Unterschied zu WITTGENSTEIN, der die zwischen den Ebenen vermittelnde „Leiter wegwerfen“ heißt, nach dem man auf ihr „aufgestiegen“ ist (*Tractatus*, 6.54), bleibt bei HEGEL der Weg ins Absolute in der Ganzheit des Systems aufgehoben.

ABEL jedenfalls geht völlig zu Recht davon aus, dass diese drei Elemente Faktizität, Selbstreferenz (Autodokumentation) und Prozessualität in NIETZSCHEs theoretischer Philosophie des Willens zur Macht samt ewiger Wiederkunft ebenfalls von herausragender Bedeutung sind und die KANTische Transzentalphilosophie zumindest in einer kompatiblen Weise angreifen. Dabei ist das Interpretationsgeschehen im Sinne der genuin philosophischen Logik, welche das adressiert, was notwendig aber in keiner prädikativen Subform (Sprache, Wissenschaft, Psychologie) erfassbar ist, der irreduzible und somit fundamentale Bestandteil jeder Realität – egal auf welcher Stufe. Fragt man nach dem Grund der Tatsachen, dann wird man mit Notwendigkeit darauf verwiesen, dass die Tatsachen selbst nicht wiederum auf Tatsachen, sondern auf Interpretation beruhen. Die den Tatsachenbereich umgebende Interpretation kann selbst wiederum nicht anders als interpretierend gedacht werden, denn keine Aussage ‚über‘ Interpretation kann von dem Paradigma der Interpretation ausgenommen werden, dass auch sie selbst exklusiv Interpretation ist. Hier folgt ABEL in der Sache zu Recht HEIDEGGER und MÜLLER-LAUTER, die beide betont haben, dass die Relativierung einer Relativierung diese nicht aufhebt, sondern verstärkt (vgl. MÜLLER-LAUTER, 1971, 102 f.).

Die Faktizität des fundamentalen Interpretationsgeschehens beruht also auf der Evidenz, dass man, wenn man einmal den selbst ausgedehnten Grenzbereich des Interpretierens betreten hat, unmöglich aus dem Modus der Interpretation hinaus kann. Interpretation ist in seiner zirkulären Struktur selbstreferenziell und verweist also mit Notwendigkeit immer wieder auf sich selbst. In diesen Selbstbezug ist das Moment der Prozessualität insofern eingelagert, wie sich erstens alle Interpretationen nur im Zirkel der ewigen Wiederkunft, das heißt in der Zeit aufeinander beziehen können, weil der Satz, dass Interpretation im Sine von Identität eben Interpretation ist, sonst nicht nur monoton (sinnlos), sondern auch paradox würde, und sich zweitens der Umstand, dass alles Interpretation ist, erst im Nachhinein von der Grenze aus konstatieren lässt. Faktizität, Selbstreferenz und Prozessualität sind also auch die in NIETZSCHEs theoretischer Konzeption verbindlichen Parameter. Dies macht ABEL bei NIETZSCHE zu Recht stark.

Zu dieser Konzeption passt der textliche Sachverhalt, den wir oben in Bezug auf *EH* festgestellt haben, dass nämlich der Künstler, ohne es zu wissen, die Welt schafft,

die den Menschen etwas angeht. Schließlich ist das Moment der Interpretation ästhetisch qualifiziert, insofern es nämlich die Erzeugung von konkreten Tatsachen bedingt, welche vordergründig verbindlich sind. Es gibt zwar auch den Künstler, welcher als konkrete, kulturell wirksame Person Gesetze schafft und Erfindungen macht, die die Menschheit als Ganzes betreffen, aber eben nicht nur. Abgesehen davon ist jeder Mensch in der Leib-Organisation, die er vorstellt, in einem gewissen Maß immer ‚auch‘ Künstler, weil er alles interpretierend beeinflusst, was die Welt insgesamt ausmacht. Weil, wie wir gesehen haben, bei ABELS NIETZSCHE die Grenzen der Interpretation die Grenzen der Welt sind, steht also der Künstler in demselben ambivalenten Verhältnis zum Menschen wie die Grenze zum Begrenzten.

Abschließend überzeugt ABELS NIETZSCHE-Deutung also in der grundlegenden Feststellung, dass die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften die Transzentalphilosophie nicht mehr bestätigen, weshalb die Philosophie sich aufs Neue ihrer selbst zu vergewissern hat. Dies entspricht ziemlich exakt der tatsächlichen Motivationslage NIETZSCHEs. Die Natur bezeugt sich in verschiedenen messbaren Phänomenen als nicht konstant und regelmäßig. Dies ist keine Folgerung der Philosophie NIETZSCHEs, sondern ein Umstand, an dem sich diese zumindest in ihrer theoretischen Stoßrichtung aufhängt. Was daraufhin notwendig wird, ist eine Reform der theoretischen Rahmenbedingungen, die ABEL für NIETZSCHE innerhalb der Determinanten Faktizität, Selbstreferenz und Prozessualität plausibel als Interpretationsgeschehen nachzeichnet.

2.2.3

Kritik: Unterschätzung der Solipsismus-Problematik

Um ABEL angemessen kritisieren zu können, soll nicht über einzelne Details diskutiert werden, die vielleicht missverständlich aber selbstverständlich nicht falsch sind. Vielmehr gilt es, sich auf seine, für die vorliegenden Untersuchungen wichtige, Gesamtaussage zu konzentrieren und zu versuchen, diese konstruktiv nachzuvollziehen. Die Frage lautet, ob ABELS Ansatz an sich selbst argumentativ hinreichend begründet und in Bezug auf NIETZSCHEs philosophisches Meinen, wie wir es in Bezug auf *EH* erschlossen haben, plausibel ist. In dieser Hinsicht ist ABELS wichtigste konzeptionelle These, dass NIETZSCHE den Realitätsbezug der KANTischen Transzentalphilosophie überbietet, wobei mit dem Begriff der Interpretation ein Modell entworfen wird, das den Zielkonflikt zwischen Immanenz- und Differenzdesiderat anerkennt und aufzulösen im Stande ist. Deshalb sollte vorab erst noch einmal grundsätzlich geklärt werden, was Transzentalphilosophie bedeutet und was man theoretisch leisten müsste, um sich von dem ihr zu Grunde liegenden Schema zu emanzipieren.

Laut KANT besteht der Kern der Transzentalphilosophie in der Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich (vgl. *KrV*, B XVI f.). Diese Trennung wird bewerkstelligt, indem man vom konkret Gegebenen auf dessen Bedingungen schließt. In diesem Sinn ist sowohl das Ding an sich eine notwendige Voraussetzung der Erscheinung, als auch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung insgesamt wiederum eine notwendige Voraussetzung für die Kritik der Philosophie. Das bedeutet, dass der Kern der Transzentalphilosophie ganz grundsätzlich in der Technik des Präsuppositionierens besteht. Erst von daher wird die zentrale Bedeutung des bereits im Wort ‚transzental‘ enthaltenen Topos der Grenze deutlich. Transzendieren bedeutet bekanntlich übersteigen. Nun ist Präsupponieren, beziehungsweise Präsuppositionieren nichts wesentlich anderes als das Übersteigen des Möglichen in Richtung seiner Bedingungen. Präsuppositionieren bedeutet also zunächst zwischen ‚hier‘ und ‚da‘ zu differenzieren, beziehungsweise eine räumliche Einteilung vorzunehmen, was letzten Endes eben das Ziehen einer Grenze ist.

Folgt man Jörg SALAQUARDAS Einschätzung (vgl. ders., 1985, 30 ff.), dann war KANT fest davon überzeugt, dass die von ihm ausgemachten Verstandeskategorien sowie die Logik mitsamt der Mathematik und Physik unveränderlich sind. Mit anderen Worten: Was auch immer für Phänomene wissenschaftlich festgestellt werden, die in ihrer Vielzahl ins Unendliche gehen, kann das niemals etwas an den Bedingungen ändern, die diese Phänomene für den Menschen erkennbar werden lassen. Dies ist im Übrigen auch die Quintessenz der Grenzbestimmung in den so genannten *Prolegomena* (§§ 57-60). Nun sagt ABEL zu Recht, dass sich NIETZSCHE, in Berufung auf die Ergebnisse moderner Naturwissenschaft, der von KANT behaupteten Evidenz kategorialer Möglichkeitsbedingungen verweigert. Das heißt aber nicht automatisch, dass sich NIETZSCHE allein damit aus dem Schema der Transzentalphilosophie befreien kann. Vielmehr fragt sich, ob nicht ganz in diesem Sinn der Fundamentalvorgang der Interpretation ebenfalls eine Präsupposition vorstellt, wenngleich eine unter ganz anderen programmatischen Vorzeichen vorgenommene. Betreibt ABEL denn nicht reformierte Transzentalphilosophie, wenn er die sinnlogische Funktion des fünfstelligen Interpretationszirkels als gewissermaßen notwendige Möglichkeitsbedingung jeglicher konkreter ‚Tatsache‘ ausweist?

Nun könnte man einwenden, dass es ABEL bei der Überbietung nicht um das Präsuppositionieren, sondern nur um KANT und dessen Glauben an die Evidenz der Kategorien etc. geht, wo es doch erwiesenermaßen nur Interpretation gibt. Warum also kapriziert sich die in den vorliegenden Untersuchungen geübte Kritik so auf den Begriff der Transzentalphilosophie? Antwort: Wer wie KANT *und* ABEL von einer Grenze spricht, betreibt Transzentalphilosophie. Das ist zwar an und für sich schlüssig und ABELs Interpretationsbegriff ist durchaus für eine instruktive Variation derselben geeignet. Dem von NIETZSCHE vertretenen und, wie sich zeigen wird (vgl. unten

III./[E-I] und IV./1.2), auch argumentativ eingelösten Anspruch einer Überwindung der Transzentalphilosophie mitsamt dem Platonismus wird dies allerdings nicht gerecht.

Denn ABELS Grenzbegriff geht einher mit einem bei ihm ungelösten konzeptionellen Problem: Wer von einer ‚Grenze‘ als dem ultimativen und finalen Äußersten spricht, legt sich damit auf die konzeptionelle Grammatik von Innen und Außen fest, aus der sich zu befreien, es nicht hinreicht, ein sich in seiner Faktizität selbst dokumentierendes Interpretationsgeschehen anzuführen. Dadurch wird keinesfalls die Unterscheidung zwischen Innen und Außen obsolet, wie ABEL es im Vorwort seines Nietzsche-Buchs behauptet (vgl. ders., 1998, VII). Im Gegenteil: Wir wissen bereits (vgl. oben I./2.2), dass die von ABEL minutiös herausgearbeitete hermetische Abgeschlossenheit des Interpretationszirkels die darin enthaltene Problematik nicht löst, sondern vielmehr verschärft (Stichwort: struktureller Solipsismus). Denn die äußerste Grenze ist immer diejenige des Solipsismus.

Beim Solipsismus haben wir es mit einer Innerlichkeit zu tun, die nach außen will, es aber nicht kann, weil sich jeder Versuch im Nachhinein als Reproduktion des immer und überall Innerlichen herausstellt. Nun gilt das Gleiche für die ABELS Interpretation: Jeder Versuch, den Modus des Interpretierens zu verlassen, erweist sich aufs Neue als Interpretation. Wenn ABEL also der „destruierenden Kraft des Interpretationsgedankens“ (ders., 1984, 3) einen „positiven Sinn“ (ebd. VI., 4.) gegenüberstellt, dann vergisst er zu erwähnen, dass die Realisierung des Immanenzdesiderats zu Lasten des Realitätsbezugs erfolgt. Die Frage nach dem Realitätsbezug löst sich nämlich nicht einfach auf, wenn man sich in den relativistischen Holismus hineingedacht hat, den das Interpretationsgeschehen vorstellt. Denn am Ende stellt sich bei einer Grenze die Frage, was außerhalb derselben liege deshalb immer wieder aufs Neue, weil die Grammatik von Innen und Außen für den Grenzbegriff konstitutiv ist. Was das konkret bedeutet, wird deutlich, wenn man versucht, sich die Ränder des Interpretationsgeschehens vorzustellen: Hier wird jeder mögliche Außenstandpunkt *ex post* integriert, weshalb ABEL völlig zu Recht darauf insistiert, dass man das Interpretationsgeschehen nicht mehr hinterfragen kann. Allerdings wird die Innen/Außen-Relation damit nicht getilgt, sondern nur immer wieder *ad hoc* gelöst. In Anlehnung an Aphorismus 34, *JGB* kann die Frage nach dem Urheber der universellen Fiktion zwar immer wieder aufs Neue negativ beantwortet werden, sie kann aber nicht, wie ABEL es am Ende des eingangs ausgeführten Aufsatzes behauptet, getilgt werden. Sprich: Am Rand der Grenze verschwindet die große letzte Frage nach dem geheimen, mysteriösen Äußeren eben nicht, weil eine Grenze, wie KANT und WITTGENSTEIN wussten, wenn sie vom metaphysischen Schein und dem Mystischen sprachen, automatisch die Frage nach einem Äußeren aufwirft.³⁹

³⁹ Bei KANT sieht die entsprechende Topologie in der Einleitung der transzentalen Dialektik den immanenten Innenraum des Möglichen, eine transzendentale Grenze der Möglichkeitsbedingungen und einen transzendenten Außenbereich vor, über den nichts mehr gesagt werden kann respektive darf (vgl.

Tatsächlich hat ABEL auch die größte Mühe, die Frage nach der Interpretation der Interpretationen nicht noch einmal aufkommen zu lassen, was sich dadurch verrät, dass immer und immer wieder betont wird, man ‚dürfe‘ die Fundamentalität der Interpretation nicht noch einmal in den bereits überwundnen prädikativen Schemata zu fassen versuchen. Allein die Vokabel ‚dürfen‘ macht schon misstrauisch, wo es doch um Faktizität und eben nicht um Juridizität geht.

Ferner kommt ABELs Grenzkonzept auch gar nicht ohne die Vorstellung eines Äußeren jenseits des Interpretationsgeschehens als relativistischer Holismus aus. Denn es fragt sich erstens, wie überhaupt noch von Innwendigkeit oder Immanenz gesprochen werden kann, wenn das in dieser Differenz sinnstiftende Äußere fehlt. Zweitens würde mit dem Verzicht auf Innen und Außen zugleich die Frage aufkommen, warum dabei nicht auch die Differenz zwischen Vorher und Nachher nivelliert wird, was die Prozessualität der ewigen Wiederkehr unterminiert und für ABELs Ansatz insgesamt verheerende Folgen hätte. ABELs Interpretation als Fundamentalvorgang hat nur Sinn, wenn dies als in einer raum-zeitlichen Grammatik begriffen vorgestellt wird. Wenn man diese Grammatik konsequent zu Ende denkt, wird man aber sehen, dass der Interpretations-Zirkel ebenso wie der Solipsismus realitätspessimistisch sind, insofern man hier wie da, ob man will oder nicht, auf ein negativ-definierendes, unerkennbares Äußeres angewiesen bleibt.

Zusammenfassend geht ABELs Lesart in Bezug auf NIETZSCHE weiter als alle vor ihm, allerdings noch nicht weit genug, was ganz besonders deutlich wird, wenn sich die Untersuchungen gleich mit BORNEDALS Interpretation befassen werden. ABEL legt zwar sehr plausibel dar, dass sich die Realität nicht nur nicht anders denken lässt, denn als fundamentaler Interpretations-Zirkel, sondern auch im Sinne intellektueller Redlichkeit von jedem Ausgangspunkt schlechterdings in dieser Richtung gedacht werden muss. Es wird aber nicht begründet, inwiefern damit das Problem gelöst wird, dass dies ein wenn auch alternativloses so doch nach wie vor räumlich in sich befangenes Denken ist.

KrV, B 352 f.). Bei WITTGENSTEIN gibt einen vergleichbaren sinnvollen Innenbereich des Möglichen, nämlich die Sprache, einen sinnlosen Grenzbereich der Logik und einen unsinnigen Außenbereich, in dem sich mit Aussagen über die Art und Weise, wie die Sprache die Welt abbildet, aufzustellen, dem Versuch gleichkommt, noch etwas über die Logik zu sagen, ohne sich dabei wieder auf den von der Logik bedingten Grund stellen zu wollen (vgl. *Tractatus*, Vorwort). Natürlich ist NIETZSCHE vorrangig weder an dem Bereich der Transzendenz noch an einer logischen Struktur, welche die Welt mit den über sie getroffenen Aussagen verbindet, interessiert, sondern an einer physiologischen Geschehensrealität, die dem räumlichen Denken als Welt an sich verschlossen bleibt. Aber auch ABELs NIETZSCHE denkt über diese Welt im Modus der Präsupposition, weshalb sich dies die Frage gefallen lassen müsste, wie man von einer Grenze sprechen kann, ohne beide Seiten derselben zu kennen, oder anders formuliert, wie die Interpretation als Fundamentalvorgang Grenzcharakter haben kann, ohne dass dabei die Innen/Außen-Relation zur Anwendung kommt.

2.3

Peter BORNEDAL

2.3.1

Ausführung: Radikaler Realismus und die Verinnerlichungsfunktion der Ewigkeit

Der folgenden Ausführung liegen zwei Aufsätze von Peter BORNEDAL zu Grunde, von denen sich einer mit dem Willen zur Macht als einem radikalen Realismus befasst (*A silent world. Nietzsche's radical realism: world, sensation, language*; Nietzsche-Studien 34, 2005, 1 ff.) und der andere mit der ewigen Wiederkunft als einem Medium der Verinnerlichung (*Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life*; Nietzsche-Studien 35, 2006, 105 ff.), das, wie wir sehen werden, für das konzeptionelle Gelingen des radikalen Realismus essenziell ist. Unser Augenmerk wird sich dabei vor allem auf die philosophische Operationalisierung der Zeit in *Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life* richten, weil sich daran die vorliegenden Untersuchungen in entscheidender Hinsicht anschließen werden.

BORNEDAL bezieht sich am Anfang seines Aufsatzes *A silent world* (Nietzsche-Studien 35, 2005, 1 ff.) sehr intensiv auf Maudemarie CLARKS (1990) Interpretationsansatz. Die diesbezügliche Diskussion kann hier aber nicht im Detail wiedergegeben werden, weil dies zu weit führen würde. Stattdessen werden lediglich die sich dabei gegenüberstehenden Grundaussagen sowie die entsprechende Konfliktlinie in einer vereinfachten Form wiedergegeben, sodass sich im Anschluss daran auf BORNEDALS Kernaussage konzentriert werden kann, die auf einer Unterscheidung zwischen einer psychologischen und einer optischen Falsifizierung der Außenwelt beruht.

CLARK eröffnet für NIETZSCHEs Realitätsbegriff die Alternative zwischen einer Kohärenz- und einer Korrespondenztheorie. Unter der Kohärenztheorie wird ein Perspektivismus verstanden, der jeglichen Bezugs auf irgendeine externe Instanz wie etwa eine empirische oder metaphysische Realität entbehrt (vgl. CLARK, 1990, 11 ff.). Dieser Ansatz wird ferner den dekonstruktionistischen Lesarten zugeschrieben, weil dort ein selbstreferenzielles Spiel der Perspektiven im Zentrum steht. Wahrheit besteht dabei in der jeweiligen Kohärenz aller Perspektiven untereinander, was insgesamt nicht wiederum durch eine andere oder höhere Wahrheit falsifiziert werden kann. Dagegen wird geltend gemacht, dass die damit einhergehende Desavouierung eines externen Kriteriums paradox ist. Diesen nicht nur von CLARK erhobenen Einwand bringt BORNEDAL wie folgt auf den Punkt:

„If Nietzsche says there is no truth (and either one of two possible conclusions follows), (i) then this is also not true, or (ii) then Nietzsche is contradicting himself since he asserts as true that there is no truth.” (ders., 2005, 5)

Um NIETZSCHE gegen diesen Einwand zu verteidigen, wählt CLARK die Strategie, den dekonstruktionistischen Ansatz, der auf der Nichtexistenz der Wahrheit insistiert, als Dogma und Missverständnis auszuweisen. Demnach ist nicht die Philosophie NIETZSCHEs widersprüchlich, sondern nur die kohärenztheoretische Deutung, die lediglich auf einem verengten Blick auf die Textlage beruht. Denn zugegebenermaßen habe NIETZSCHE, so CLARK sinngemäß, in der frühen Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (WL) mit einem kohärenztheoretischen Modell experimentiert, sei dann aber spätestens in JGB zu der traditionellen Korrespondenztheorie zurückgekehrt, wie er diese von F.A. LANGE kannte (vgl. CLARK, 1990, 31 ff.). Dabei ergibt sich die Wahrheit einer Perspektive nicht mehr aus dem Verhältnis zu anderen Perspektiven. Stattdessen ist eine Perspektive wahr, wenn sie mit allen bekannten Fakten korrespondiert. Das hinter dieser Argumentationsstrategie stehende Kalkül ist, wenn für den selbstreferenziellen kohärenztheoretischen Perspektivismus nachgewiesen werden kann, dass dieser paradox ist, dass NIETZSCHE dann in Ermangelung weiterer Alternativen die fremdreferenzielle korrespondenztheoretische Version des Perspektivismus vertreten haben musste.

Daran knüpft BORNEDAL an und honoriert zwar CLARKs Bemühen, den Zugang zu einer vom Denken unabhängigen Realität in NIETZSCHEs Philosophie vor dekonstruktionistischen Vereinnahmungsversuchen zu bewahren. Es wird dabei aber der Rückschluss abgelehnt, dass NIETZSCHE deshalb quasi automatisch in eine gewissermaßen perspektivisch reformierte Transzentalphilosophie zurückfallen müsste. CLARK wird entgegengehalten, dass NIETZSCHE an unzähligen Stellen im veröffentlichten Werk sowie auch im *Nachlaß* sowohl von einer externen Realität als auch von einem in sich abgeschlossenen Perspektivismus spricht (vgl. BORNEDAL, 2005, 6 ff.). Die daraus resultierende Herausforderung für BORNEDAL besteht endlich darin, zu zeigen, wie NIETZSCHE diese beiden auf den ersten Blick unvereinbaren Positionen vertreten haben könnte, ohne sich zu widersprechen. Dazu skizziert er relativ zu Beginn seiner Untersuchung die folgende Lösung:

„[...] I suggest, that insofar the Human ground is ‚falsified‘ and ‚interpreted‘ thanks to language, with this made conscious and communicable, we are in fact capable of suspending consciousness and short-circuiting certain components of our mental system. When we do, we see – as in a blank or empty stare – a muted reality lying there in presence of itself. In this mode of seeing, we reduce our humanity, and deliberately approach animal stupidity – which, in the first place, was always ontogenetic residual. Reading Nietzsche with the ‚suspended attention‘ of a psychoanalyst, it escapes nobody that he often displays the temptation and desire to access an ‚exterior world‘ in non-conscious and pure perception, as what would seem to be the fascinating entrance into the self-presence of the present.“ (ders. 2005, 17)

Mit „Human ground“ ist eine spezifisch menschliche Realität gemeint, die in etwa dem kohärenztheoretischen Perspektivismus entspricht. Nur bevorzugt BORNEDAL das Medium der Sprache, die aber dieselben selbstreferenziellen Strukturen aufweist wie der besagte Perspektivismus. Das Medium der Sprache kann dabei ebenfalls keine externen Bezüge herstellen und konstituiert somit eine geschlossene Welt des Bewusstseins. Allerdings muss dabei die Vorstellung einer davon unabhängigen Realität nicht aufgegeben werden, solange die Möglichkeit besteht, das Bewusstsein aussetzen zu lassen („suspending consciousness“) und lediglich zu sehen.

Die unabhängig vom Menschen bestehende Realität als solche ist also nicht prinzipiell unzugänglich. Allerdings macht BORNEDAL hierzu eine sehr wichtige Ergänzung: Denn was der Mensch im direkten Bezug sieht, ist nicht einfach nur die Realität an sich, sondern immer noch das Ergebnis einer spezifisch menschlichen Visualisierung. Diese nennt er „Hyper-Reality“ (vgl. 17 ff.). Darin wird ein völlig chaotischer, gewissermaßen antimenschlicher Urgrund („Ur-ground“, ebd.), der sich zwar wissenschaftlich messen lässt, aber dennoch unsichtbar ist, optisch kompensiert. Dementsprechend spricht BORNEDAL auch von zwei verschiedenen Falsifizierungen der Realität: „In the first case, we ‚falsify‘ out of intrinsic ontological necessity; in the second case, we ‚falsify‘ out of intrinsic psychological necessity.“ (27) Zuerst wird also optisch der Urgrund („Ur-ground“) in eine genuin menschliche Hyperrealität („Hyper-Reality“) transformiert und dann diese Hyperrealität noch einmal ins perspektivistische Bewusstsein („Human ground“). Worauf es dabei ankommt ist, dass in Hinsicht der psychologischen Konstitution des Bewusstseins der kohärenztheoretische Perspektivismus gilt. Diese ist zu unterscheiden von der ontologischen Kompensation, die zwar auch falsifiziert, allerdings als bloß optische Gegebenheit im Verhältnis zum perspektivistisch, beziehungsweise sprachlich geschlossenen Bewusstsein gleichwohl eine Realität jenseits desselben darstellt.

Das Versprechen, dass NIETZSCHE sehr wohl zugleich einen geschlossenen Perspektivismus *und* eine davon unabhängig bestehende Realität vertreten haben kann, wird also durch die Unterscheidung eines perspektivistisch-bewussten und eines optisch-unbewussten Blicks eingelöst. Wie sich das Verhältnis dieser beiden *modi* genau gestaltet, dazu macht BORNEDAL noch in *A silent world* diverse Aussagen und verbindet diese mit höchst relevanten Beobachtungen zu NIETZSCHEs Konzeption des menschlichen Realitätsbezuges. Auch wird dabei schon sehr weit reichend argumentiert, wie genau ein unverstelltes Sehen der Realität argumentativ aus dem sprachlich geschlossenen Bewusstsein heraus erreicht werden kann. Dies alles zielt allerdings im Kern auf eine philosophische Operationalisierung der Zeit ab, die BORNEDAL, wie eingangs bereits vorausgeschickt, viel deutlicher in *Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life* (2006) herausarbeitet.

Hierbei setzt BORNEDAL erneut beim Inneren des perspektivischen, beziehungsweise sprachlichen Bewusstseins an und adressiert von da aus die äußere Welt vorerst als unbekanntes X (vgl. 119). Die menschliche Aneignung des Fremden hat dabei innerhalb eines Interpretationsprozesses statt, der eine sich selbst kreuzende Bewegung von Innen nach Außen und wieder nach Innen beschreibt („Loop“; vgl. 114 ff.). Diese im menschlichen Realitätsbezug vollzogene Schleife hat zwei Phasen die der perspektivischen und optischen Falsifizierung entsprechen. Bei der perspektivischen Falsifizierung, beziehungsweise der menschlich-bewussten, sprachlichen Interpretation des Gegebenen kommt es zu einer Zeit-Verzögerung (auch „Time-Delay“), weil der Akt der Interpretation selbst von einer unmerklichen aber bestimmten Dauer ist („*Becoming conscious takes time, but this time is so „small“ that we fail to notice*“; siehe Zitat unten). Der dekonstruktionistische Schluss, dass das, worauf sich das Bewusstsein bezieht, ebenfalls wesentlich Interpretiertes sein müsste, stellt sich dabei erst im Nachhinein ein:

„[...] all interpretation-process take time. They run through processes that involve the so-called *Zeit-Umkehrung* or *Chronologische Umdrehung*; i.e., something entering the system undergoes an interpretive transformation, is thus being translated – by an interpretation-machine – into a language *we understand*, before, finally, it announces itself as *interpreted-being*. However in the case of sensations, it announces itself as *presence*: implying that interpreted-being disguises itself as present-being. *Becoming conscious takes time, but this time is so „small“ that we fail to notice*. This entire process stands in contrast to our new formula: in self-repetition of self-presence nothing takes time;“ (141)

Tatsächlich steht demnach das Gegebene in einem scharfen zeitlichen Kontrast zum interpretierenden Bewusstsein, der den Schluss desselben auf eine Realität, die ‚auch nur‘ Interpretation ist, unterläuft. Denn im Gegensatz zum interpretierenden Bewusstsein („all interpretation-process take time“) verbraucht das Gegebene in seiner Selbstpräsenz keine Zeit („in self-repetition of self-presence nothing takes time“). Dies verkennt freilich der kohärenztheoretische Ansatz, sofern darauf bestanden wird, dass es nichts außer dem intern sich vollziehenden Spiel der Interpretationen, beziehungsweise Perspektiven gebe. Bei dem Versuch, den Akt der Interpretation mit dessen Gegenstand zur Deckung zu bringen, ist man sich nicht im Klaren darüber, dass es bei der interpretierenden Vereinnahmung der Welt durch das Bewusstsein, zu einer zeitlichen Transformation kommt („interpretive transformation“). Die Folge ist eine illegitime Übertragung sozusagen der Menschen-Zeit in die Welt-Zeit.

Dieser Kontrast ist näherhin als horizontale und vertikale Dimension der Zeit spezifiziert (vgl. 136 f.). Dabei stehen das menschliche Bewusstsein und das Gegebene, worauf es sich bezieht, gleich einer ‚T-Kreuzung‘ gegeneinander (vgl. 137). Während das Bewusstsein in einer horizontalen Dimension der Zeit sich immer nur verzögert auf die Realität bezieht, woraus die Vorstellung resultiert, dass auch diese wesentlich

Interpretation sei, ist die Realität selbst einfach nur präsent. Das, was der Mensch sieht, wenn das Bewusstsein außer Kraft gesetzt ist, ist also in seiner Gegenwärtigkeit zeitlich ganz anders verfasst und in Folge dessen eben nicht ‚auch nur‘ Interpretation. In diesem Sinn beruht der Übergang vom perspektivischen Sehen („my-world“; vgl. 157) zum optischen („the-world“; vgl. ebd.) auf einem Umschalten von Prozess auf Gleichzeitigkeit. Dieses Umschalten meint auch die oben zitierte Zeit-Umkehrung, wobei aus der unmittelbaren Präsenz eine ständig verzögerte Repräsentation wird.

Dies endlich erklärt auch die Vereinbarkeit einer geschlossenen menschlichen Perspektivität innerhalb des Bewusstseins und einer davon unabhängigen, weil zeitlich anders verfassten Realität, in der die Dinge einfach sind, was sie sind („Let us suppose that we could [...] subtract our temporal impressions of the stone [...] then [...] we could see (supposedly) the stone for what it is“; 160). Demnach gibt es zwar eine vom Denken unabhängige Realität, darin besteht im Kern der Kompromiss, sie ist aber entgegen der Annahme CLARKS kein Kriterium der Wahrheit. Die Möglichkeit des optischen Realitätsbezuges ist somit kein Einwand gegen die Kohärenztheoretische Fassung des menschlichen Denkens. Denn die Evidenz des Sehens der, von der spezifisch menschlichen Perspektive unabhängigen, optischen Realität kann nicht in den dadurch falsifizierten Bereich der menschlichen Perspektivität übertragen werden. Es kann auf der Suche nach Wahrheit also nicht die Relativität etwa der Sprache durch die Selbstpräsenz der Natur erkenntnistheoretisch kompensiert werden. In diesem Sinn kann die Einzigartigkeit eines Präsenz-Moments innerhalb der ewigen Wiederkunft auch nicht in das Präsens der spezifisch menschlichen (teleologischen) Prozessualität übertragen werden.

Dies sind die wichtigsten Aspekte der philosophischen Operationalisierung der Zeit bei BORNEDAL, die in konzeptioneller Hinsicht weit über das hinausgeht, was sonst in Bezug über die Zeitlichkeit in der Philosophie NIETZSCHEs gesagt wird – zum Beispiel bei STEGMAIER (vgl. oben Vorwort). Wie schon in *A silent World* konnte auch in *Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life* nicht auf all die sehr instruktiven Details in BORNEDALS Lesart eingegangen werden. Allerdings ist für die vorliegenden Untersuchungen ein Aspekt von hervorragender Wichtigkeit. Es handelt sich dabei um die Adaption der Zeittheorie HUSSERLS.

Um dies erläutern zu können, muss ein bestimmtes Verständnis von Kausalität vorausgesetzt werden, dass BORNEDAL in dem Abschnitt „Time-Reversal and ‚Delayed‘ Perception“ (ebd. 119 ff.) zwar auch zu Grunde legt, dem aber keine gesteigerte Aufmerksamkeit widmet. Die entscheidende Stelle lautet:

„Finally, since the trajectory is linear, chronology and causality is also firmly established between the outside and the inside; the outside first, the inside second; the outside is the cause, the inside the effect.“ (120)

Die Vorstellung der linearen Verbindung zwischen Mensch und Realität ist laut BORNEDAL charakteristisch für den Empirismus, der von der folgenden Annahme ausgeht: „sense-material travels from outside to inside along a linear trajectory“ (119). Dabei wird darauf hingewiesen, dass in der philosophischen Diskussion des menschlichen Realitätsbezugs die Vorstellung einer kausalen Verbindung zwischen Mensch und Welt ein grundsätzliches Problem darstellt: Entweder ist dabei die Welt die Ursache des Bewusstseins (Empirismus: John LOCKE, David HUME) oder das Bewusstsein die Ursache der Welt (Idealismus: George BERKELEY, SCHOPENHAUER). Beide Ansätze führen sozusagen zu einer Entfremdung zwischen dem Inneren und dem Äußeren. Durch die im Bewusstsein verankerte Kausalität wird die eigentlich gleichzeitige optische Präsenz des Gegebenen in die von Vorher zu Nachher, beziehungsweise von Ursache zu Wirkung verlaufende Zeit umgekehrt. Diese Umkehrung ist nicht so zu verstehen, daher das Bild einer ‚T-Kreuzung‘, dass die horizontale Zeit damit rückwärts von der Zukunft in die Vergangenheit verliefe, sondern jenseits des dabei zu Grunde liegenden Schemas der Kausalität als ein transformativer Übergang in die vertikale Selbstpräsenz der Dinge. Solange diese zeitliche Differenzierung nicht berücksichtigt wird, ist der menschliche Realitätsbezug philosophisch zum Scheitern verurteilt.

Das Gegebene ist demnach immer gegenwärtig, was allerdings durch das kausal operierende Bewusstsein überlagert wird. Vor diesem Hintergrund ist endlich auch BORNEDALS Adaption der HUSSERLschen „Retention“ zu sehen. Vereinfacht ausgedrückt ist in der „Retention“ das Vergangene noch anwesend, während sich in der „Protenion“ zugleich bereits die Zukunft anzukündigen beginnt. Dazu:

„[...] much in Nietzsche's *intuitive* understanding of how inner-consciousness constitutes the world as being, hinges on the combined effect of a ‚retentional horizon‘ that primordially constitutes the object as meaning-full, and a ‚protentional horizon‘ that always-already ‚interprets‘ the object, ahead of this being actually perceived in conscious perception.“ (ebd. 159 f.)

In der Retention vollzieht sich demnach der Akt der Konstitution des menschlichen Bewusstseins, dessen Auffassung einer konstanten Welt des Seins („world as being“) sich in Hinsicht des Gegebenen immer als verzögert darstellt. Dem in diesem Realitätsbezug Repräsentierten wird dann innerhalb des menschlichen Interpretationsprozesses Sinn beigelegt. In Hinsicht der Zukunft setzt sich dieser Interpretationsprozess dann mit Notwendigkeit fort, weil das, was kommt, innerhalb des Schemas der Kausalität nur in Kontinuität mit dem aufgefasst werden kann, was war. Das Zukünftige wird somit immer nach dem Schema des Vergangenen antizipiert und ausgelegt. Dies ist die Schleife („Loop“), die eine fortwährende Bewegung von Innen nach Außen und wieder nach Innen beschreibt. Entscheidend ist endlich, dass in

der zeitlichen Konstitution des die Realität interpretierenden Bewusstseins, dasjenige, worauf es sich bezieht, und dasjenige, woraufhin es sich entwirft, anwesend ist und es darin gewissermaßen zwischen Mensch und Welt zu einer prozessual organisierten Berührung kommt.

2.3.2

Würdigung: Eine neue Sensibilität für die Konzeptionsparameter Raum und Zeit

BORNEDAL begreift seine Interpretation der Philosophie NIETZSCHEs zu Recht als für sich stehende philosophische Ambition, eine eigene universelle logische Begründung und Fundierung einer Theorie des Bewusstseins zu liefern („universal logical justification an foundation“ (*Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life*; 113). Dieser Anspruch sowie die damit verbundene Umfassendheit der dazu angestellten Überlegungen haben es schwer gemacht, das für die vorliegenden Untersuchungen Relevante herauszuarbeiten und gleichzeitig BORNEDALS philosophische Eigenständigkeit zu respektieren. Um dem auch weiterhin gerecht zu werden, muss der Würdigung noch einmal ausdrücklich vorausgeschickt werden, dass BORNEDAL im Horizont des eigenen Erkenntnisinteresses verstanden wird.

Wir sahen oben, dass BORNEDAL an das traditionelle Problem der theoretischen NIETZSCHE-Forschung anknüpft, wie NIETZSCHE einerseits sagen kann, dass es keine Wahrheit gibt, und damit andererseits doch einen eigenartigen Wahrheitsanspruch aufrechterhalten kann, der dem nicht widerspricht. Zwischen den beiden daraus resultierenden Lesarten, die Kohärenztheoretische der Postmodernen und die Korrespondenztheoretische der Traditionalisten, sucht und findet BORNEDAL einen ausgesprochen instruktiven Kompromiss. In unserem konzeptionellen Verständnis betrachtet, nimmt sich dieser wie folgt aus: Der als Perspektivismus gefasste relativistische Holismus ist insbesondere der Korrespondenztheoretischen Transzentalphilosophie tatsächlich durch die sich in der Integration *ex post* dokumentierende Evidenz überlegen. Denn es gibt keine noch so konzis präsuppositionierte Erkenntnisbedingung, die nicht im Grunde auf einer kontingenten Perspektivität beruhte. Dies macht BORNEDAL gegen konservative Traditionalisten wie CLARK geltend. Gleichwohl ist der Kohärenztheoretische relativistische Holismus, sei er bei BORNEDAL nun durch den Begriff der Perspektive, Interpretation oder Sprache angereichert, aus sich selbst defizitär. BORNEDAL diagnostiziert dabei sehr treffend einen erkenntnistheoretischen Narzissmus.⁴⁰ Dies zielt in etwa auf den gleichen

⁴⁰ BORNEDAL spricht sinngemäß bereits in *A Silent World* von narzisstischem Selbstbezug (vgl. ebd.; 2 f.) und in *Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life* von anti-narzisstischer Selbstliebe (vgl. ebd.; 135). Dabei meint Narzissmus grundsätzlich die theoretische Priorisierung des Selbstbewusstseins um jeden Preis. Das heißt auch um den Preis der Außenwelt.

Vorwurf ab, den wir mit dem strukturellen Solipsismus erhoben haben. Denn nicht nur, dass im narzisstischen Selbstbezug die intuitive Bekanntschaft der Menschen mit einer von ihnen unabhängigen Natur untergeht, die darin gelegene Selbstreferenz ist darüber hinaus, dies ist das Zugeständnis an CLARK, tendenziell paradox. Konzeptionell aufgefasst entspricht diese Paradoxie dem Holismusdilemma.

Was an BORNEDALS Kompromiss besonders interessiert, ist nun die dabei zum Zuge kommende philosophische Operationalisierung der Zeit. In dieser Hinsicht vermittelt BORNEDAL nämlich nicht nur zwischen konservativen Traditionalisten und postmodernen Dekonstruktionisten, sondern geht da, wo sich beide einig sind, ohne es freilich zu wissen, einen entscheidenden Schritt weiter. Die Kohärenztheorie und die Korrespondenztheorie beruhen nämlich beide auf einer einseitigen Fixierung auf den Raum und blenden darin das alles entscheidende Moment der Zeit aus. Dies lässt sich sehr anschaulich daran festmachen, wie jeweils das Bewusstsein konzipiert wird: Für den Traditionalisten ist völlig unstrittig, dass das Bewusstsein ein geschlossener Innenraum ist, in dem die Außenwelt repräsentiert wird. Der Postmoderne wendet dagegen zunächst mit einem Recht ein, dass die Vorstellung einer Außenwelt eine Projektion von Innen sei. Wenn man sich dies eingesteht, so der Postmoderne weiter, dann wird zugleich die räumliche Vorstellung eines Bewusstseins obsolet, schließlich gibt es dann ja keinen Unterschied mehr zwischen Innen und Außen. In diesem Schluss allerdings missverstehen sich die Postmodernen selbst, was deutlich wird, wenn man BORNEDALS Auffassung eines zeitlich konstituierten Bewusstseins hinzunimmt. In dieser Hinsicht ist die relativistische Integration *ex post* zwar bereits ein rudimentärer Prozess, der die strikt räumliche Betrachtung der Traditionalisten tatsächlich ein Stück weit unterläuft, dies aber nur in Hinsicht der Selbstvergewisserung des interpretierenden Bewusstseins. Die Frage ist freilich, warum nur ein Stück weit? Warum nur der eine Schritt der Selbstvergewisserung? Warum das abrupte Anhalten im relativistischen Holismus?

Dies knüpft an unsere Redeweise von einem Oszillationsrand zwischen Innen und Außen an. Der Postmoderne sagt an dieser Stelle, dass das Äußere aufhört zu existieren, wenn man einmal gezeigt hat, dass es nur eine Projektion des Inneren ist. Er verkennt oder unterschlägt dabei allerdings, dass es mit dieser einen Integration *ex post* nicht getan ist. Vielmehr stellt sich die Frage nach einem Äußeren immer wieder aufs Neue, was der Postmoderne durch noch so oftes Konstatieren einer bloßen Projektion von innen doch nicht unterbinden kann. In Anbetracht dieser Schwierigkeit kehrt BORNEDAL aber nicht einfach wieder zur Korrespondenztheorie zurück, sondern verfolgt den Ansatz der Verzeitlichung des räumlichen Bewusstseins konsequent weiter. Dazu weist er zuerst nach, dass die im ewigen Spiel der Interpretationen implizierte Prozessualität nur eine horizontale Auffassung von Zeit vorstellt. Dementsprechend erleben wir bei der ewigen Integration *ex post* im Oszillationsrand

den zeitverzögerten Bezug des Bewusstseins zur Außenwelt. Genauer: Weil der Moment, in dem sich das Bewusstsein als interpretierendes Bewusstsein wahrnimmt, selbst zeitlich ausgedehnt ist, verliert es darin immer wieder das Äußere, dessen habhaft geworden zu sein, es gerade noch sicher war. Richtig verstanden ist die relativistische Integration *ex post* also nichts anderes als BORNEDALS Schleife zwischen Innen Außen und Innen.

Die Postmodernen allerdings stellen die ewige Schleife zwischen Innen und Außen still, wenn sie den relativistischen Holismus im Sinne einer Kohärenztheorie konstatieren. Genau genommen gibt es nämlich nicht *den* relativistischen Holismus, sondern quasi eine endlose Aneinanderreihung relativistischer Holismen. Von hieraus erschließt sich endlich, dass das, worauf dieser Interpretationsprozess Bezug nimmt, nicht in der horizontalen Dimension der Zeit statthat, sondern in der vertikalen. Sprich: Das Bewusstsein wird der Präsenz des Gegebenen immer für einen Augenblick habhaft, um es dann gleich wieder zu verlieren. Einen Zugang zu dieser Präsenz findet man nicht im Versuch, die Mechanik des Interpretationsprozesses im relativistischen Holismus ein für allemal festzuhalten, sondern darin, dieselbe für einen Moment aussetzen zu lassen. Dabei ist ‚Mechanik‘ das entscheidende Stichwort, weil darin das der Zeitverzögerung zu Grunde liegende Schema der Kausalität deutlich wird. Freilich möchte der Postmoderne dieses Schema ebenfalls außer Kraft setzen und gibt auch vor, dies durch das Konzept etwa eines ‚Spiels entfesselter Kräfte‘ zu erreichen, ein autark funktionierendes dezentrales Verweisungssystem. Allerdings gelingt es ihm nur bedingt, insofern er dieses Momentum *innerhalb* des Interpretationsprozesses und also auch innerhalb der horizontalen Dimension der Zeit sucht. Ein Verlassen dieses Spiels käme ihm hingegen wie ein Verrat an der damit gewonnenen Immanenz vor. Dabei ist diese Befürchtung unberechtigt, da der Übergang in die vertikale Zeit keine Transzendierung, sondern vielmehr eine Verinnerlichung und Vertiefung ist.

Die ausgezeichnete Stärke der Argumentation von BORNEDAL liegt nämlich darin, dass er in der Lage ist, die Präsenz der Außenwelt so mit dem relativistischen Holismus zu verbinden, dass darin die Immanenz und Freiheit eines Spiels der Perspektiven nicht angetastet wird, sondern vielmehr seine endgültige Bestätigung erfährt. Erst durch die Vorstellung einer vertikalen Dimension der Zeit würde etwa die bei DERRIDA durchaus vorgesehene unsichtbare Projektionsfläche des besagten Spiels konkret und dadurch ein solches Denken aus dem Holismusdilemma befreit, ohne dabei wieder in ein räumliches Jenseits zurückzufallen. Denn die Präsenz des ewigen Augenblicks in der vertikalen Zeit ist in genau derjenigen komplexen Weise mit dem Bewusstsein verbunden, die sich in dem Wechsel von Gegenwart und Verborgenheit bezeugt, den DERRIDA allerdings für konstitutiv hält und ihn damit, ohne es freilich zu wollen, ebenfalls still stellt. In diesem Sinn wäre BORNEDAL durchaus in der Lage, Postmodernen wie DERRIDA ihre Verlustängste bezüglich der Immanenz zu nehmen,

und dennoch der uralten philosophischen Intuition gerecht zu werden, dass es jenseits des Bewusstseins eine für sich stehende Wirklichkeit gibt. Durch diese Leistung endlich wird BORNEDAL tatsächlich dem eigenen Anspruch gerecht, das Verhältnis zwischen Mensch und Welt entscheidend weiterentwickelt und darin auch neu fundiert zu haben.

2.3.3

Kritik: Unterschätzung des Reihenfolgenarguments

Vor dem Hintergrund der eben erfolgten Würdigung kann die Kritik nur den Charakter einer Ergänzung haben, wobei selbst diese Ergänzung nur insofern berechtigt ist, als dass sie auf eine konzeptionelle Sichtweise zurückgeht, die nicht so ohne weiteres mit derjenigen BORNEDALS gleichgesetzt werden darf. Insofern wird im Folgenden auch nur ein Aspekt in den Vordergrund gerückt, der bei BORNEDAL etwas unterrepräsentiert erscheint. Dabei handelt es sich um die Kausalität, welche in Zusammenhang mit BORNEDALS Adaption der HUSSERLSchen Zeittheorie am Ende der Ausführung in Abschnitt II/2.3.1 als so wichtig erachtet wurde. Ferner wird die Kritik an dieser Stelle auch nicht zu Ende geführt, weil darin bereits das Ergebnis der gesamten vorliegenden Untersuchungen vorweggenommen zu werden drohte. Im Folgenden wird aber immerhin die Sichtweise für eine Fragestellung eröffnet, die bei BORNEDAL eher am Rande mitverhandelt wird. Gemeint ist das Reihenfolgenargument, das zur Gänze allerdings erst in Abschnitt IV/3.2 ausgeführt werden wird. Schenkt man aber inzwischen der Kausalität größere Aufmerksamkeit, dann ergibt sich daraus schon einmal ein Argument gegen die transzentalphilosophische Methode des Präsuppositionierens, das BORNEDAL so vielleicht noch nicht bewusst gewesen ist.

In diesem Sinne wurde bereits bei ABEL die Frage gestellt, welchen theoretischen Status bei ihm die fundamentalen Wille-zur-Macht-Prozesse haben. Aus Sicht der vorliegenden Untersuchungen ist dort nicht hinreichend begründet, warum es sich dabei nicht auch um einen typisch transzentalphilosophischen Rückschluss auf das notwendig Vorauszusetzende handelt. Hier auf die Unhintergehrbarkeit des relativistischen Holismus zu verweisen, ist sicherlich der richtige Weg, reicht aber nicht aus. An dieser Stelle setzt zwar BORNEDAL ein und führt den Gedanken in Richtung einer konsequenten philosophischen Operationalisierung der Zeit weiter. Dabei wird aber ebenfalls nicht ganz genau deutlich, inwiefern der Übergang von der horizontalen in die vertikale Dimension der Zeit der Transzentalphilosophie auch methodisch zusetzen kann.

Setzen wir also noch einmal beim Vorgang des transzentalphilosophischen Präsuppositionierens an. Ein Beispiel: Beim Präsuppositionieren wird etwa die Realität

dem Denken als äußeres Ding an sich vorausgesetzt. Von da aus gängelt es dann als unhintergehbare Möglichkeitsbedingung das Bewusstsein und verbietet es, sozusagen hinter den *Schleier der Maya* zu blicken. Nun wird etwa von Seiten der Dekonstruktionisten eingewendet, dass die Vorstellung eines Dings an sich das Bewusstsein zu Unrecht beherrsche, weil diese schließlich selbst erst durch das Bewusstsein hervorgebracht wurde. Somit wird korrigierend eingegriffen und das vermeintlich Äußere wieder dem Inneren integriert. Dies ist nun nichts anderes als die relativistische Integration *ex post*, wie sie von der Dekonstruktion gegen die Transzentalphilosophie in Stellung gebracht wird. Das Ergebnis der Korrektur ist somit der relativistische Holismus. Die ehedem zum Ding an sich transzendierte Realität wäre damit wieder immanentisiert.

Obwohl sich hier sogleich die Frage stellt, wie auch noch ein Ausweg aus dem relativistischen Holismus gefunden werden kann, sollte zuvor geklärt werden, was sozusagen in der Transzentalphilosophie falsch gelaufen ist. Sprich: Welcher Fehler wird eigentlich korrigiert? Beim Präsuppositionieren wird die Realität dem Bewusstsein als Ding an sich per Rückschluss vorausgesetzt. Dabei entsteht der Anschein, als würden präexistente Bedingungen freigelegt. Betrachtet man aber die tatsächliche Reihenfolge der Bewusstseinszustände, so stellt sich heraus, dass das Ding an sich eine *Folge* des Denkens ist. Die Transzentalphilosophie basiert also auf einer falschen Reihenfolge, wenn es Bedingungen wie Ursachen ansetzt, wo es doch nur Folgen, beziehungsweise Wirkungen sind. Genau hier greift die Integration *ex post*, indem sie das zu Unrecht nach außen *Vorausgesetzte* wieder nach innen holt.

Mit diesem Wissen stellt sich freilich auch der relativistische Holismus in einem anderen Licht dar. Schließlich besagt dessen Selbstreferenz nichts anderes, als dass sich darin das Bewusstsein selbst verursacht. Die Selbstverursachung mit all ihren solipsistischen Tendenzen und den daraus sich ergeben Problemen ist allerdings in einer ganz bestimmten Hinsicht auch konstruktiv. Denn durch die Suche nach Ursachen wird gewissermaßen der Blick vom Raum in die Zeit umgewendet. Die große Frage gilt dann nicht mehr der Bedingung, sondern dem Ursprung. Die gesuchte Realität rangiert nicht mehr außen, sondern vorher. Wir sind damit in BORNEDALS horizontaler Dimension der Zeit angelangt. Dabei besteht das Problem des Realitätsbezugs ganz im Sinne des Übertrags vom Raum in die Zeit darin, dass die Außenwelt sich dem Bewusstsein als immer schon vergangen entzieht. Hier nun bringt BORNEDAL den Hinweis auf HUSSELRs Retention an, wodurch, vorsichtig ausgedrückt, die Vermutung aufkommt, dass das, was sich fortwährend entzieht, mit einiger Plausibilität vorher schon einmal da gewesen sein muss.

Nun darf der Ursprung freilich nicht wieder auf dem Wege der Präsupposition vorausgesetzt werden, denn sonst wäre das wieder Transzentalphilosophie und also subtile Weltverneinung. Die Frage ist somit, wie man den immer wieder sich

entziehenden Moment, der gleichwohl permanent gegenwärtig ist, zu fassen bekommt, ohne aufs Neue den oben ausgewiesenen Reihenfolgenfehler zu begehen. Die Antwort ist hier vergleichsweise einfach: Man muss das der zeitlich linear gerichteten Reihenfolge zu Grunde liegende Schema außer Kraft setzen, sprich die Kausalität. Das Ergebnis dieser Operation wäre freilich der Übergang in die vertikale Dimension der Zeit, wo alle Dinge jenseits der kausalen Geschehensabfolge in Selbstpräsenz ruhen.

Die Brücke schlägt hier endlich die ewige Wiederkunft, genauer gesagt, deren radikale Singularisierungsfunktion. Zwar stellt BORNEDAL einige brillante Überlegungen an, wie der Wiederkunftsgedanke den erkenntnistheoretischen Narzissmus durchbricht und das (perspektivische) Denken mit der Realität aussöhnt. Allerdings wird letztlich nicht geklärt, wie genau der Eingriff der Singularisierungsfunktion des Wiederkunftsgedankens in die Innen/Außen-Relation funktioniert. Das allerdings hätte der Klärung bedurft, wollte man das Problem des Solipsismus auch in seiner strukturellen Form einer Lösung zuführen.

2.4

Interpretationen zu *JGB*: Paul van TONGEREN und Laurence LAMPERT

Trotz der Popularität von NIETZSCHEs *JGB*, haben sich mit diesem Buch bisher erst zwei Autoren intensiv, nämlich in Form einer kommentierenden Monographie, auseinandergesetzt. Diese sind Paul van TONGEREN (1989) und Laurence LAMPERT (2001). Abgesehen davon spielt der Text eine entscheidende Rolle in verschiedenen Untersuchungen, die an *JGB* ein unabhängiges thematisches Interesse herantragen. Als einschlägig wären hier NEHAMAS (1986), David B. ALLISON (1990) und die schon mehrmals erwähnte CLARK zu nennen (1990). Auf diese Auswahl weist jedenfalls BRUSSOTTI in Henning OTTMANNs *Nietzsche-Handbuch* (2000, 124) hin. Weitere Berücksichtigung werden diese Ansätze hier aber aus verschiedenen Gründen nicht finden: CLARK wurde im Zusammenhang mit BORNEDAL (vgl. oben II./2.3.1) bereits behandelt. NEHAMAS Verständnis der NIETZSCHEschen Philosophie weicht dagegen so grundsätzlich von der hier vertretenen Auffassung ab, dass es eine Auseinandersetzung zu fundamental zu werden drohte. ALLISONS Aufsatz *A Diet of Worms (Nietzsche-Studien* 19, 43 ff.) geht auf NIETZSCHEs Verhältnis zu Martin LUTHERs Rhetorik ein, was in Hinsicht des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz nichts Entscheidendes beiträgt. Im Folgenden wird also nur auf TONGEREN und LAMPERT eingegangen werden.

[i] TONGERENs Buch *Die Moral von Nietzsches Moralkritik* besteht aus sechs Kapiteln, die in der Einleitung wie folgt charakterisiert werden:

„Der Verlauf unserer Arbeit lässt sich folgendermaßen umreißen: ausgehend von einer Beschreibung des Gegenstandes von Nietzsches Moralkritik (I) werden wir versuchen, die Kritik inhaltlich näher zu bestimmen (II). Aus der inventarisierenden Beschreibung in Kapitel I treten zur gleichen Zeit zwei mögliche Bestimmungen des gesuchten moralischen Engagements oder moralischen Ideals der Moralkritik hervor: Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit und Vornehmheit. Diese werden in der Folge kritisch untersucht (III und IV), wobei sich zur Interpretation des Begriffs der Vornehmheit ein ausführliches Eingehen auf Nietzsches Philosophie vom Willen zur Macht als notwendig erweisen wird (V). Im letzten Kapitel (VI) wird die Behandlung der Vornehmheit fortgesetzt und die Arbeit noch einmal zusammengefasst und abgerundet.“ (TONGEREN, 1989, 10 f.)

In Kapitel I kommt TONGEREN zu dem Schluss, dass es für NIETZSCHE viele Moralen gibt, in II, dass dessen Imperativ darin besteht, den Kampf unter den verschiedenen Moralen zu steigern, wo es geht. In den Kapiteln III und IV wird dies dann wie im obigen Zitat angekündigt an der Tugend der Redlichkeit in Verbindung mit Vornehmheit festgemacht. Kapitel V knüpft an die schon von HEIDEGGER und MÜLLER-LAUTER verhandelte Standardfrage der gesamten Nietzsche-Rezeption an, ob sich NIETZSCHEs Relativierung der Wahrheit/Realität durch die Theorie des Willens zur Macht nicht im negativen Sinne selbst relativiert. Kapitel VI unternimmt den Versuch, dieses Problem in der Figur des dionysischen Philosophen, beziehungsweise im Projekt einer selbstironischen Experimentalphilosophie aufzulösen.

TONGEREN leitet sein Buch, das sich hauptsächlich mit dem fünften Hauptstück aus *JGB* „zur Naturgeschichte der Moral“ sowie am Rande mit dem ersten und neunten befasst, mit einem vielversprechenden Gedanken ein, indem er in Anlehnung an Aphorismus 344, *FW* die fundamentale Orientierung der NIETZSCHEschen Moralkritik in Frage stellt. Damit wird völlig konsequent und zu Recht das Problem verknüpft, wie eine solch fundamentale Operation überhaupt durchgeführt werden kann: Worauf gründet sich der „radikale Anspruch der Kritik“ (vgl., ebd.)? Sprich: Auf welchem Grund steht wiederum die Kritik jeglichen Grundes? Leider werden diese außerordentlich instruktiven Fragen dann aber nicht mit letzter theoretischer Konsequenz weiterverfolgt. Ohne die darin angelegte konzeptionelle Problematik weiter zu reflektieren, wird zu der Frage nach den „Motiven der Kritik“, beziehungsweise nach der Moral, die noch hinter NIETZSCHEs Moralkritik steht, umgeschwenkt. Dies ist eine wenn auch interessante und für die NIETZSCHE-Forschung wichtige Fragestellung, insgesamt aber doch eine solche zweiten Ranges. Denn solange nicht geklärt ist, wie überhaupt die Moral sich selbst zum Gegenstand haben kann (oder auch nicht), das heißt, inwiefern die Moralkritik selbst jenseits der Moral steht, beziehungsweise der

Versuch einer Moralkritik von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, bleiben alle inhaltlichen Untersuchungen der NIETZSCHEschen Moral unbefriedigendes Stückwerk.

Was *JGB* selbst sowie dessen Aufbau angeht, so vertritt TONGEREN die Meinung, dass die Moral *das* zentrale Thema des Buches sei und verbindet dies mit dem Hinweis auf eine angebliche „Achsenfunktion“ (vgl. ebd., 47 f.) des fünften Hauptstücks. Aus noch zu nennenden Gründen (III./1.2) schließen sich die vorliegenden Untersuchungen der dagegen von STRAUSS (1983) plausibel dargestellten und von LAMPERT übernommenen Unterteilung an, welche die Hauptstücke eins bis drei sowie fünf bis neun als Einheiten versteht, die durch eine Zäsur in Hauptstück vier voneinander getrennt werden (vgl. unten III./1.). Fünf wäre dann nicht das zentrale Kapitel, sondern der Auftakt des zweiten Teils nach der Zäsur in vier. Dann wäre die Moral in Hauptstück fünf eine Antwort auf die in Hauptstück drei aufgeworfene Frage nach der Verantwortung des Philosophen und spielte zwar auch eine hervorgehobene Rolle, hätte aber keine „Achsenfunktion“.

Insgesamt macht TONGERENs Buch einen starken Eindruck, wenn es um die Rekonstruktion von Zusammenhängen aus dem Text geht. Darüber hinaus wird der ganze folgende, scharfsinnige Fragenkatalog zwar aufgeschlagen, bleibt aber weitgehend unabgearbeitet:

„Inzwischen haben wir gesehen, dass dasjenige, was die Bedeutung dieser Kategorie [gemeint ist der der Wille zur Macht; Anm.d.A.] darstellt, der Kampf, durchaus ein überdeutliches und allenthalben vorkommendes Motiv [...] bildet. Vielleicht sollten wir sagen, dass der grundsätzliche Charakter dieses Kampfes Meta-Bemerkungen *über* [kursiv im Original, Anm.d.A.] den Kampf eigentlich unmöglich macht, jedenfalls insoweit, als sie nicht selbst wiederum *an* [kursiv im Original, Anm.d.A.] diesem Kampf teilhaben.“ (ebd., 210)

Alles, was TONGEREN dem noch hinzufügen hat, ist dies:

„Die metaphysische These von der Wirklichkeit als Kampf von Willen zur Macht, derzufolge jede Gestalt der Wirklichkeit eine vorübergehende Position in diesem Kampf ist, erwies sich als problematisch, wenn sie auf sich selbst bezogen wurde. Der fundamentale moralische Imperativ, der die Bejahung und die Realisierung des Kampfes im eigenen Leben fordert, entbehrte durch das Fehlen eines *telos* [kursiv im Original, Anm.d.A.] ebendieses Kampfes einer festen Grundlage und führte überdies zu der Schwierigkeit, daß das Engagement *für* [kursiv im Original, Anm.d.A.] den Kampf zu einem Engagement *in* [kursiv im Original, Anm.d.A.] dem Kampf verpflichtet, das jedoch dem ersten Engagement widerstreitet; schließlich erwies sich die äußerste Konsequenz eines Zerfallens in einander widerstreitender Engagements als ein menschenunmögliches Ideal.“ (ebd., 248)

Die Frage nach dem Paradox der Selbstreferenz, vorgetragen in einer konzeptionell konnotierten Sprechweise („über“, „für“ und „in“ etc.), wäre für die vorliegenden

Untersuchungen natürlich von allerhöchstem Interesse. Leider bleibt es aber bei dem Festhalten von Diskrepanzen der NIETZSCHEschen Theorie. Damit muss TONGERENS Interpretation trotz aller aufschlussreichen Ausführungen zu *JGB* der Vorwurf gemacht werden, hinter das von HEIDEGGER angesetzte theoretische Niveau zurückzufallen, von dem die sich auch aus NIETZSCHEs Moralkritik ergebende allgemeine Begründungsproblematik, beziehungsweise, konzeptionell gesprochen, die Schwierigkeit des Holismusdilemmas bereits sehr viel präziser herausgearbeitet und beantwortet wurde.

[ii] LAMPERTs Buch *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil* ist wie der Untertitel verrät eine Interpretation von *JGB* als Ganzes, die sich im Aufbau exakt an den Originaltext hält. Besonders wertvoll daran ist die große Sensibilität für die informelle Struktur des Buchs sowie seiner einzelnen Hauptstücke:

„Beyond Good and Evil is a book in nine parts, but, as Leo Strauss observed, it has two main divisions separated by an interlude of ‚Epigrams and interludes‘ and framed by a ‚Preface‘ and an ‚Aftersong.‘ The first division, chapters 1-3, deals with philosophy and religion; the second division, chapters 5-9, deals with morals and politics. Each of the nine chapters (with the possible exception of chapter 4) is composed as a coherent whole, offering an argument more latent than manifest but an argument that must be appreciated if Nietzsche's deepest aim is to be appreciated. [...] The individual sections within the chapters receive their specific gravity from their location in the unfolding argument and from their contribution to it. But not only the chapters unfold as coherent arguments; so do the two divisions [...]. And finally, the whole book is a coherent argument that never lets up: what is discovered about philosophy and religion, about what can be known and what might be believed, necessarily assigns the philosopher a monumental task or responsibility with respect to morals and politics.“ (LAMPERT, 2001, 6 f.)

Eine ganz ausgezeichnete Stärke ist also LAMPERTs Sinn für die Komposition von *JGB*. In der Rekonstruktion der Anordnung der einzelnen Aphorismen liegt der einzigartige Wert seiner Arbeit. Interessant und generell sehr wichtig, aber vor dem Hintergrund der hier aufgeworfenen Fragestellung zweitrangig, ist dagegen die eigentliche inhaltliche Interpretation, die von Anfang an auf praktisch-politische Aspekte STRAUSSscher Prägung abstellt, in deren Sinn *JGB* konsequent gelesen wird.

In der Einleitung (ebd., 1 ff.) stellt LAMPERT seiner Exegese vier zentrale Gedanken voran, welche die Grunddeterminanten seiner Interpretation vorstellen: Erstens ist Philosophie dadurch charakterisiert, dass darin das Ganze entworfen wird, so dass davon ausgehend bestimmt werden kann, wie der Mensch als ein Teil desselben zu leben habe („Philosophy“; ebd., 1 f.). Zweitens ist in diesem Sinn die theoretische Philosophie zuletzt immer praktisch, beziehungsweise politisch ausgerichtet („Political Philosophy“; ebd., 2 ff.). Drittens verbirgt sich hinter dieser Ausrichtung im Sinne einer

Maske ein esoterischer Kern, den preiszugeben sich ein Philosoph wie NIETZSCHE vorbehält („Esotericism“; ebd., 4 f.). Viertens konzentriert sich die praktisch-politische Ausrichtung bei NIETZSCHE, dessen Aufgabe („task“), auf die Erschaffung des freien Geistes („free mind“; ebd., 5 f.).

JGB wird dabei in seinem neinsagend-exoterischen Charakter darauf festgelegt, eine Gegenposition zu PLATON mit allerdings dem gleichen oder ähnlichen Programm zu entwerfen („Anti-Platonic in its philosophy, *Beyond Good and Evil* as a school for the gentleman is Platonic in the scope and aim of its philosophical politics.“; ebd., 3). Obwohl dies durchaus nicht falsch ist, bringt diese Perspektive eine ziemliche Verengung der thematischen Vielfalt mit sich und wird so der konzeptionellen Komplexität von *JGB* nicht gerecht.

LAMPERT spricht theoretische Problemstellungen allerhöchstens gleichsam aus der Ferne an, um sich in der Hauptsache auf eine inhaltliche Gesamtinterpretation zu konzentrieren. Dieser klar umrissene und bis zuletzt durchgehaltene Rahmen entlastet dessen Untersuchung von dem argumentativen Druck, den sich TONGEREN zwar durchaus bemerkenswerter Weise ausgesetzt hat. LAMPERTS problematisch vergleichsweise bescheidener aber hervorragend umgesetzter Anspruch, lediglich eine plausible Lesart vorzustellen, ist auch eine willkommene Erleichterung für den Leser, dem für die Lektüre in Aussicht gestellt wird, sich über die Komposition von *JGB* als Einheit Aufschluss verschaffen zu können. Diese Erwartungshaltung wird an so gut wie keiner Stelle enttäuscht. In dieser Hinsicht ist zuletzt noch anzumerken, dass die vorliegende Arbeit für die im dritten Kapitel folgende Analyse LAMPERT eine Menge verdankt, insbesondere bei der Gruppierung von Aphorismen innerhalb der einzelnen Hauptstücke.

III. Textanalyse

1. Aufbau und Inhalt von *JGB*

Die hier vorgelegte Interpretation von *JGB* bezieht sich nicht auf das gesamte Buch, sondern lediglich auf den theoretischen Kern, der von NIETZSCHE in den Hauptstücken eins und zwei vorgetragen wird. Weil sich die Interpretation, wie im Methodenteil bereits klargestellt wurde, nicht über den Rand einer soliden Textbasis hinaus bewegen soll, erheben die Ausführungen über den Gesamtaufbau des Buchs auch keinen Anspruch, philologisch präzise zu sein. Stattdessen geht es auch hier, wie schon bei *EH*, um eine heuristische Annäherung an den Primärtext, der nicht isoliert betrachtet werden darf, wenn er denn richtig, das heißt im Sinne NIETZSCHEs, verstanden werden soll.

[i] Zunächst der Hinweis auf einige Kompositionsmuster in *JGB*, die sich in vielen Variationen sowie im Großen als auch im Kleinen immer aufs Neue zu wiederholen scheinen. NIETZSCHE baut seine Gedanken, abgesehen von den vielfachen virtuosen Variationen, in der Mehrzahl nach einem bestimmten Muster auf, dessen Prototyp jeder NIETZSCHE-Leser aus dem Stück „Von den drei Verwandlungen“ aus *Za* kennt (vgl. KSA, 4, *Za*, 29 ff.). Diese Passage über die Transformation des Geistes vom Kamel zum Löwen und Kind ist so oft und unterschiedlich interpretiert worden wie kaum eine zweite.⁴¹ Darauf brauchen wir hier aber nicht einzugehen, weil es nur um die ganz offensichtliche Grundstruktur dieses Zyklus geht, nämlich das Anknüpfen an eine bestehende Ordnung, die Steigerung ihrer Grundmotive ins Chaotische, wonach zuletzt aus der Zerstörung etwas Neues abgeleitet wird. Auch in *JGB* findet sich dieses Grundmuster. Ein hervorragendes Beispiel in diesem Sinn sind die ersten drei Hauptstücke: Das erste Hauptstück „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ setzt, wie es der Titel verrät, bei den überkommenen, unhinterfragten, dogmatischen Ansichten der zeitgenössischen Philosophie an, die dann variiert werden, um im zweiten Hauptstück in der ebenso harten wie nach humanistischen Maßstäben zerstörerischen Perspektive des Willens zur Macht aufgelöst zu werden. Erst im dritten Hauptstück wächst aus diesem chaotischen Boden eine Bejahung des Lebens, die alles „so wie es war und ist, wieder haben will“ (Aph. 56; vgl. 5,75, 4 f.).

⁴¹ „Zarathustra bleibt, trotz der letzten Verwandlung (Teil IV), die bloss eine Scheinmetamorphose ist, im Löwenstadium stecken.“ Dieses fragwürdige Urteil spricht Peter GASSER (1993, 76). Es soll ein Beispiel dafür abgeben, welche Schwierigkeiten die einfache dialektische Oberfläche, die NIETZSCHE in den drei Verwandlungen anbietet, mit sich bringt.

Bedingt lässt sich dieser Zyklus auch auf das Buch *JGB* insgesamt übertragen, zumindest insofern der zweite Teil (die Hauptstücke fünf bis neun) verschiedene zeitgemäße Themen aufgreift und darin das Grundmotiv der Distanz bis zur Destruktion variiert. Das Neue, wohin diese neinsagenden Umwälzungen führen, wäre dann die jasagende Philosophie in *Za*, zu deren Lektüre der Schluss von *JGB* „Aus hohen Bergen. Nachgesang“ (vgl. 5, 241 ff.) einlädt. Dabei ist das Schema des Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus keine Schablone, die in NIETZSCHEs Werk immer wieder mechanisch abgearbeitet würde. Aber es lassen sich doch verschiedentlich verwandte Bewegungen vom Alten über das Chaos zum Neuen feststellen. Das gilt nicht nur für die Anordnung der Kapitel oder die Rolle von *JGB* im Gesamtwerk, sondern auch für die Gruppierung von Aphorismen. Besonders deutlich lässt sich dies am Zentrum des ersten Teils ablesen, das sich im zweiten Hauptstück über die Aphorismen 33 bis 41 erstreckt. Den Anfang macht ein völliger Erkenntnis pessimismus in Aphorismus 34:

„Auf welchen Standpunkt der Philosophie man sich heute auch stellen mag: von jeder Stelle aus gesehn ist die Irrthümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann [...]“ (5, 52, 16 ff.)

Dann folgt in Aphorismus 36 die Auflösung aller überkommenen philosophischen Formen im Willen zur Macht, der aber zugleich auch etwas Neues darstellt, von woher dann über Aphorismus 39, wo von einer „Entdeckung gewisser Theile der Wahrheit“ (vgl. 5, 57, 5 f.) die Rede ist, zu der Freiheit des Geistes als „Unabhängigkeit“ in 40 (vgl. 5, 59, 22) übergeleitet wird. Ohne hier schon zuviel vorweg zu nehmen, stellt dieses sich um die Aphorismen 34, 36 und 39 formierende Triptychon eine Bewegung vor, die von der Tradition der Wahrheitssuche herkommt, diese in Form der intellektuellen Redlichkeit und Grausamkeit gegen das eigene Selbst variiert und bis zum Pessimismus steigert, daraus die Formel des Willens zur Macht gewinnt, die schließlich den Boden für das Wachstum einer neuen Freiheit in NIETZSCHEs Sinn bereitet.

Die drei Phasen des Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus finden sich aber nicht nur in der Anordnung von Büchern, Kapiteln oder Aphorismen, sondern auch im Binnen-Aufbau der Aphorismen selbst, wofür als gutes Beispiel die Vorrede zu nennen wäre. Hier beginnt NIETZSCHE bei der „Dogmatik“ (vgl. 5, 11, 2 ff.) und bezieht alles auf eine vornehmlich destruktive Kritik des „Platonismus in Europa“ (vgl. 5, 12, 14), wonach die abendländische Kultur ein einziger großer Alptraum („Alpdruck“; vgl. 5, 12, 19) sei, der die Menschheit klein gehalten habe. Endlich ist der Kampf gegen den Platonismus aber auch ein Stimulans zu einer „Spannung“ (vgl. 5, 12, 34), die darauf

hoffen lässt, dass die Menschheit in der Zukunft nach größeren „Ziele[n]“ (vgl. 5, 13, 16) streben möge.

[ii] Abgesehen davon, dass dem Zyklischen in NIETZSCHEs Denken eine spezielle theoretische Relevanz zukommt (vgl. unten IV./2.2), gibt es auch eine stilistische Relevanz, die im Vorfeld anzusprechen uns hilft, gewissermaßen den narrativen Rhythmus von *JGB* besser nachempfinden zu können. In dieser Hinsicht haben die drei Phasen des Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus ein Vorbild im antiken Drama, worauf auch LAMPERT (vgl. 2000, 6 f.) hinweist.

Im Groben bedeutet das, dass sich NIETZSCHEs Ausführungen in der kleinsten Einheit immer dramatisch als Hauptteil, Höhepunkt und Schluss lesen lassen. Bekanntlich besteht das klassische Drama in fünf Akten aus den Elementen Exposition, erregendem Moment und Ansteigen der Handlung, Höhepunkt, Peripetie und/oder retardierendem Moment sowie einer Pointe, beziehungsweise Auflösung/Katastrophe. Für uns, die wir NIETZSCHE nicht nur detailliert zu lesen, sondern darüber hinaus die Anordnung der Aphorismen und Kapitel zu entschlüsseln haben, bedeutet das anzuerkennen, dass dieser seine Ausführungen nicht immer geradlinig entwickelt, sondern kompositorisch und vor allem auch inszenatorisch kalkulierte Umwege geht.⁴² Eine bestimmte Aussage kann zum Beispiel, um Spannung zu erzeugen, gleichsam auf eine falsche Fährte locken, weil NIETZSCHE den Effekt zu erzeugen beabsichtigt, dass dem Leser/Akteur dadurch sozusagen von selbst die Augen über etwas aufgehen. Ein Beispiel hierfür wäre etwa das von Anfang an sehr antiplatonistisch intonierte erste Hauptstück, das eine klare Tendenz gegen die große Metaphysik aufweist, wodurch sich moderne Positivisten bestätigt fühlen könnten. Diese Hoffnung wird allerdings in

⁴² NIETZSCHE wollte in dem oben genannten Sinn geduldig gelesen werden. Denn wie auch nur derjenige, der einer Handlung geduldig zu folgen weiß, die Pointe am Ende richtig verstehen kann, so kann auch nur derjenige Leser/Akteur nachvollziehen, auf was NIETZSCHEs Philosophie hinaus will, der sich die Mühe macht, jeden Gedanken im Detail nachzuvollziehen. Vgl. KSA, 3, M, 17: „– Zuletzt aber: wozu müssten wir Das, was wir sind, was wir wollen und nicht wollen, so laut und mit solchem Eifer sagen? Sehen wir es kälter, ferner, klüger, höher an, sagen wir es, wie es unter uns gesagt werden darf, so heimlich, dass alle Welt es überhört, dass alle Welt uns überhört! Vor Allem sagen wir es langsam ... Diese Vorrede kommt spät, aber nicht zu spät, was liegt im Grunde an fünf, sechs Jahren? Ein solches Buch, ein solches Problem hat keine Eile; überdies sind wir Beide Freunde des *lento*, ich ebensowohl als mein Buch. Man ist nicht umsonst Philologe gewesen, man ist es vielleicht noch, das will sagen, ein Lehrer des langsamen Lesens: – endlich schreibt man auch langsam. Jetzt gehört es nicht nur zu meinen Gewohnheiten, sondern auch zu meinem Geschmacke – einem boshaften Geschmacke vielleicht? – Nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die ‚Eile hat‘, zur Verzweiflung gebracht wird. Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden –, als eine Goldschmiedekunst und –kennerschaft des *Wortes*, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht *lento* erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der ‚Arbeit‘, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Einfertigkeit, das mit Allem gleich ‚fertig werden‘ will, auch mit jedem alten und neuen Buche: – sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt gut lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen... Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: lernet mich gut lesen! –“

den Aphorismen 10 und 14 eher unvermittelt zerstört, wo NIETZSCHE erstens gegen die „Lappenhaftigkeit aller dieser Wirklichkeits-Philosophaster“ (vgl. 5, 23, 33 f.) schimpft und andererseits wiedererwartend für PLATON Partei ergreift, wenn er dessen Philosophie gegenüber Physik und Darwinismus als „vornehm“ kennzeichnet (vgl. 5, 28, 27). Keine kleine Würdigung in einem Buch, das auf die Frage „was ist vornehm?“ hinausläuft.

Bevor wir mit dem Rhythmus des dreiphasigen Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus samt dramaturgischer Dimension im Hinterkopf mit der Lektüre des Textes beginnen, soll noch auf dessen schon angekündigte besondere theoretische Relevanz hingewiesen werden. Grundsätzlich dürfte klar sein, dass der dramaturgische Stil Hand in Hand mit dem oben in Bezug auf *EH* schon angedeuteten ‚iterativen Erkenntnisprozess‘ geht. NIETZSCHEs Kernaussagen werden minutiös inszeniert, weshalb sie sich nur schwer oder vielmehr gar nicht in Lehrsätzen auf einen Nenner bringen lassen, ohne Gefahr zu laufen, missverstanden zu werden. Die pointierten Erkenntnisgehalte schweben also nie im gleichsam luftleeren Raum und lassen sich *ad hoc* greifen, sondern ergeben sich ausschließlich in Bezug auf ihr unmittelbares und mittelbares Umfeld. Dazu gehört der Strang, aus dem die Handlung hervorgegangen ist, beziehungsweise der Anknüpfungspunkt, von dem her der Handlungsstrang seinen Ausgang nimmt. In theoretischer Hinsicht ist dies in *JGB* ganz eindeutig die Zwei-Welten-Metaphysik des christlich-populären Platonismus, genauer das Problem der Gegensätze. Denken wir uns dieses Problem in drei Phasen: Anknüpfung an die Gegensätze, chaotische Überzeichnung der Gegensätze, konstruktive Überwindung der Gegensätze. Beim christlich-populären Platonismus holt NIETZSCHE seine Leser sozusagen ab, indem er an dadurch prädestinierte Vorurteile anknüpft wie etwa die Gegensätze der Werte Gut und Böse. Dann stellt er den Gegensätzen der Werte eine Art Kontinuum gegenüber, in dem es keine klaren Unterscheidungen, sondern nur unzählige Übergänge gibt:

„Seien wir nicht undankbar gegen sie [die Dogmatiker; Anm.d.A.], so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich. [...] Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Platon gethan hat [...]“ (5, 12, 14 ff.)

Damit beginnt die Chaotisierung des platonistischen Grundmotivs, denn selbst die Alternative metaphysische Reinheit an sich (Dualismus) vs. perspektivisches Leben (Monismus) stellt noch einen Gegensatz vor. Somit wird der Akteur genötigt, noch das Jenseits dieses Gegensatzes zwischen Dualismus und Monismus zu denken – dies wahlgemerkt ohne wieder einen neuen Gegensatz, beziehungsweise Dualismus zu konstituieren.

Dies vorzustellen ist eine unlösbare und widersprüchliche Aufgabe, die den potentiellen Leser/Akteur schnell in einen erkenntnis pessimistischen Relativismus verwickelt. Just in dem Moment, wo das Ausmaß der Konfusion am Größten ist, nämlich zu Beginn des schon erwähnten Aphorismus 34, reicht NIETZSCHE dem gleichsam im Strudel der Orientierungslosigkeit treibenden Leser/Akteur einen rettenden Ast, an dem entlang er sich – im Bilde gesprochen – an neues Land ziehen kann. Etwas Neues also, das größer und stärker ist als das Alte. Damit soll gesagt sein, dass der dreiphasige Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus gerade vor dem Hintergrund des Titels des Hauptwerks und Primärtextes „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ in theoretischer Hinsicht durchaus so etwas wie eine Dialektik enthält, die an entscheidender Stelle zu einem Ort führt, der dem Leser/Akteur in fast allen Werken NIETZSCHEs begegnet, nämlich in die besagte völlige Orientierungslosigkeit. Dies ist aber nicht das Ergebnis der Philosophie NIETZSCHEs, sondern nur eine Phase, weshalb etwa der damit verbundene Relativismus nicht isoliert und als letztes Wort genommen werden darf. Dies alles wird bereits im Vorfeld erwähnt, weil viele theoretische Aspekte, auf die es bei einer konzeptionellen Lektüre ankommt, erst vor dem Hintergrund dieser grundlegenden Zusammenhänge zum Vorschein kommen können. Denn NIETZSCHEs Philosophie ist auch in ihren dediziert theoretischen Gehalten dramaturgisch strukturiert und praktisch pointiert.

1.1

Titel, „Vorrede“ und „Nachgesang“

NIETZSCHEs Vorreden und Vorworte gehören zu den gewinnbringendsten philosophischen Texten überhaupt. Das gilt auch für den Auftakt von *JGB*. Viel von dem, worauf die Dramaturgie des gesamten Buches und somit auch der theoretische Kern in den ersten beiden Hauptstücken ausgerichtet sind, findet sich bereits in der Vorrede. Eine detaillierte Analyse derselben würde also zu viele essenzielle Aspekte auf einmal zu Tage fördern. Deshalb werden sich die Untersuchungen vorerst nur innerhalb der konzeptionellen Betrachtung bewegen, die wir ohnehin als speziellen Fokus zu Grunde legen, und sich nur auf die Hauptaspekte beschränken, die da wären: „Dogmatik“ (vgl. 5, 11, 3 ff.) als „unbedingte Philosophen-Bauwerke“ (vgl. 5, 11, 19) auf dem „Grundstein“ (vgl. 5, 11, 18) des „Subjekt-Aberglaubens“ (vgl. 5, 11, 22) und „Plato´s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (vgl. 5, 12, 18) zu Lasten des „Perspektivischen“ als „Grundbedingung alles Lebens“ (vgl. 5, 12, 24 f.). Bevor dieser Corpus auseinandergesetzt wird, ist aber noch auf den Titel einzugehen.

In Anlehnung an die Kompositionsstruktur eines dreiphasigen Zerstörung/Schöpfungs-Zyklus wurde bereits angedeutet, dass der Titel von *JGB* eine

Dialektik impliziert, an der entlang die Gedankenentwicklung der ersten zwei, beziehungsweise drei Hauptstücke verläuft. Auch hier werden wieder, um der Einfachheit Willen, einige sehr grundsätzliche Überlegungen den Anfang machen: Erstens, der Titel „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ besagt, dass es einen Ort gibt, der sich dadurch auszeichnet, dass es dort grundsätzlich keine Gegensätze wie etwa Gut und Böse gibt. Ferner liegt dieser Ort in der Zukunft, also „nach‘ dem im Hier und Jetzt vorherrschenden Gut und Böse. Dies kann man sich denken, ohne auch nur eine Zeile des Buchs gelesen zu haben, und NIETZSCHE, der an diesem Titel lang herumexperimentiert hat,⁴³ wird sich dessen bewusst gewesen sein. Mit anderen Worten: NIETZSCHE war sich mit Sicherheit im Klaren darüber, dass der Begriff „Jenseits“ die Frage „Wo?“, das heißt „An welchem Ort?“, provoziert und der Begriff „Zukunft“ die Frage „Wann?“, das heißt „zu welcher Zeit“. Wenn man zudem davon ausgeht, dass Raum und Zeit die beiden zentralen philosophischen Konzeptionsparameter sind, erscheint der besagte Titel in einem besonders interessanten Licht.

Zurück zum philosophischen Corpus der Vorrede. NIETZSCHE macht hier zunächst das Problem der „Dogmatik“, von der zu Anfang vermehrt die Rede ist, ganz konkret am „Seelen-Aberglauben“, beziehungsweise „Subjekt- und Ich-Aberglauben“ fest. Denn das Subjekt ist nicht einfach nur ein beliebiges Dogma, sondern der „Grundstein“ auf dem PLATON und seine Nachfolger, so NIETZSCHE, ihre „unbedingten Philosophen-Bauwerke“ aufgebaut haben:

„[...] und die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begreifen wird, was eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, – irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften) [...]“ (5, 11, 16 ff.)

Darüber hinaus wird die Vorrede zweitens von der Gegenüberstellung zwischen Platonismus und Perspektivismus beherrscht. Dazu noch einmal die entsprechende Passage:

„Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich. [...] Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato gethan hat [...]“ (5, 12, 14 ff.)

⁴³ Vgl. Colli, KSA 14, S. 346: „Zum Titel vgl. Bd. 11, 25 [238. 490. 500]; 26 [426]; 34 [1]; 35 [84]; 36 [1]; 40 [45. 48]; 41 [1]“.

Nimmt man den Gedanken des Gegensatzes von Dogmatismus und Perspektivismus einmal als Ausgangsfigur, wobei der Gegensatz von Gut und Böse freilich in den Dogmatismus gehört, demzufolge mit dem Jenseits der Perspektivismus adressiert würde, dann ist das Subjekt gleichsam die Schnittstelle zwischen diesen beiden Sphären. Das heißt, wer aus dem Dogmatismus heraus in den Perspektivismus hinein möchte, dessen Weg führt über das Subjekt, oder besser, dem wird der Weg durch das Subjekt versperrt. Erinnern wir uns hier an die konzeptionelle Dialektik, der zufolge der Titel einen Ort zu denken aufgibt, der jenseits der Gegensätze liegt, ohne dabei selbst wieder einen Gegensatz zu konstituieren. Wohin das führt, wird deutlich, wenn man die Erzählkurve ansieht, die *JGB* insgesamt aufspannt: Im Vorwort beschwört NIETZSCHE im letzten Satz die Spannung eines Bogens, mit der man den Pfeil der Menschheit nach den fernsten Zielen schießen kann:

„[...] wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? das Ziel“ (5, 13, 13 ff.).

Wohin aber versucht NIETZSCHE die „prachtvolle Spannung des Geistes“ (vgl. 5, 12 f., 34 f.) in Europa zu kanalisieren? Die Antwort gibt freilich der Nachgesang „Aus hohen Bergen“ (5, 241 ff.), der den Leser/Akteur, wie schon gesagt, zur Lektüre von *Za* einlädt. *Za* ergänzt also den Gegensatz in *JGB* zwischen Dogmatik und Perspektivismus um eine weitere Dimension nach dem Vorbild des hierarchischen Komplexitätsgesetzes aus *EH*. Schon die Überschrift „Aus hohen Bergen“ verrät, dass die Frage nach dem Jenseits nicht nur aus dem Dogmatismus in den Perspektivismus führt, sondern über den Perspektivismus hinaus zu einer jasagenden Philosophie und zuletzt in die Höhen esoterischer Intimität oder eben zu einem direkten Realitätsbezug.

Nun noch einmal zu unserer Frage nach dem Übergang zwischen ‚Gut und Böse‘ und ‚jenseits von Gut und Böse‘: Wenn Moralität auf dogmatischer Subjektivität beruht, dann muss der Übergang von der Sphäre der Moralität (Gut und Böse) in diejenige des amoralischen Perspektivischen als die Grundbedingung allen Lebens (Jenseits von Gut und Böse) über die Auflösung des fundamentalen Subjekt-Aberglaubens führen. Dies ist der erste wichtige strukturelle Hinweis, den NIETZSCHE dem theoretisch interessierten Leser in der Vorrede gibt: Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung von der Gegenwart in die Zukunft sind durch den dogmatischen Subjektaberglauben von einander getrennt. Auf die Frage, wie *genau* man ohne willkürliche Gedankensprünge, sondern durch konzises Nachdenken aus dem Platonismus heraus in den Perspektivismus hineinkommt, erhält man also zuerst einmal einen Hinweis auf den dogmatischen Subjekt-Aberglauben. Alles Weitere, wenn man so will die Umdrehung des Platonismus und die Herausdrehung aus demselben, folgt dann im Fortgang der konzeptionellen Dialektik.

Ferner ist ein dialektisches Verständnis des Titels in Anbetracht des Textes der Vorrede auch nicht weit hergeholt:

„Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen – Schlafs geniessen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat.“ (5, 12, 14 ff.)

„Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister – wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens!“ (5, 13, 11 ff.)

Einerseits ist die Rede von schlechtem („Alpdruck“) und gutem Schlaf sowie vom Wachsein selbst, und andererseits von den guten Europäern und den freien, beziehungsweise sehr freien Geistern. Ohne dies schon abschließend interpretieren zu wollen, sei nur darauf hingewiesen, dass die Schlaf-Symbolik einen klassischen disjunktiven Gegensatz vorstellt, der durch eine Negation in eine weitere Disjunktion fortgeschrieben wird. Das heißt: weder gut noch schlechter Schlaf, sondern Wachsein. Es scheint offensichtlich, dass es sich dabei um eine Variation des Titels handelt, nämlich der Figur ‚weder gut noch böse, sondern jenseits von gut und böse‘. Es sei diese Figur hier nun nicht überstrapaziert, aber während der dogmatisch schlummernde Platoniker in Gut und Böse befangen ist, muss der gute Europäer und freie Geist, der sich eines gesunderen Schlafs erfreut, doch offensichtlich auf der Ebene des Jenseits stehen. Wenn nun der sehr freie Geist, dessen Aufgabe das Wachsein ist, noch einmal eine Steigerung des guten Europäers ist, dann hätte man ferner davon auszugehen, dass dieser wiederum auf der Ebene jenseits des Gegensatzes von ‚Gut und Böse‘ einerseits sowie von ‚Jenseits von Gut und Böse‘ (Perspektivität als Grundbedingung) andererseits steht. Diese Ebene weist dann über *JGB* selbst hinaus auf *Za* hin. Sprich: Worauf *JGB* angelegt ist, wird nicht ebendort realisiert. Oder: Als neinsagendes Buch kann *JGB* immer nur die Negation der Gegensätze reproduzieren. Den entscheidenden Schritt aus diesem Schema heraus vollzieht erst die Bejahung in *Za*. Das hieße zuletzt nichts anderes, als dass die Umdrehung und Herausdrehung aus dem christlich-populären Platonismus eine dialektische Bewegung in *JGB* und darüber hinaus ist.

1.2

Einführung in die Hauptstücke eins bis drei: Philosophie – Freiheit – Religion

In diesem und dem folgenden Abschnitt (III./1.2 und 1.3) soll versucht werden, den Inhalt von *JGB* so wiederzugeben, dass erstens die Funktion der ersten beiden Hauptstücke, um die es bei der konzeptionellen Analyse im Detail gehen wird, und zweitens der Aufbau des gesamten Buches in dem Maß deutlich werden, dass die Fokussierung auf den Primärtext nicht abgehoben und zusammenhangslos erscheint. Dies wird sich natürlich nur an der Oberfläche bewegen und kaum eingehender diskutiert werden können. Allerdings gibt es, wie oben (vgl. III./1.) schon ausgeführt, ein dramaturgisches Muster, an dem sich im Groben der jeweilige Aufbau aller neun Hauptstücke orientiert. Demzufolge enthält der jeweils erste Aphorismus den Grundgedanken, von dem alles ausgeht und sich entwickelt, und der letzte Aphorismus eine Zusammenfassung und Zuspitzung. Ferner gibt es in jedem Hauptstück einen zentralen Aphorismus, sozusagen den Höhe- und Wendepunkt. Daher bietet es sich im Folgenden an, die jeweils ersten und letzten Aphorismen zu betrachten sowie zu versuchen, den jeweils zentralen Aphorismus zu ermitteln.

Was den ersten Teil von *JGB* angeht, das laut LAMPERT ein Buch mit zwei Teilen ist, so kann dies zügig abgehandelt werden. Zumal die ersten beiden Hauptstücke ohnehin detailliert in Abschnitt III./2. analysiert und dabei viele Bezüge zum dritten Hauptstück hergestellt werden. An dieser Stelle also nur eine kurze Einführung in den ersten Teil von *JGB*. Hier sprechen bereits die Überschriften für sich: „Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen“, „Zweites Hauptstück: der freie Geist“, „Drittes: Hauptstück: das religiöse Wesen“ und „Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele“. Das vierte Hauptstück wurde hier erwähnt, weil dessen Titel sehr deutlich eine Zäsur signalisiert, was die ersten drei Hauptstücke als klar in sich abgeschlossene Einheit zu erkennen gibt. Deren Titel wiederum handeln erstens von der Philosophie, zweitens von der Freiheit und drittens von der Religion. Sprich: Philosophie – Freiheit – Religion. Daran zeigt sich bereits an der Oberfläche, dass es dabei um das Herrschaftsverhältnis zwischen Philosophie und Religion geht, zumindest dann, wenn man Freiheit als Medium der politischen Machtentfaltung begreifen möchte. Und tatsächlich wird beim Blick in den Text deutlich, dass es NIETZSCHE in diesem ersten Teil darum geht, was Philosophie ist und warum sie über die Religion zu herrschen habe. Nimmt man das Ende des dritten Hauptstücks in Aphorismus 62 vorweg, wird dieser Gedanke sogar ganz klar artikuliert:

„Zuletzt freilich, um solchen Religionen auch die schlimme Gegenrechnung zu machen und ihre unheimliche Gefährlichkeit an's Licht zu stellen: – es bezahlt sich immer theuer und fürchterlich, wenn Religionen nicht als Züchtungs- und Erziehungsmittel in

der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und souverän walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen.“ (5, 81, 11 ff.)

Exakt in diesem dediziert politischen Sinn, in dem die Souveränität der Philosophie gefordert wird, hieß es kurz zuvor am Anfang von Aphorismus 61:

„Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister –, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird.“ (5, 79, 15 ff.)

Der Philosoph soll demnach nicht nur, wie bei PLATON, König sein und in der Polis herrschen, sondern hat die Verantwortung für die Menschheit insgesamt. Der Philosoph ist sogar derjenige, welcher noch die Religion als Mittel zu seinen eignen Zwecken in Händen hält.

Man kann diesen Gedanken zunächst so verstehen, dass sich im Sinne der Aufklärung die philosophische Rationalität vom Okkulten und Mysteriösen befreit, um zur vorherrschenden Form der Wertung und Bewertung von Allem und Jedem zu werden. Dass diese Sicht und das damit unterstellte Philosophieverständnis in Bezug auf NIETZSCHE nicht zutrifft, hatte dieser zu diesem Zeitpunkt in *JGB* schon längst klar gestellt, nämlich am Ende des zweiten Hauptstücks in Aphorismus 44, wo er sich ganz eindeutig gegen die demokratische Aufklärung und deren „Weide-Glück der Heerde“ (vgl. 5, 61, 17) positioniert. Keinen Zweifel aufkommen, dass NIETZSCHE auf keinen Fall mit platem, säkularem Atheismus verwechselt werden will, lässt dann Aphorismus 58:

„Jede Zeit hat ihre eigene göttliche Art von Naivität, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürfen: – und wie viel Naivität, verehrungswürdige, kindliche und unbegrenzt tölpelhafte Naivität liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwertigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, h i n a u f gewachsen ist, – er, der kleine anmaassliche Zwerg und Pöbelmann, der fleissig-flinke Kopf- und Handarbeiter der ‚Ideen‘, der ‚modernen Ideen‘!“ (5, 77, 24 ff.)

Was NIETZSCHE hier sagt ist, dass der Überlegenheitsglaube des Atheisten gegenüber dem gläubigen Volk nicht nur selbst eine verbündete Naivität ist, sondern im Gegenteil die eigentliche Pöbelei.⁴⁴

⁴⁴ Vgl. 5, 218, 14 ff.: „Umgekehrt wirkt an den sogenannten Gebildeten, den Gläubigen der ‚modernen Ideen‘, vielleicht Nichts so ekelregend, als ihr Mangel an Scham, ihre bequeme Frechheit des Auges und der Hand, mit der von ihnen an Alles gerührt, geleckt, getastet wird; und es ist möglich, dass sich heut im Volke, im niedern Volke, namentlich unter Bauern, immer noch mehr relative Vornehmheit

Das wirft die Frage auf, in welcher Weise man die Herrschaft der Philosophie über die Religion noch verstehen kann, denn als säkularen Atheismus. Um hierüber Aufschluss zu erhalten muss man weit über den Horizont des ersten Teils von *JGB* hinaus einen Blick auf das Finale im neunten Hauptstück werfen. Dort, in Aphorismus 295, von dem wir auch schon in Zusammenhang mit *EH* sprachen, wird diese Frage wie folgt aufgeworfen und beantwortet:

„Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verbogene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen, [...] – das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, – [...]; das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; [...]; das Genie des Herzens, von dessen Berührung jeder reicher fortgeht [...] aber was thue ich, meine Freunde? Von wem rede ich zu euch? Vergass ich mich soweit, dass ich euch nicht einmal seinen Namen nannte? es sei denn, dass ihr nicht schon von selbst erriethet, wer dieser fragwürdige Geist und Gott ist, der in solcher Weise gelobt sein will. [...] kein Geringerer nämlich, als der Gott Dionysos, jener grosse Zweideutige und Versucher Gott [...]. Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophiren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte, – unter euch, meine Freunde, hat sie schon weniger gegen sich, es sei denn, dass sie zu spät und nicht zur rechten Stunde kommt: denn ihr glaubt heute ungern, wie man mir verrathen hat, an Gott und Götter. [...] Man sieht hier zugleich: es fehlt dieser Gottheit nicht nur an Scham –; und es giebt überhaupt gute Gründe dafür, zu muthmaassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehn könnten. Wir Menschen sind – menschlicher ...“ (5, 295 ff., 2 ff.)

Diese Stelle wurde sehr stark gekürzt, weil es hier nicht darum geht, Einzelheiten zu analysieren und zu interpretieren, sondern den Gesamtzusammenhang deutlich werden zu lassen: Obwohl NIETZSCHE sagt, dass die Götter bei den Menschen „in die Schule gehen“ könnten, werden dabei Gott und das Göttliche nicht auf das Niveau der menschlichen Lehrstuhl-Philosophen und Gelehrten heruntergebracht, wogegen NIETZSCHE insbesondere im sechsten Hauptstück „wir Gelehrten“ Front macht, sondern der Philosoph wird auf das Niveau eines Gottes emporgehoben, wenngleich freilich nicht im christlichen-theologischen Sinn. Oder anders: Der Philosoph ist bei NIETZSCHE nicht nur König, sondern ein Gott. Denn nur ein Gott steht in absoluter Machtvollkommenheit außerhalb der Menschheit insgesamt und nur ein Gott kann sich der Religion als eines konventionellen Zuchtmittels bedienen. Freilich ist NIETZSCHEs Gottheit kein monotheistischer Gott. NIETZSCHEs Dionysos *philosophiert* im Gegensatz zum christlich-populären Gott, welcher der platonistischen Tradition entwachsen ist, der dies bekanntlich nicht tut (vgl. *Symposion*, 204 a; siehe unten III./1.3). Das verändert die Vorstellung des Göttlichen von Grund auf. Weil aber das Philosophieren

des Geschmacks und Takt der Ehrfurcht vorfindet, als bei der zeitunglesenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten.“

mehr als nur menschlich ist, sondern von NIETZSCHE über der Menschheit insgesamt angesetzt wird, ist diese Veränderung ebenso zu verstehen.

Diese neue Figur des Philosophengottes Dionysos ist geheimnisvoll und schwer zu begreifen sowie ganz sicherlich das glatte Gegenteil moderner Aufklärung und Rationalität. Und trotzdem ist NIETZSCHE kein Mystiker, sondern zunächst ein redlicher Verfechter einer schonungslosen Erkenntnis. Dies aber nur als erster Schritt auf einem Weg, auf dem bestimmte intellektuelle Erfahrungen liegen, welche für den neuen Philosophengott überhaupt erst den Blick schulen. Das ist endlich exakt jenes Wagnis, von dem Aphorismus 1 handelt, wo der Leser/Akteur eingeladen wird, die Wahrheit der Wahrheit zu hinterfragen:

„Und sollte man's glauben, dass es uns schliesslich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt, – als sei es von uns zum ersten Male gesehn, in's Auge gefasst, gewagt? Denn es ist ein Wagnis dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres.“ (5, 15, 23 ff.)

Dazu noch einmal der Gedanke der Erfahrung als iterativer Erkenntnis verbunden mit dem Wesen der Nachfolge, welchen wir bereits in Zusammenhang mit dem Vorwort zu *EH* gefasst hatten: Etwas zu wagen bedeutet, sich auf etwas einzulassen, von dem man noch nicht weiß, wie es ausgeht. Sich von NIETZSCHE zum Philosophengott Dionysos (ver-)führen zu lassen, bedeutet, sich auf einen Gedankengang einzulassen, dessen Pointe nicht antizipiert werden kann. Auch wenn NIETZSCHE im ersten Hauptstück auf den Bereich der gesicherten und klar umgrenzten Rationalität der Aufklärung eingeht, so doch nur, um den Leser/Akteur dort abzuholen und letzten Endes darüber hinaus zu führen. Jedenfalls ist dies der wichtigste Aspekt der ersten drei Hauptstücke, nämlich, dass sich der Leser/Akteur auf etwas einlassen muss, von dem er nicht weiß und auch nicht wissen kann, worauf es hinausläuft. Dies verdeutlicht sich nicht nur an Hand der Schwierigkeiten, die es am Anfang der Lektüre macht, die ungeheure Figur des dionysischen Philosophengottes zu fassen. Es wird sich auch noch ganz konkret an der theoretischen Argumentation zeigen, dass diese insgesamt nicht in sich abgeschlossen ist und also auch keine konsolidierte Theorie des Willens zur Macht vorstellt, wie man sie in Aphorismus 36, dem Zentrum des zweiten Hauptstücks, vermuten könnte, sondern darüber hinaus zu einer Art von Unabhängigkeit führt, die all dies hinter sich lässt, ohne es zu verneinen.⁴⁵

⁴⁵ In *EH* erfährt man, dass *JGB* erstens von einer großen „Kunst des Schreibens“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 351) zeugt und sich NIETZSCHE im Sinne eines Philosophengottes mit diesem Buch selbst „am Ende seines Tagewerks“ – gemeint ist *Za* – „unter den Baum der Erkenntnis legt[e]“ (ebd.). Das heißt, dass der Leser/Akteur aufgefordert ist, darauf wurde bereits hingewiesen, neben dem, was explizit gesagt wird, auf das zu achten, was verschwiegen wird.

1.3

Ausblick auf die Hauptstücke vier bis acht: Distanzierungen vom Nächsten

Im Folgenden werden die Hauptstücke vier bis acht nur in Hinsicht des wichtigsten Gedankens zusammengefasst, dass sich nämlich NIETZSCHE darin gemäß der retrospektiven Charakterisierung von *JGB* in *EH* (vgl. oben II./1.2.2) von der Modernität als dem Nächsten distanziert, welches die Menschheit in dieser Epoche wie selbstverständlich umgibt. Das Hauptstück neun allerdings ist eigenständig, weil es *JGB* in mehrfacher Weise abschließt und zugleich darüber hinaus verweist. Um dies mit einer ausführlicheren Interpretation zu würdigen, wird es im folgenden Abschnitt III./1.4 für sich behandelt.

Die Zäsur, welche das vierte Hauptstück „Sprüche und Zwischenspiele“ darstellt, trennt die Exposition des Philosophen als im umfänglichsten Sinn verantwortlich vom fünften Hauptstück „zur Naturgesichte der Moral“. Von da an lässt sich bei allen Hauptstücken der eben schon angekündigte Kerngedanke feststellen: NIETZSCHE ist stets bemüht, Distanz zwischen den Adressaten von *JGB* und dem diese direkt umgebenden Zeitgeist herzustellen. Dies wird auch gleich zu Beginn des vierten Hauptstücks mit der Forderung nach einer „Wissenschaft der Moral“ (Aph. 186; vgl. 5, 103, 9) begonnen:

„Gerade dadurch, dass die Moral-Philosophen die moralischen facta nur gröblich, in einem willkürlichen Auszuge oder als zufällige Abkürzung kannten, [...] bekamen sie die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: – als welche alle erst bei einer Vergleichung vieler Moralen auftauchen. In aller bisherigen ‚Wissenschaft der Moral‘ fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen ‚Begründung der Moral‘ nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehn, nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres Ausdrucks, also ein Thatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden dürfe [...]“ (5, 106, 4 ff.)

NIETZSCHE verlangt, dass sich der Philosoph mit dem Phänomen der Moral nicht als etwas selbstverständlich gegebenem auseinandersetzen soll, das an und für sich nicht in Frage steht und nur begründet werden braucht. Die Moral soll von Wissenschaftlern oder besser Forschern wie ein völlig fremder Gegenstand behandelt werden. Dies ist zwar noch nicht die Emanzipation des Einzelnen von der Menschheit insgesamt, sehr wohl aber ein erster Schritt, sich von der Moral als dem in einem fundamentalen Sinn Selbstverständlichen zu entfernen.

Distanz, das ist auch das Thema des sechsten Hauptstücks „wir Gelehrten“. Diese Distanz ist allerdings spezieller. Während das Verhältnis zur Moral noch auf das

Verallgemeinernde schlechthin abzielte, geht es nunmehr um den Unterschied zwischen den Wissenschaftlern selbst. Denn nicht jeder eignet sich für die oben beschriebene Aufgabe. Sie ist einer Art von Philosophen vorbehalten, die nicht mit den „idealen Gelehrten“ zu verwechseln sind:

„In der That, die Menge hat den Philosophen lange Zeit verwechselt und verkannt, sei es mit dem wissenschaftlichen Menschen und idealen Gelehrten, sei es mit dem religiös-gehobenen entsinnlichten ‚entweltlichten‘ Schwärmer und Trunkenbold Gottes; und hört man gar heute jemanden loben, dafür, dass er ‚weise‘ lebe oder ‚als ein Philosoph‘, so bedeutet es beinahe nicht mehr, als ‚klug und abseits‘.“ (5, 133, 2 ff.)

Zur Distanz gegen die Moral verlangt es mehr, als kluglich abseits der Menge zu stehen und sich nach Art des „grossen Schauspieler(s)“ (vgl. 5, 132, 22) als etwas Besonderes zu gerieren. Auch hier ist Weisheit dadurch gekennzeichnet, dass sie sich auf etwas ganz anderes bezieht als der Mensch ist oder sich von Seiten des Menschen erahnen lässt. Was also nicht missverstanden werden darf, ist die Art der Distanz, für die wissenschaftliche Objektivität, um die es in Aphorismus 207 geht, wenn überhaupt nur ein Anfangsstadium ist. Mit ‚wenn überhaupt‘ ist gemeint, dass man Wissenschaftlichkeit nicht als willenschwache Skepsis („Objektivität [...]“ nur aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung“; vgl. 5, 139, 1 ff.) begreifen soll, sondern als „Kritik“ (Aph. 210, vgl. 5, 142, 20) und „Leidenschaft der Erkenntnis“ (vgl. 5, 142, 27).

Aber auch „Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen und eben darum, als Werkzeuge, noch lange nicht selbst Philosophen!“ (vgl. 5, 144, 5 f.). Philosoph ist also nicht gleich Philosoph, selbst wenn er zur Distanz gegen die Moral geeignet ist, und die Wissenschaft ist dabei lediglich ein Anfang. Philosophie ist nicht nur umfassende, redliche Kritik, sondern eine noch darüber weit hinaus führende Bewegung im Sinne echter, prägender Erfahrung, welche nicht bloß abspiegelt („Der objektive Mensch ist in der That ein Spiegel“; vgl. 5, 135, 12 f.), sondern tatsächlich *erlebt* wird. Ganz in diesem Sinne heißt es im letzten Aphorismus 213:

„Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es ‚wissen‘, aus Erfahrung, – oder man soll den Stolz haben, es nicht zu wissen.“ (vgl. 5, 147, 20 ff.)

Der Stolz der Wissenschaft ist es, sich nicht mit den großen Gesetzgebern zu verwechseln, welche die Moralen überhaupt erst geschaffen haben. Ihre Aufgabe ist es lediglich, diese Moralen, wie es in *MA I* heißt, auf dem „psychologischen Secirtisch“ (vgl. KSA, 2, *MA I*, 59) zu untersuchen. Die Verständnisschwierigkeit von Seiten des Lesers/Akteurs besteht dabei darin, nicht das Instrument der Wissenschaft, das Skalpell gleichsam, mit dieser nicht nur analytischen, sondern schöpferischen Art von

Philosophie und Philosoph zu verwechseln. Dies ist endlich der Hintergrund vor dem man das sehr wichtige siebte Hauptstück „unsere Tugenden“ zu lesen hat.

Insofern sich das inklusive ‚Uns‘ aus dessen Titel „unsere Tugenden“ auf das ‚Wir‘ des eben besprochenen sechsten Hauptstücks „wir Gelehrten“ bezieht, geht es nach wie vor um die Figur des Philosophen und seiner eigentümlichen Sonderstellung gegenüber der Menschheit („das Sich-Abgetrennt-Fühlen“; vgl. 5, 149, 3). Die hierbei erzeugte Distanz bezieht sich auf den feinen Unterschied zwischen Moral und Tugend, wie man ihn aus dem sehr berühmten zweiten Aphorismus aus *AC* kennt, wo NIETZSCHE von einer „moralinfreie[n] Tugend“ (vgl. KSA, 6, *AC*, 170) spricht. Was die Tugend des Philosophen ist, der mehr als nur Wissenschaftler und erst recht kein Gelehrter ist, wird besonders prägnant in Aphorismus 226 auf dem Punkt gebracht:

„Wir Immoralisten! – Diese Welt, die uns angeht, in der wir zu fürchten und zu lieben haben, diese beinahe unsichtbare unhörbare Welt feinen Befehlens, feinen Gehorchens, eine Welt des ‚Beinahe‘ in jedem Betrachte, häcklich, verfänglich, spitzig, zärtlich: ja, sie ist gut vertheidigt gegen plumpe Zuschauer und vertrauliche Neugierde! Wir sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus –, darin eben sind wir ‚Menschen der Pflicht‘, auch wir! Bisweilen, es ist wahr, tanzen wir wohl in unsern ‚Ketten‘ und zwischen unsern ‚Schwertern‘; öfter, es ist nicht minder wahr, knirschen wir darunter und sind ungeduldig über all die heimliche Härte unsres Geschicks. Aber wir mögen thun, was wir wollen: die Tölpel und der Augenschein sagen gegen uns ‚das sind Menschen ohne Pflicht‘ – wir haben immer die Tölpel und den Augenschein gegen uns!“ (5, 162, 2 ff.)

Die Immoralität ist einzig und alleine denjenigen Philosophen vorbehalten, die in einer „unsichtbare[n] unhörbare[n] Welt feinen Befehlens“ unabhängig von „Tölpel[n]“ und „Augenschein“ leben. Dadurch werden sie als schöpferische Philosophen oder eben Künstler ausgezeichnet.

Die Distanz der Künstler zu den Wissenschaftlern kann nun nicht auf derselben Ebene thematisiert werden, wie zuvor die Distanz der Wissenschaftler zu den Gelehrten, weil der Leser/Akteur sonst am Ende noch die philosophischen Künstler mit den „philosophischen Arbeitern“ verwechselt („Jene philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kant's und Hegel's“; vgl. 5, 144, 26 f.). Dies ist keine Herabwürdigung des Wissenschaftlers, sondern billigt diesem im Gegenteil seinen eigenen Stolz zu. Daher ist sodann vom Künstler im Gleichnis als vom Weiblichen die Rede. Es würde hier freilich viel zu weit führen, diese Chiffre vollständig entschlüsseln zu wollen. Auf einen Aspekt sei allerdings hingewiesen: Auch das Weib hat seinen Stolz, es ist seine Natürlichkeit, denn das, „was am Weibe Respekt und oft genug Furcht einflösst, ist seine Natur“ (vgl. 5, 178, 6 f.).

Das Gleichnis vom künstlerischen Philosoph als Weib begleitet auch das achte Hauptstück. Das gibt der Titel „Völker und Vaterländer“ allerdings nicht auf Anhieb Preis. Dies erweist sich dann aber sogleich als Aufforderung an den Künstler, sich nicht

vom Nächsten der Politik, beziehungsweise den jeweiligen Machthabern vereinnahmen zu lassen, wozu in noch einmal anderer Weise auch das Christentum zählt. Dass keine Erörterung realpolitischer Themen zu erwarten ist, wird dementsprechend im ersten Aphorismus 240 deutlich, insofern es dort vornehmlich um die Musik, genauer um Richard WAGNER geht (vgl. 5, 179, 4 ff.).

Warum die eher skurril anmutenden Überlegungen über das Weibliche in Betreff des Künstlers so wichtig waren, wird im zentralen Aphorismus 248 des achten Hauptstücks deutlich:

„Es giebt zwei Arten des Genie's: eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein andres, welches sich gern befruchten lässt und gebiert. Und ebenso giebt es unter den genialen Völkern solche, denen das Weibsproblem der Schwangerschaft und die geheime Aufgabe des Gestaltens, Ausreifens, Vollendens zugefallen ist – die Griechen zum Beispiel waren ein Volk dieser Art, insgleichen die Franzosen –; und andre, welche befruchten müssen und die Ursache neuer Ordnungen des Lebens werden, – gleich den Juden, den Römern und, in aller Bescheidenheit gefragt, den Deutschen? – [...]. Diese zwei Arten des Genie's suchen sich, wie Mann und Weib; aber sie missverstehen auch einander, – wie Mann und Weib.“ (5, 191, 15 ff.)

In Zusammenhang mit dem zweiten Hauptstück und der Frage nach NIETZSCHEs Verhältnis zu Psychologie und Positivismus werden wir sehen (vgl. unten III./[E-III]), dass in der Moderne tatsächlich ein Missverständnis zwischen Mann und Weib vorherrscht: Die modernen Deutschen sind demnach verweichlichte romantische Schwärmer und Idealisten, während die Franzosen harte Psychologen sind, die der Realität schonungslos auf den Grund gehen wollen. Auf Grund dieser „krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europa's gelegt hat“ (Aph. 256; vgl. 5, 201, 20 f.) sind aus den Deutschen und Franzosen zwei widernatürliche, impotente Zwitter geworden, welche sich selbst und den jeweils Anderen missverstehen, was eine Stagnation, im schlimmsten Fall sogar ein Aussterben der europäischen Kultur zur Folge hat. Die Natürlichkeit und gewissermaßen auch Fruchtbarkeit des Künstlers ist nämlich entscheidend für das kulturelle Gedeihen Europas. Lässt dieser sich für den „Nationalitäts-Wahnsinn“ einnehmen, wird er parteiisch und verliert das seine Immoralität auszeichnende feine Gespür.

Es gibt aber noch einen weiteren, viel gefährlicheren Wahnsinn, von dem sich der Künstler auch noch viel dringlicher distanzieren muss. Von daher versteht sich der das achte Hauptstück abschließende Aphorismus 256. Hier stellt sich heraus, warum eigentlich NIETZSCHE ausgerechnet dem Christentum die „Verschlechterung der europäischen Rasse“ (vgl. 5, 82, 22 f.) vorwirft. Dabei muss man sich nämlich fragen, ob so große Mühe im Kampf mit dem Christentum als einer Religion überhaupt nötig ist, die ihren Zenit am Ende des 19. Jahrhunderts ohnehin schon längst überschritten hatte. Das Problem liegt dabei in der fatalen Attraktivität, welche dem

Glauben ans Kreuz innewohnt. Diese Attraktivität ist etwas Feineres als der „Platonismus für's Volk“, den wir aus der Vorrede kennen. Es ist schon eher das „paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit“ aus Aphorismus 55 (vgl. 5, 74, 15 ff.). Der Künstler ist für diese morbiden Feinheiten ganz besonders *empfänglich*.

Als Beispiel hiefür nennt NIETZSCHE das Schicksal Blaise PASCALS und das „sacrifizio dell'intelletto“ (vgl. Aph. 229; 5, 166, 21 ff)⁴⁶. Dies ist eine Warnung vor den Verführungen des Christentums. In diesem Sinn wurde mit WAGNER NIETZSCHEs „schönste[r] Stein verhauen und verhunzt“ (vgl. 5, 83, 15). Das ist jedenfalls das Zeichen, in dem das achte Hauptstück begonnen hat und in dem auch dessen Ende zu verstehen ist: Zu viele Künstler vom Format eines WAGNER oder PASCAL sind bis dahin am Christentum gescheitert („allesamt zuletzt am christlichen Kreuze zerbrechend und niedersinkend“; vgl. 5, 203, 11 f.). Die moderne Aufklärung samt Massendemokratie verharmlost den Menschen im Großen und Ganzen. Der feine Genuss der Grausamkeit und Lebensverneinung, für den die moderne Gesellschaft längst abgestumpft ist, korrumptiert den Drang zum Lebendigen oder eben den Willen zur Macht, welcher für Künstler und überhaupt das Kulturstiftende in der Persönlichkeit essenziell ist.

Dieser kurze Überblick über die Hauptstücke fünf bis acht hat gezeigt, dass NIETZSCHE dort mit Moral, Kunst und Politik nicht einfach nur verschiedene Themen abhandelt und eine Kritik verschiedener aktueller Strömungen vorstellt. Im Zentrum der Überlegungen steht vielmehr die Frage nach dem eigentümlichen Wesen der Philosophie, was sie auszeichnet und womit sie nicht verwechselt werden soll. Darin enthalten ist zugleich ein Appell an die verschiedenen Adressaten von *JGB*, den redlichen Wissenschaftler und den potenzen Künstler, sich auch selbst nicht zu verwechseln. In dieses Spektrum ist allerdings noch nicht der Weise und echte Philosoph miteinbezogen, den wir aus *EH* kennen. Seiner nochmaligen Distanz entspricht endlich auch die Sonderstellung des neunten Hauptstücks.

⁴⁶ „Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehemal davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstünde: es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen, – und wo nur der Mensch zur Selbst-Verleugnung im religiösen Sinne oder zur Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen, oder überhaupt zur Ent Sinnlichung, Entfleischung, Zerknirschung, zum puritanischen Busskampfe, zur Gewissens-Vivisektion und zum Pascalischen sacrificio dell'intelletto sich überreden lässt, da wird er heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, durch jene gefährlichen Schauder der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit.“

1.4

Die Pointe in Hauptstück neun: Das Vornehme und die Präsenz des schamlosen Dionysos

Der Ausgangspunkt, von dem herkommend man das letzte neunte Hauptstück zu lesen hat, ist vor dem Hintergrund der verführerischen christlichen Weltverneinung folgender: NIETZSCHE entwickelt ein alternatives Angebot für die besagten höheren und feineren Künstlernaturen. Denn wie sehr das Christentum des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts auch geschwächt gewesen sein mag, es bietet nach wie vor tatsächlich eine weitaus reizvollere und auch anspruchsvollere geistige Heimat als die humanistische Aufklärung mit ihrer harmlosen Eingeschränktheit auf die Begriffe Freiheit und Gleichheit. Was dabei reizt ist, wie gesagt, die Grausamkeit des Opfers. Dagegen stellt NIETZSCHE in Aphorismus 294 als Antagonismus das „olympische L a s t e r“ (vgl. 5, 236, 19) hin. Dies ist ein Lachen, das ein Gefühl der Freiheit erzeugt, welches die morbide Attraktivität der Schwere im Pessimismus und Christentum nicht ernst nehmen heißt und beides darin zugleich überwiegt. Die echten Philosophen und Weisen sollen nicht an Götter glauben, sondern selbst Götter sein:

„Und gesetzt, dass auch Götter philosophiren, wozu mich mancher Schluss schon gedrängt hat –, so zweifle ich nicht, dass sie dabei auch auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen – und auf Unkosten aller ernsten Dinge! Götter sind spottlustig: es scheint, sie können selbst bei heiligen Handlungen das Lachen nicht lassen.“ (5, 236, 26)

Obwohl also das Finale des neunten und letzten Hauptstücks in den Aphorismen 294 bis 296 samt dem Nachgesang wieder auf den Typus des Philosophengottes hinausläuft, steht im Vordergrund die Frage des Titels „was ist vornehm?“. Das bedeutet, wie wir es bereits aus *EH* kennen, dass im letzten Hauptstück noch einmal die gesamte Gedankenentwicklung des Buchs *JGB* zusammengefasst und mit einer Pointe versehen wird. Dementsprechend ist das neunte Hauptstück auch ein Abschluss beider Teile von *JGB* (Hauptstück eins bis drei und fünf bis acht, beziehungsweise neun), weshalb es mit 40 Aphorismen auch das umfangreichste ist.

[i] Zunächst zum Aufbau des neunten Hauptstücks insgesamt: Offensichtlich daran ist die Einteilung in zwei Hälften, wobei die Frage nach der Nobilität in Bezug auf eine Kultur in der ersten (Aph. 257 bis 276) und in Bezug auf ein Individuum in der zweiten Hälfte (Aph. 277 bis 296) verhandelt wird. So auch LAMPERT (2001):

„What is noble?“ consists of two halves: the first considers the characteristics of social aristocracy, the second the characteristics of the aristocratic individual. The book thus

ends on a portrait of the philosopher as a wise man, wise too in his relations with the less wise.” (262)

Weiterhin trifft LAMPERT die folgende Unterteilung:

“The first section stands by itself as an introduction to the chapter; the final section stands by itself as an ending to the whole book. [Fußnote „3‘ im Original; Anm.d.A.] The other sections constitute an argument relentlessly focused on the enhancement of the human species. Beginning with a social aristocracy (258-62), the argument pursues the issues of breeding (263-67) and superior human beings (268-76) and culminates in a singularity, the highest reach of humanity, the philosopher and his task (277-95).” (264)

Es ist LAMPERT in seinen beiden wesentlichen Beobachtungen zuzustimmen: Erstens muss das neunte Hauptstück unter dem Aspekt verstanden werden, dass es sowohl den ersten als auch den zweiten Teil von *JGB* abschließt. Zweitens verläuft die entsprechende Binnenunterteilung im neunten Hauptstück selbst zwischen den Aphorismen 276 und 277, wonach das Hauptstück insgesamt aus zwei mal zwanzig Aphorismen besteht.

Den Anfang im ersten Aphorismus 257 macht der im gesamten Buch maßgebliche Gedanke des „Pathos der Distanz“ (vgl. 5, 203, 9). Was dann folgt, ist tatsächlich, wie LAMPERT es ausdrückt, eine Kulmination der Kerngedanken der Hauptstücke fünf bis acht. Dort hatte NIETZSCHE jeweils Distanz zum Unmittelbaren erzeugt, um dann den Leser/Akteur, beziehungsweise jeweiligen Adressaten in seine Alternative einzuweihen. Hier soll diese Alternative nicht aufs Neue inhaltlich nachvollzogen werden. Um die absolute Sonderstellung des Weisen fassen zu können, ist diesmal eine konzeptionelle Betrachtung angezeigt. Besonders wichtig ist hierfür der Aphorismus 260, weil es in der dortigen Unterscheidung zwischen „Herrn-Moral und Sklaven-Moral“ (vgl. 5, 208, 25 f.) noch einmal in komprimierter Form um die Relation zwischen Oben und Unten geht, die NIETZSCHE in den vier Hauptstücken zuvor durchmessen hat. Demnach wertet der Herr mit den Attributen gut und schlecht und der Sklave mit gut und böse. Was an diesen beiden Wertungsweisen abgesehen von allen inhaltlichen, im NIETZSCHEschen Sinn genealogischen⁴⁷ Ausführungen besonders wichtig ist, ist der Umstand, dass der Herr von Oben nach Unten wertet, der Sklave von Unten nach Oben:

„Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff gut bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenheil solcher gehobener stolzer Zustände zum

⁴⁷ NIETZSCHE erforscht in Aphorismus 260 die „Herkunft“ (vgl. 5, 209, 13) der beiden Wertungsweisen, was der Methode aus *GM* entspricht (vgl. KSA, *GM*, 5, 248: „— Meine Gedanken über die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile —“), dessen erstes Kapitel sich ausschließlich mit eben diesem Unterschied zwischen gut/böse und gut/schlecht befasst.

Ausdruck kommt: er verachtet sie. Man bemerke sofort, dass in dieser ersten Art Moral der Gegensatz ‚gut‘ und ‚schlecht‘ so viel bedeutet wie ‚vornehm‘ und ‚verächtlich‘: – der Gegensatz ‚gut‘ und ‚böse‘ ist anderer Herkunft. [...] Der Blick des Sklaven ist abgünstig für die Tugenden des Mächtigen: er hat Skepsis und Misstrauen, er hat Feinheit des Misstrauens gegen alles ‚Gute‘, was dort geehrt wird –, er möchte sich überreden, dass das Glück selbst dort nicht ächt sei. [...] Nach der Sklaven-Moral erregt also der ‚Böse‘ Furcht; nach der Herren Moral ist es gerade der ‚Gute‘, der Furcht erregt und erregen will, während der ‚schlechte‘ Mensch als der verächtliche empfunden wird.“ (5, 209 ff., 3 ff.)

Der erhobene Stolz des Herren (Aph. 261; vgl. 5, 213, 22 f.: „es ist das eigentliche Herrenrecht, Werthe zu schaffen“) steht hier gegen das abgünstige Misstrauen des Sklaven oder eben des normalen Menschen. Dabei dürfen wir davon ausgehen, dass das Herrische das Kriterium ist, was auch die Unterschiede zwischen Gelehrtem und Wissenschaftler, beziehungsweise Künstler hervortreten ließ. Die Wertungsweise des Herrn will auf eine graduelle Rangordnung hinaus – gut und schlecht –, die des Sklaven hingegen auf einen fundamentalen Gegensatz – gut und böse. Das heißt: Für den Sklaven ist der Herr – von unten besehen – anders oder eben böse, für den Herrn dagegen ist der Sklave nur weniger oder eben schlecht. Dies hat vor allem damit zu tun, dass der Herr, anders als der Sklave, sich keine Gedanken um sich selbst macht, sondern unreflektiert an sich selbst ‚glaubt‘ – das galt für den Arbeiter-Philosophen ebenso wie für den Künstler-Philosophen. Dementsprechend gibt es für den Herrn auch nur die Gerechtigkeit der wirklichen Welt und sich selbst als Instanz, der er verantwortlich ist.

Dieser Unterschied zwischen dem Blickwinkel eines Sklaven und eines Herrn ist nun ganz entscheidend, um dagegen noch einmal den Blickwinkel eines Gottes wie Dionysos zu begreifen. Von daher versteht sich auch der Aufwand, den NIETZSCHE bei der weiteren Gestaltung des neunten Hauptstücks betreibt. Dazu ein Ausblick: In Aphorismus 266 folgt den Ausführungen über eine Moral jenseits des Gegensatzes von Gut und Böse eine Zäsur, mit der eine kurze Reihe von Aphorismen (268 bis 274) eingeleitet wird, die den Übergang vom Kollektiv zum Einzelnen vorbereiten. Diese werden durch eine weitere Zäsur in Aphorismus 275 abgeschlossen, der wohlgemerkt den Beginn der zweiten Hälfte des neunten Hauptstücks markiert. Der Kerngedanke dieser Passage rankt sich erneut um das Wesen der Maske und die zentrale Forderung in Aphorismus 270 lautet: „Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben“ (vgl. 5, 226, 15 f.). Kurz vor dem Wendepunkt zwischen Kollektiv und Individuum findet sich also ein sehr deutlicher Hinweis, dass man aus der neinsagenden Perspektive, welche die in *JGB* vorherrschende ist, und also von unten sich nicht in das einzumischen hat, worauf es beim echten Individuum ankommt. Das ist auch der Sinn der beiden kurzen Aphorismen, welche diese Passage flankieren. In Aphorismus 266 wird der

Selbsterkenntnis und damit der Erkenntnis aus Redlichkeit Einhalt geboten („Wahrhaft hochachten kann nur, wer sich nicht selbst sucht“; vgl. 5, 220, 27 f.), in Aphorismus 275 wird klargestellt, dass selbst wer sich nicht an dieses Gebot hält, das heißtt wer das Höhere nicht als Höheres achtet, sondern sich darüber stellen will – es ‚erkennen‘ will –, an der Faktizität dieser Grenze scheitert („Wer das Hohe eines Menschen nicht sehen will [...] verräth sich selbst damit.“; vgl. 5, 228, 14 ff.).

Die Grenzpassage der Aphorismen 266 bis 275, welche den ersten Teil abschließt, spitzt sich endlich in Aphorismus 274 zum „Problem der Wartenden“ (vgl. 5, 227, 21) zu. Das Motiv der „rechten Zeit“ (vgl. 5, 227, 23 f.), von dem ebenda die Rede ist, spielt am Anfang und am Ende von *JGB* eine sehr wichtige und sogar entscheidende Rolle: In Aphorismus 1 hat der Leser/Akteur bereits den Hinweis erhalten, dass die Suche nach Ursprung und Wert der Wahrheit nur als „Stelldichein [...] von Frage und Fragezeichen“ (vgl. 5, 15, 22 f.) gelingen kann, das heißtt, wenn die Umstände die richtigen sind, was selbstverständlich nicht *immer* der Fall ist. Schon hier wird deutlich, dass Wahrheit/Realität nicht immer und überall für Jedermann die- oder dasselbe ist, sondern sich nur unter äußerst kontingenten Bedingungen erschließt, sofern man davon ausgehen darf, dass nach klassischen philosophischen Maßstäben die mit dem Motiv das Wartens verbundene Zeit, beziehungsweise das Werden die Inbegriffe der Kontingenz sind. Nach dieser ersten Andeutung wird NIETZSCHE dann in Aphorismus 41 expliziter, wo steht: „Man muss sich selbst seine Proben geben, dafür dass man zur Unabhängigkeit und zum Befehlen bestimmt ist; und dies zur rechten Zeit.“ (5, 58, 30 f.). Hier kommt zur Kontingenz des Prozesses noch diejenige der Individualität hinzu. Vor allem aber ist damit gesagt, dass man es nicht selbst in der Hand hat, die Grenze zwischen Mensch und Philosophie zu überschreiten.

Auch das Auftreten der Ausnahme in Aphorismus 274 hängt von kontingenten, sprich unbeeinflussbaren, natürlichen Umständen ab:

„Es sind Glücksfälle dazu nötig und vielerlei Unberechenbares, dass ein höherer Mensch, in dem die Lösung eines Problems schläft, noch zur rechten Zeit zum Handeln kommt – ‚zum Ausbruch‘, wie man sagen könnte. Es geschieht durchschnittlich nicht, und in allen Winkeln der Erde sitzen Wartende, die es kaum wissen, in wiefern sie warten, noch weniger aber, dass sie umsonst warten.“ (5, 227, 21 ff.)

Der erste Teil über das Verhältnis der Ausnahme zur Masse schließt also mit dem folgenden Ergebnis: Der höhere, einzelne Mensch oder Künstler, in dem die Lösung eines Problems schläft, muss durch eine Art Weckruf zum Ausbruch kommen. Es reicht dazu die den Herrn auszeichnende Bejahung der Gradualität von gut und schlecht nicht aus. Im Angesicht des Werdens zu leben, zeichnet Wissenschaftler und Künstler aus, für ein Erfassen des Philosophengottes reicht aber selbst dies noch nicht aus. Man kann

sich nicht selbst auf das Niveau des Philosophengottes aufschwingen, es bedarf dazu einer „Auslösung“ (vgl. 5, 139, 24 ff.)⁴⁸. Zuletzt ist dieses Auslösende, immer gesetzt es ist jemand dazu geartet, natürlich Zarathustra, auf den in *JGB* alles hinarbeitet, der aber selbst nicht vorkommt, sondern nur im Nachgesang ruft: „Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit // Der neuen Freunde! Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!“ (vgl. 5, 243, 9 f.).

[ii] Der erste Teil des neunten Hauptstücks wird also in Aphorismus 274 mit der Figur des Wartenden abgeschlossen und der zweite beginnt in 278 mit derjenigen des Wanderers und endet, wie schon gesagt, mit dem Philosophengott Dionysos, beziehungsweise mit Zarathustra. Zwischen den Aphorismen Nummer 20/276 und Nummer 21/277 liegt also gleichsam eine imaginäre Schwelle. Was hinter dieser Schwelle folgt, ist nicht mehr mitteilbar, sondern steuert in einem iterativen Erkenntnisprozess, für den das Auftreten der Figur des „Wanderers“ in Aphorismus 278 ein deutlicher Indikator ist, auf eine Pointe zu, die über denselben hinaus verweist.

Hier weiterzugehen ist in zwei verschiedenen Hinsichten ein „Wagnis“ (vgl. 5, 15, 26), vor dem NIETZSCHE bereits in Aphorismus 1 gewarnt hatte: Einerseits ist die Gefahr hoch, dass ein sklavisch wertender Mensch, etwa der Gelehrte aus Hauptstück sechs, welcher immer qualitativ unterschiedlich nach Gut und Böse wertet, noch bis dahin mitgegangen ist und innerhalb der Begriffe seiner Lehrstuhlphilosophie den Philosophengott als neuen/alten Gott im Sinne eines idealistischen Jenseits missversteht. Dies ist aber die kleinere Gefahr, zumal NIETZSCHE sich vor solchen Missverständnissen durch das Maskenhafte seiner Philosophie zu schützen weiß. Andererseits besteht die viel größere Gefahr darin, dass auch der sensible Künstler die Schwelle der Selbsterkenntnis überschreitet, wozu sein Stolz nicht bestimmt ist und er deshalb daran zu Grunde geht. Für das kulturelle Gedeihen der Menschheit hängt einiges daran, dass die Künstler nicht wissen, wer sie sind und was sie tun, dass also nicht „an falscher Stelle Psychologie und Neugierde“ (vgl. 5, 226, 15 f.) getrieben wird.

Im neunten Hauptstück beginnt mit Aphorismus Nummer 30/287 (letztes Viertel) das große Finale, wo just noch einmal die Frage „Was ist vornehm?“ (vgl. 5, 232, 25) aufgeworfen wird. Darin steigert sich dann die Gedankeführung zum dionysischen Philosophengott in Aphorismus 295. Den Anfang macht dementsprechend erneut der Künstler als Vermittler, beziehungsweise Werkzeug zwischen Philosoph und Mensch, gewissermaßen der Herr, welcher unreflektiert Werte schafft. Künstler werden aber nicht durch Ihre Werke bezeugt, sondern durch ihren unreflektierten Glauben an sich selbst („Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier [...] die Rangordnung feststellt“; vgl. 5, 233, 9 f.). Das alles wissen wir bereits. Etwas anderes ist nun der

⁴⁸ „Da ist die Kraft zu wollen seit langem zurückgelegt und aufgespeichert, da wartet der Wille – ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung – in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden, um den Physikern von heute ihr Leibwort abzuborgen.“

Typus, um den es in Aphorismus 289 geht, der „Geist“ (vgl. 5, 233, 19) und Gewissen hat. Dieser unterscheidet sich vom Herren und Künstler durch die Maske, dass er also verbirgt, was er ist, wozu er im Gegensatz zum Künstler *wissen* muss – nicht umsonst steckt ‚Wissen‘ in ‚Ge-Wissen‘⁴⁹ –, was er ist. Folgerichtig geht es dann in Aphorismus 289 um das, was sich in der geistigen Tiefe eines solchen Menschen verbirgt:

„Der Einsiedler glaubt nicht daran, dass jemals ein Philosoph – gesetzt, dass ein Philosoph immer vorerst ein Einsiedler war – seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe: schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt? – ja er wird zweifeln, ob ein Philosoph ‚letzte und eigentliche‘ Meinungen überhaupt haben könnte, ob bei ihm nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, liegen müsse – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche, ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‚Begründung‘.“ (5, 234, 12 ff.)

Die Betonung liegt hier auf der Frage, „ob bei ihm nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege“. Denn diese Art unablässigen, erkenntnisdurstigen Hinterfragens geht weit über das hinaus, was NIETZSCHE im fünften Hauptstück mit dem Wissenschaftler als Kritiker an der Moral herausgestellt hat, die „Werkzeuge des Philosophen und eben darum, als Werkzeuge, noch lange nicht selbst Philosophen“ (vgl. 5, 144, 5 f.) sind. Der Weise ist ein „Einsiedler“, den die unabgeschlossene Wanderschaft auf der Suche nach Erkenntnis auszeichnet, die ihn, wie am Beispiel PASCALS gesehen, zuletzt noch einmal so anfällig für die grausamen Reize des Christentums macht. Diese Wanderung und die damit einhergehenden Erfahrungen entfernen denjenigen, der sich der „Leidenschaft der Erkenntnis“ hingibt, *mit der Zeit*⁵⁰ so weit von der Menschheit, dass er sich zuletzt als ein ganz Anderer vor Verwechslung/Missverständnis schützen muss.

Der Unterschied zwischen dem Künstler, der als derjenige, welcher die Welt schafft, die den Menschen etwas angeht, zugleich für die Menschheit insgesamt steht, und dem Philosophengott, um den es im Finale von *JGB* geht, wird durch den jeweiligen Beginn der Aphorismen 291 („Der Mensch [...]“; vgl. 5, 135, 4) und 292

⁴⁹ Vgl. 5, 65, 22 ff.: „Um zum Beispiel zu errathen und festzustellen, was für eine Geschichte bisher das Problem von Wissen und Gewissen [sic!; Anm.d.A.] in der Seele der homines religiosi gehabt hat, dazu müsste Einer vielleicht selbst so tief, so verwundet, so ungeheuer sein, wie es das intellektuelle Gewissen Pascal's war: [...].“

⁵⁰ Was mit diesem Hinweis auf Zeit und Zeitpunkt, von denen oben ja bereits an der Schwelle zum zweiten Teil des neunten Hauptstücks die Rede war, gesagt sein soll, ist, dass NIETZSCHE ein sehr deutliches Zeichen setzt, dass in den Aphorismen 287 bis 296 etwas folgt, das man nicht so ohne weiteres auf dem bisherigen Weg zu fassen bekommt, welcher entlang der Richtschnur der Redlichkeit und intellektuellen Grausamkeit von unten nach oben führte. Denn Redlichkeit ist, wenngleich eine spezielle, so doch eine verallgemeinerbare Form der Erkenntnis – sie darf an das Vornehme nicht, wie NIETZSCHE es sinngemäß in Aphorismus 270 so plastisch ausdrückt, mit zudringlichen und mitleidigen Händen hinröhren. Vgl. 5, 225, 26 ff.: „[...] dieser geistige schweigende Hochmuth des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntniß, des ‚Eingeweihten‘, des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nötig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor Allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen.“

(„Ein Philosoph [...]; vgl. 5, 235, 13) verdeutlicht. Wichtig ist dann der Hinweis auf die „fröhliche Wissenschaft“ in dem darauf folgenden Aphorismus 293 (vgl. 5, 236, 16). Es wurde bereits ganz zu Beginn darauf hingewiesen, dass das Lachen ein Sinnbild für die Freiheit des schwerelosen Flugs ist, in welchen die Frage nach dem Ort jenseits von Gut und Böse mündet. Außerdem ist Lachen etwas authentisches, das man, wie im Fall des „goldenen Gelächters“ (vgl. 5, 236, 26), nicht simulieren kann, sondern im NIETZSCHEschen Sinn einer Erfahrung ausgelöst werden muss. Aus diesem Grund wird in dieser Untersuchung bei der Sagen/Zeigen-Relation, wie schon gesagt, auch der Begriff der ‚Pointe‘ verwendet, die in ihrer buchstäblichen Bedeutung das Ergebnis eines Witzes ist und, wenn sie funktioniert, mit Lachen quittiert wird.

Wer also das Lachen im Sinn des Aphorismus 294 kennt, weil er es am eigenen Leib erfahren hat, der ist bereit für die letzte und höchste Weihe, nämlich NIETZSCHEs Rede über ‚seine‘ Bekanntschaft mit dem Philosophengott Dionysos. Wir können hier nun keinen aufwendigen Vergleich des neunten Hauptstücks mit PLATONs *Symposion* anstellen, es hat aber den Anschein, dass sich NIETZSCHE in dem finalen Aphorismus 295 an SOKRATES Wiedergabe der Rede der Diotima über den Eros orientiert (*Symposion*, 201 d ff.). Das legt allein schon die zweimalige Anspielung nahe, dass im Gegensatz zu PLATON NIETZSCHEs Ansicht nach auch die Götter philosophieren (vgl. 5, 236, 27; ebd. 238, 16). Auch NIETZSCHE lässt also den Leser/Akteur in *JGB* als einem neinsagenden Buch an ‚seiner‘ Philosophie konsequenter Weise nur in Form einer indirekten Rede teilhaben.

Was die Charakterisierung des Dionysos in Aphorismus 295 anbelangt, so sei nur auf einen Aspekt hingewiesen, der besonders interessant erscheint. Zunächst ist Dionysos das Gegenbild zum Hornvieh der modernen Ideen in Aphorismus 239, das am Ende des siebten Kapitels als Dummheit über Europa Herr zu werden droht.⁵¹ Dionysos versteht sich anders als die Dogmatiker nur auf das Weib im Sinne des die Menschheit in sich befassenden, Werte hervorbringenden Künstlers. Insofern stellt er auch die ebenfalls eingangs vorausgeschickte *andere* Versuchung des Menschen dar, welche diesen nicht vor dem Kreuz niederknien lässt, sondern ihn „stärker, böser und tiefer; auch schöner“ (vgl. 5, 239, 10) macht.

Was darüber hinaus auffällt, nachdem NIETZSCHE den Leser/Akteur in der zweiten Hälfte des neunten Hauptstücks so intensiv mit dem Begriff der „Maske“ und Verwandtem beschäftigt hat (vgl. Aph. 278, 279, 281, 283, 284, 289, 290), ist, dass Dionysos eine Gottheit ohne Scham ist und also dem Menschen nicht vermittelt,

⁵¹ Vgl. 5, 178, 17 ff.: „Wie? Und damit soll es nun zu Ende sein? Und die Entzauberung des Weibes ist im Werke? Die Verlangweiligung des Weibes kommt langsam herauf? Oh Europa! Europa! Man kennt das Thier mit Hörnern, welches für dich immer am anziehendsten war, von dem dir immer wieder Gefahr droht! Deine alte Fabel könnte noch einmal zur ‚Geschichte‘ werden, - noch einmal könnte eine ungeheure Dummheit über dich Herr werden und dich davon tragen! Und unter ihr kein Gott versteckt, nein! nur eine ‚Idee‘, eine ‚moderne Idee‘!“

verdeckt und verkleidet, sondern – so freilich nur die indirekte Rede – direkt und nackt entgegen tritt:

„Man erräth: es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen vielleicht an Scham? – So sagte er einmal: ,unter Umständen liebe ich den Menschen – und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war –: der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier, das auf Erden nicht seines Gleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.’ – ,Stärker, böser und tiefer?’ fragte ich erschreckt. ,Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner’ – und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe. Man sieht hier zugleich: es fehlt dieser Gottheit nicht nur an Scham –; und es giebt überhaupt gute Gründe dafür, zu muthmaassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesammt bei uns Menschen in die Schule gehn könnten. Wir Menschen sind – menschlicher ...’“ (5, 239, 1 ff.)

Wie gesagt, wird diese Nacktheit nur in der indirekten Schilderung des Autors von *JGB* thematisiert, aber dennoch erhält der Leser/Akteur die Information, dass Dionysos wohl zu den „allertiefsten Dingen“ zählt, von denen in Zusammenhang mit der Maske in Aphorismus 40 die Rede ist, die „einen Hass auf Bild und Gleichnis“ (vgl. 5, 57, 26 f.) haben. Auch wenn es NIETZSCHE an dieser Stelle nicht um die Frage nach der Realität geht, stimmt die unmittelbare Präsenz des nackten Dionysos durchaus mit dem Moment zusammen, das bei Peter BORNEDAL als „Self-Presence“ (vgl. oben II./2.3) ausgemacht werden konnte: Unmittelbare, beziehungsweise nackte, nicht durch Reflektion verhüllte und verstellte Präsenz des Natürlichen. Nicht als unmittelbare Gewissheit oder Erkenntnis, gegen die sich NIETZSCHE sowohl in Aphorismus 16 als auch in Aphorismus 281 wehrt, sondern als etwas, das man wie einen Affekt am eigenen Körper erfahren haben muss. Wenn nun das Lachen für die Entspannung und schwerelose Freiheit des Geistes steht, welche den Leser/Akteur für Dionysos bereit sein lässt, dann ist die Liebe derjenige stärkste, gewissermaßen dionysische Affekt, indem es zur Befruchtung des Lesers/Akteurs kommt. Im Sinne von *EH* könnte man auch sagen, dass in diesem Akt der Künstler gleichsam geschwängert wird, um seine Aufgabe auszutragen und darin existenzielle Notwendigkeit erfährt.

Dies allerdings ist eine Spekulation, denn NIETZSCHE lässt es im neunten Hauptstück nicht soweit kommen. *JGB* bleibt ein neinsagendes Buch und so ist der letzte Gedanke negativ, melancholisch und sogar ein wenig pessimistisch. Bereits zu Beginn der zweiten Hälfte des neunten Hauptstücks hat NIETZSCHE in Aphorismus 277 die „Melancholie alles Fertigen“ (vgl. 5, 229, 2) anklingen lassen und auch hier, am Ende, klingt es nach einem traurigen Seufzen, wenn es heißt: „Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!“ (vgl. 5, 239, 19). Was also der Mensch im Zustand der Schwerelosigkeit erblickt, die Präsenz, welche er dabei erfährt, lässt sich nicht einfangen und in Büchern an Fremde weitergeben. Gedanken sind

authentisch nur im Zustand des Flugs und es verhält sich dabei wie mit Vögeln, welche eben zu fliegen aufhören, wenn man sie einfängt: „Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein!“ (vgl. 5, 240, 1 ff.). Dieser Seufzer bleibt allerdings nicht für sich stehen. Der darin sich andeutende Pessimismus ist nicht das letzte Wort. Dieses gilt im Nachgesang dem Hoffnungsschimmer Zarathustra:

„Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiss, // Das Fest der Feste: // Freund Zarathustra kam, // der Gast der Gäste! // Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riss, // Die Hochzeit kam für Licht und Finsterniss“ (5, 243, 16 ff.)

1.5

Zum theoretischen Horizont der Textanalyse

Wenn nun in Form einer detaillierten Textanalyse auf die Hauptstücke eins und zwei eingegangen wird, soll zuvor noch einmal klar dargestellt werden, in welchem problematischen Horizont dies geschieht. Hierzu sollen nicht mehr allzu viele Worte über das hierarchische Komplexitätsgefüge und die damit verbundenen konzeptionellen Strukturen verloren, sondern ein ganz konkreter Anknüpfungspunkt geschaffen werden. Oben wurde bereits gesagt, dass die ersten drei Hauptstücke Grundlagen schaffen, auf denen aufbauend dann die philosophisch revolutionären Distanzierungen in den Hauptstücken fünf bis acht, beziehungsweise neun erfolgen. Ferner lag bei der entsprechenden Darstellung der Hauptstücke eins bis drei der Fokus auf der Frage nach dem Herrschaftsverhältnis zwischen Philosophie und Religion. Dies taugt zur Orientierung, nicht aber, für sich alleine genommen, als Basis für eine sachliche Diskussion dediziert theoretischer Fragestellungen. Würde es nämlich versäumt, den Text in einem konkreten ideengeschichtlichen Kontext zu betrachten, setzte man sich dem Vorwurf des ‚NIETZSCHE mit NIETZSCHE Lesens‘ aus, wobei die Untersuchungen tatsächlich Gefahr liefern, lediglich zu wiederholen, was sie ohnehin schon zu wissen meinen. Daher kommt hier wieder das Gebot von DELEUZE zur Geltung, dass „die gesamte Philosophie Nietzsches [...] abstrakt und unverstanden“ bleibt, „solange nicht ausgemacht ist, gegen wen sie sich richtet“ (ders., 1962, 13)

Wer oder welche Philosophie⁵² also ist im ersten Hauptstück „von den Vorurtheilen der Philosophen“ NIETZSCHEs maßgebliche Referenz, sein Kontrapunkt, zu dem er am entschiedensten Nein sagt und worauf dann alles weitere aufbaut? Dort wird vom ersten Aphorismus weg die Existenz der Wahrheit in Frage gestellt. Während

⁵² NIETZSCHE sagt in *EH* zwar über seine „Kriegs-Praxis“ „ich greife nie Personen an“ (vgl. KSA, *EH*, 6, 274 f.) und „Ich selber, ein Gegner des Christenthums de rigueur, bin ferne davon, es dem Einzelnen nachzutragen“ (ebd.), um dem allerdings im selben Atemzug hinzuzufügen „ich bediene mich der Person nur als eines Vergrößerungsglasses, mit dem man einen [...] Notstand sichtbar machen kann“.

damit in Aphorismus 2 nur ziemlich vage die „Metaphysiker aller Zeiten“ (vgl. 5, 16, 14 f.) ins Visier geraten, wird NIETZSCHEs Kritik in den folgenden Aphorismen immer konkreter. Ohne hier alle Pro- und Antagonisten aufzählen zu müssen, kann vorausgeschickt werden, dass KANT schon bei der ersten Lektüre besonders hervorsticht. Bereits in Aphorismus 4 treten die „synthetischen Urteile a priori“ (vgl. 5, 18, 10) auf, in Aphorismus 5 findet dann KANT namentlich Erwähnung, um endlich in 11 einen ganzen Aphorismus gewidmet zu bekommen. Diese Ehre wird im ersten Hauptstück sonst nur EPIKUR in 7 zu Teil, der allerdings sonst kaum vorkommt. Auch von STACK (vgl. 1983, 29 ff.) weiß man, dass KANT für die philosophische Prägung NIETZSCHEs eine wichtige Rolle gespielt hat, wenngleich über die Vermittlung F. A. LANGES.

Dies lässt sich sehr gut veranschaulichen, wenn man die folgenden beiden Textauszüge nebeneinander stellt, nämlich einmal eine Originalformulierung KANTS über das Verhältnis von Kritik und Skepsis in den so genannten *Prolegomena* und sodann den polemischen Bezug NIETZSCHEs in 23. Zunächst KANT:

„Allein diese Prolegomena werden ihn [den Leser; Anm.d.A.] dahin bringen einzusehen, daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, [...], wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag, stattdessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt“ (KANT, *Prolegomena*, 262).

Dazu NIETZSCHE in Aphorismus 23:

„Gesetzt aber, Jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschaftsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, [...] der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit. Und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährlicher Erkenntnisse: [...] ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohl! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, – aber was liegt an uns! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine tiefere Welt der Einsicht eröffnet [...].“ (5, 38 f., 19 ff.)

Auch wenn bei NIETZSCHE mit der See im Grossen und Ganzen ein Gedanke verbunden ist, der etwas über das authentische philosophische Leben zum Ausdruck

bringt, so hat die Nautik an dieser Stelle doch auch die folgende, speziell auf KANT abstellende Bedeutung: Die Gefahr, welcher man sich mit der skeptischen Frage nach der Wahrheit von Wahrheit aussetzt, besteht darin, das Festland zu verlassen, das heißt, den festen dogmatischen Grund, welcher für den Menschen als „Unwahrheit“, wie es in Aphorismus 4 wiederum in Anlehnung an KANT heißen wird, eine „Lebensbedingung“ (vgl. 5, 18, 15 ff.) darstellt. Die Philosophie ist im Grunde, das verbindet NIETZSCHE mit KANT, das skeptische Hinterfragen des Gegebenen, das einen Raum eröffnet, in dem zuerst einmal alles relativiert wird. Alle Dinge, Gedanken und Emotionen etc., die zuvor für sicher und fest gehalten wurden, der „alte Grundbesitz des Glaubens von Ehemal“ (Aph. 10; vgl. 5, 3, 23 f.), wird in den Zusammenhang des Unbestimmten gestellt. Unbestimmtheit bedeutet zwar einerseits ein Risiko, eine „Vertausendfältigung der Gefahren“, wovon in Aphorismus 29 bezüglich des „Labyrinths“ zu lesen sein wird, das heißt also Verunsicherung, Auflösung und Zerstörung, andererseits bedeutet es aber auch eine Chance, einen „ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten“ (Aph. 10; vgl. 5, 12 f., 31 ff.).

Bezüglich dieser Alternative zwischen Chance und Risiko gleichen sich NIETZSCHE und KANT durchaus, gehen in der Bewertung allerdings gänzlich verschiedene Wege. In der Vorrede zur ersten Auflage (A) der *KrV* stellt KANT sein Projekt der Transzentalphilosophie dementsprechend als Befriedung der Metaphysik dar, wobei er letztere als „Kampfplatz der endlosen Streitigkeiten“ (vgl. *KrV*, A, VIII: „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.“) bezeichnet. Während die platonistische Tradition mitsamt der Transzentalphilosophie danach strebt, die mannigfaltigen Möglichkeiten oder eben natürlichen Auswüchse der philosophischen Spekulation zu depotenzieren, ist NIETZSCHE daran gelegen, das in der Aggression und Konfrontation schlummernde agonale Potential zu reaktivieren und noch zu steigern. Natürlich ist der Kampf der Ideologien sogar in einem ganz konkreten Sinn gefährlich, allerdings ist NIETZSCHE offensichtlich bereit, das lässt sich nicht verharmlosen, jede sich daraus ergebende Gefahr in Kauf zu nehmen, sofern sie der Steigerung des Lebens dient.⁵³ So auch die Maxime des Willens zur Macht in *AC*:

„Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg“ (vgl. *KSA*, 6, *AC*, 170).

KANT und NIETZSCHE wenden beide den Blick um, hinterfragen beide wie das Gegebene überhaupt möglich sei und revolutionieren damit die Philosophie. Allerdings

⁵³ In Aph. 44 sagt bezieht NIETZSCHE seine Forderung nach Agonalität und Gefahr sogar auf die öffentliche Sicherheit. Vgl. 5, 61 f., 31 ff.: „– wir vermeinen, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse [sic!; Anm.d.A.] und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species "Mensch" dient, als sein Gegensatz [...]“

geschieht es bei beiden Autoren, das sollte hier gezeigt werden, unter völlig verschiedenen programmatischen Vorzeichen: KANT will die Objektivität der Erkenntnis für Jedermann, NIETZSCHE hält dem entgegen, dass Wahrheit eine exklusive Angelegenheit ist, die sich nur den Wenigsten erschließt. KANT will die Befriedung des Streits philosophischer Schulen, NIETZSCHE sieht in diesem Diskurs eine Lebendigkeit, die es noch zu steigern gilt. Darüber hinaus gibt es neben den programmatischen aber auch sachliche Unterschiede, die weniger leicht zu identifizieren sind. NIETZSCHEs Philosophie polemisiert nicht einfach nur gegen die Transzentalphilosophie, was im Zuge der Diskussion der Interpretationen von ABEL und BORNEDAL bereits kenntlich wurde. Die dabei zum Tragen kommenden Argumente herauszuarbeiten und in ihrer konzeptionellen Plausibilität zu erfassen, wird also der theoretische Horizont der Textanalyse sein.

2.

Detailanalyse der Hauptstücke eins und zwei

Im Folgenden wird die Textanalyse zuerst noch einmal jeweils die Hauptstücke eins und zwei insgesamt in den Blick nehmen (vgl. III./2.1 und 2.2). Vor dem daraus sich erschließenden Gesamtzusammenhang wird dann gezielt auf die einzelnen Aphorismen eingegangen (vgl. III./2.1.1 bis 2.1.3 und 2.2.1 bis 2.2.4).

2.1

Erstes Hauptstück: „von den Vorurtheilen der Philosophen“

Das erste Hauptstück beginnt in Aphorismus 1 mit dem Infragestellen der Wahrheit und geht dann dazu über, in den Aphorismen 1 bis 9 so etwas wie eine Landkarte zu skizzieren, es wird dabei von einer ‚Topologie des Bewusstseins‘ die Rede sein, innerhalb derer sich NIETZSCHEs weitere Argumentation bewegt. Vor diesem Hintergrund wird zuerst in den Aphorismen 10 bis 15 die Frage nach der Realität erörtert und daran anschließend in den Aphorismen 16 bis 22 die Diskussion um das Problem des Subjekts erweitert, wobei NIETZSCHEs Kritik der Kausalität eine herausragende Rolle spielt. Zuletzt wird das philosophische Fragen, welches sich zu Anfang noch an der klassischen Suche nach dem Topos der Wahrheit/Realität ausgerichtet hat, in ein ganz neues Verständnis übertragen, welches NIETZSCHE in Aphorismus 23 als „Physio-Psychologie“ (vgl. 5, 38, 13) bezeichnet. Dies ist insgesamt, wie schon gesagt, als Versuch zu verstehen, eine kompatible Gegenposition zu KANT aufzubauen, die nicht nur eine weitere Theorie hervorbringt, sondern in letzter

Konsequenz die Grundbedingungen der philosophischen Theoriebildung überhaupt zu erreichen sucht. Diese altbekannte Spannung zwischen bestimmten philosophischen Theorien (Plural) und einer Theorie der Philosophie (Singular) macht endlich die bei NIETZSCHE eigentümliche Ambivalenz aus, innerhalb derer der Text gelesen werden kann und muss.

2.1.1

Aphorismus 1 bis 9: Bewusst, Unbewusst, Unterbewusst

Im Folgenden wird zu zeigen versucht, dass der Text in Aphorismus 2 zum Zweck einer Umorientierung des Lesers/Akteurs bei einer idealen Ordnung im Jenseits ansetzt, um dann den Blick davon abzulenken und in quasi umgekehrter Richtung in die Tiefe zu richten – gleichsam weg vom Jenseits am Himmel nach unten hinein in den Menschen und seine Natur. Dabei macht NIETZSCHE eine nicht nur sehr interessante Unterscheidung zwischen der Ebene des Bewussten, des Un-Bewussten und des Unter-Bewussten, sondern gibt damit auch den Rahmen vor, in dem sich eine solche theoretische Umorientierung vollziehen soll, deren Ziel die Überwindung des transzentalphilosophischen Paradigmas ist.

[i] Dazu zunächst ein Ausblick auf die entsprechende narrative Linie in den Aphorismen 1 bis 9: In Aphorismus 1 stellt NIETZSCHE zur Diskussion, dass die Philosophie bei ihrem Fragen und Hinterfragen die Wahrheit selbst als gesetzt ansehe, wo doch ebensogut gefragt werden könnte: „warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ (vgl. 5, 16, 18 f.). Dieser Blick auf das in allen Philosophien wie selbstverständlich Vorausgesetzte, den wir bereits aus dem fünften Hauptstück als Distanz zur Moral kennen gelernt haben („[...] jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als ‚gegeben‘.“; vgl. 5, 105 f., 25 ff.), ist charakteristisch für die dann folgende Entlarvung der „Vorurtheile der Philosophen“.

Auch wenn es den Anschein macht, dass NIETZSCHE dabei in jedem Aphorismus ein mehr oder weniger willkürlich gewähltes Vorurteil nach dem anderen abhandelt, stellt das Hauptstück bei genauerer Betrachtung eine in sich schlüssige Argumentation vor, die sich vor allem mit der Unterscheidung zwischen einer wirklichen und einer scheinbaren Welt in den Aphorismen 10 bis 15 sowie mit der Subjektproblematik in den Aphorismen 16 bis 23 auseinandersetzt. Wie wir noch sehen werden, sind diese beiden Themenbereiche durch NIETZSCHEs Kausalitätskritik auf das Engste miteinander verbunden und führen zum Zentrum im zweiten Hauptstück, wo in Aphorismus 36 die Theorie des Willens zur Macht vorgestellt wird.

Die Aphorismen 1 bis 9 fungieren in dieser Argumentation als Exposition. Hier skizziert Nietzsche eine Topologie, in der sich diejenige Gedankenbewegung vollzieht, von der erwartet werden darf, dass sie ins „Jenseits von Gut und Böse“ und somit auch aus dem geschlossenen Käfig des menschlichen Bewusstseins zurück zur Natur führt. Die Exposition verschafft dem Leser/Akteur die dazu nötige Orientierung und verwickelt ihn so in einen von NIETZSCHE zwar minutiös inszenierten Erkenntnisprozess mit allerdings zunächst unabsehbarem Ausgang. Dabei holt NIETZSCHE in Aphorismus 2 den Leser/Akteur, der dem Zeitgeist entsprechend philosophisch vorgebildet sein dürfte, bei dem anschaulichen Modell einer Zwei-Welten-Metaphysik ab und macht darauf aufmerksam, dass dieses dualistische Dogma („Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe.“; vgl. 5, 16, 19 f.) noch bei den entschiedensten Rationalisten und Erkenntniskritikern anzutreffen ist. So zum Beispiel bei DESCARTES (vgl. 5, 16, 20 ff.)⁵⁴, dessen Mut zu radikalem Zweifel NIETZSCHE ehedem noch die Erstausgabe von *MA* gewidmet hatte („An Stelle einer Vorrede“; vgl. KSA, 2, *MA*, 11).

Um das Problem der Gegensätze geht es dann auch in Aphorismus 3, wobei NIETZSCHE konstatiert, dass das „Bewusstsein“ in keinem entscheidenden Sinn dem „Instinktiven entgegengesetzt“ sei (vgl. 5, 17, 21 ff.). Dabei wird dann auch deutlich, in welcher Richtung es im Folgenden weitergehen soll, nämlich gegen den erkenntnistheoretischen Narzissmus (BORNEDAL), dessen Anthropozentrik im Grunde für die Isolierung des menschlichen Denkens im Bewusstsein gegenüber der Natur ausschlaggebend ist („Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der Mensch das ‚Maass der Dinge‘ ist“; vgl. 5, 18, 1 ff.). In Aphorismus 4 wird dann aber deutlich gemacht, dass es NIETZSCHE nicht darauf ankommt, alles Menschliche als irrtümlich auszuweisen und so bloß wieder in alte Herabwürdigungsmuster zwischen Mensch und Natur zurückzufallen („Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil“; vgl. 5, 18, 5 f.), sondern das entsprechende Verhältnis unabhängig von moralisierenden Voraussetzungen zu beurteilen („eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse“; 5, 18, 19 f.).

Nach dieser ersten, allgemeinen Orientierung kommt NIETZSCHE dann mit SPINOZA und KANT in Aphorismus 5 sowie der STOA in Aphorismus 9 auf einige Einzelbeispiele ‚philosophischer Vorurteile‘ zu sprechen. Mit den dahinter stehenden philosophischen Ansätzen setzt sich NIETZSCHE aber nicht inhaltlich auseinander, sondern es wird nur veranschaulicht, wie sich gerade in solchen Philosophien, in denen die Autarkie einer bewussten Vernunft ganz entschieden verfochten wird, der Einfluss des Unterbewussten bemerkbar macht. Auf den Punkt gebracht wird dies in Aphorismus 6, wo es heißt, dass „jede grosse Philosophie“ aus „ungewollte[n] und

⁵⁴ „Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nötigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten ‚de omnibus dubitandum‘.“

unvermerkte[n] [...] Absichten“ gewachsen ist, wie eine „Pflanze“ aus dem „eigentlichen Lebenskeim“ (vgl. 5, 19 f., 31 ff.).

[ii] Die Unterscheidung der Bereiche des Bewussten, Unbewussten und Unterbewussten beginnt in Aphorismus 3:

„Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens;“ (5, 17, 14 ff.)

Dieser Hinweis macht deutlich, wie sich NIETZSCHE mit philosophischen Theorien auseinanderzusetzen gedenkt. Dabei werden Sachargumente zunächst ausgeblendet und der Blick auf die natürliche Disposition gerichtet, die sich darin verwirklicht. Denn was sind die „Zeilen“ und „Finger“ der Philosophen? Die Zeilen sind offensichtlich das, was die Philosophen schreiben, also deren Lehren. Die Finger, welche in diesem Bild den Griffel halten, mit dem geschrieben wird, sind im Verhältnis dazu die organischen Vorbedingungen. Was hier mit dem Unterbewussten avisiert wird, ist also keine oberflächlicher argumentative Entgegnung, sondern ein tiefer greifender konzeptioneller Topos.

Die „Instinkt-Thätigkeiten“ sind nicht zu verwechseln mit den Absichten und Motiven, die mit einer philosophischen Theorie verfolgt werden können. Dazu Aphorismus 6:

„Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.“ (5, 19 f., 29 ff.)

Hier kommt mit den „moralischen (oder unmoralischen) Absichten“ eine Zwischenebene hinzu. Denn die Absichten rangieren zwar am Grunde einer philosophischen Theorie, sie sind aber nicht die „Instinkt-Thätigkeiten“ aus Aphorismus 3, aus denen dieselben hervorgehen. Im Gegensatz zu den physiologischen Dispositionen im Unterbewusstsein sind die Absichten „ungewollt“ und „unvermerkt“, was bedeutet, dass es sich dabei um etwas handelt, das man vielleicht nicht wahrhaben will, aber durchaus wahrhaben kann. Man kann diese *bemerken*, wenn man Fragen stellt wie ‚Was will eine Philosophie?‘, ‚Worauf will der Autor hinaus?‘, ‚Was sagt der systematische Zuschnitt seines Denkens über dessen Ziele aus?‘.

Eine andere Frage als die nach den Motiven ist also diejenige nach dem Philosophen selbst. Denn wie eine bewusste philosophische Theorie etwas über ihre unbewussten Absichten aussagt, so sagen noch die unbewussten Absichten etwas über

das Unterbewusste aus. Zum Beispiel könnte sich jemand für ein ihm widerfahrenes Unrecht rächen wollen und daher das Recht auf Selbstjustiz propagieren. Dann ist Rache das Motiv und Selbstjustiz die Theorie. Eine solche Motivationslage ist dann zwar sehr persönlich, aber doch nur ein Symptom der dahinter stehenden unbewussten Persönlichkeit. Dementsprechend sagt NIETZSCHE in Aphorismus 187 (fünftes Hauptstück) „die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte“ (vgl. 5, 107, 28 f.). Noch unter diesen Moralen und somit erst *in* der Persönlichkeit rangieren also die „Instinkt-Thätigkeiten“. Das wird an Hand der folgenden Passage aus Aphorismus 6 deutlich:

„Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniss dafür ab, *wer er ist* – das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.“ (5, 20, 30 ff.)

Mit „seine Moral“ ist hier nicht eine bewusste moralphilosophische Theorie gemeint, sondern der „Lebenskeim“ der „moralischen (oder unmoralischen) Absichten [...], aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist“. NIETZSCHE spricht hier nicht von den Philosophien, sondern von den „Philosophen“, an denen „ganz und gar nichts Unpersönliches“ ist. Wenn es dann weiterhin heißt, dass diese unbewusste Moral „ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniss dafür ab[giebt], *wer er ist*“, dann rangiert dieses ‚Wer‘ wiederum unter der jeweils unbewussten, persönlichen Moral und also im Unterbewusstsein. Daraus folgen drei Ebenen: Erstens die bewusste Philosophie, der zweitens unbewusste Absichten des Philosophen zu Grunde liegen, die wiederum drittens daraus resultieren, „in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind“. Die unterbewusste, instinktive Identität wäre dann der Boden, in dem noch der moralisch motivierende „Lebenskeim“ der „Pflanze Philosophie“ wurzelt.

Konzeptionell relevant ist diese Topologie, weil dadurch deutlich wird, dass NIETZSCHE dem Bewusstsein nicht einfach nur das Unterbewusstsein entgegensemmt und damit eine physiologische Konter-Theorie gegen den Idealismus aufruft. Vielmehr geht es ihm darum, dem Leser/Akteur anzuzeigen, in welche Richtung er sich zu bewegen hat, wenn er die „Vorurtheile der Philosophen“ tatsächlich entlarven will. Außerdem wird dadurch bedeutet, wie weit skeptisches Nachfragen vordringen kann und wo es an seine Grenzen stößt. Denn das Bewusstsein kann sich zwar, wenn auch nur unter gewissen Entbehrungen, so doch aber erkenntnistheoretisch ohne weiteres seiner unbewussten Vorurteile vergewissern. Es kann aber, wenn überhaupt, dann nur sehr schwer in Erfahrung bringen, was Unterbewusst ist. In Hinsicht auf KANT ist das

besonders interessant, weil gemäß Aphorismus 4 (vgl. 5, 18, 7 ff.)⁵⁵ die „synthetischen Urteile apriori“ zu den arterhaltenden Vorurteilen eines Menschen gehören. Dabei bedient sich freilich die physiologische Identität der Moral als Mittel, um über diese eine Theorie zu formulieren, deren Implikationen der eigenen Art zuträglich sind. Das heißt, dass selbst wenn die synthetischen Urteile apriori in einer umfassenden Relativierung aufgelöst werden könnten, damit erst der Bereich des Bewusstseins auf das Unbewusste ausgeweitet worden wäre, nicht aber auf das Unterbewusste.

Soviel zur Topologie des Bewusstseins, die sich im Übrigen sehr gut in das Fragen nach der Wahrheit von Wahrheit in Aphorismus 1 einfügt:

„Was Wunder, wenn wir endlich einmal misstrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Dass wir von dieser Sphinx auch unserseits das Fragen lernen? Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit“?“ (5, 15, 12 ff.)

Gesetzt auch KANT, den NIETZSCHE im sechsten Hauptstück durchaus als einen philosophischen Wissenschaftler wertgeschätzt hat (vgl. oben III./1.3), ist vom „Wille[n] zur Wahrheit“ (vgl. 5, 15, 4) angetrieben, um den es ebenda in Aphorismus 1 geht, dann orientiert sich bereits das Umdrehen in entgegengesetzter Richtung. Sofern KANTS Hinterfragen auf Möglichkeitsbedingungen hinausläuft, kann dies also nicht ebenfalls NIETZSCHEs Anliegen gewesen sein. Dementsprechend richten sich NIETZSCHEs Fragen auch nicht auf alternative Argumente, sondern an das „Wer“ sowie an das „Was“ *unter* dem Willen zur Wahrheit KANTS mitsamt den synthetischen Urteilen apriori. In diesem Fall zielt die Frage „Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit“?“ auf die „Rangordnung“ ab, wie „die innersten Triebe“ in KANTS „Natur zu einander gestellt sind“ (Aph. 6). Dies ist freilich noch längst keine kompatible Gegenargumentation. Es zeigt aber an, woran zu denken ist, wenn NIETZSCHE im Zuge der Kritik der Vorurteile der Philosophen seine eigene Theorie des Willens zur Macht zu profilieren beginnt. Wir können nämlich bereits an dieser Stelle vorhersagen, dass dies allenfalls geeignet sein wird, das Unbewusste auszuräumen. Damit kann aber nicht Anspruch erhoben werden, das Unterbewusste erfasst zu haben.

[iii] Vor diesem Hintergrund noch einmal zurück zu Aphorismus 2 und dem Problem der Gegensätze. Dort wirft NIETZSCHE den Dogmatikern, beziehungsweise Metaphysikern nicht nur vor, dass sie vor „Grundsteinen“ (Vorrede) im Sinne

⁵⁵ „Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Arterhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Gelassenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, – dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.“

unbewusster Vorurteile wie etwa dem Subjekt halt gemacht haben, sondern dass sie sich ganz grundsätzlich falsch orientieren:

„Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe. Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nöthigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten ‚de omnibus dubitandum‘. Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrunds-Schätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam, um einen Ausdruck zu borgen, der den Malern geläufig ist?“ (5, 16, 19 ff.)

Die Metaphysiker blicken also von unten nach oben und wähnen den Ursprung der „Dinge höchsten Werthes“, wie etwa die Wahrheit, nach der in Aphorismus 1 gefragt wurde, „im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‚Ding an sich‘“ (ebd. Aph. 2; vgl. 5, 16, 7 ff.). Diese Orientierung wird dabei für die einzige gehalten, weil der Grund, von dem aus gefragt wurde, selbst nicht hinterfragt wird und so erst darauf die „unbedingten Philosophen-Bauwerke“ aus der Vorrede errichtet werden konnten. Weil also die dogmatischen Metaphysiker insbesondere auf den „Grundstein“ des Subjekts aufbauten, sind sie der starren einseitigen Orientierung am überirdischen Jenseits verfallen und glauben deshalb an die Gegensätze der Werte. Mit anderen Worten: Das Schema der Gegensätzlichkeit hängt vom „Subjekt-Aberglauben“ (Vorrede) ab.

Dabei ist generell darauf hinzuweisen, dass wenn man ausgerechnet das Subjekt vom Zweifel ausnimmt, sich genau dadurch der Bruch zwischen Menschen und Welt vollzieht. Dann nämlich ist jeder Gedanke *über* die Welt der Gedanke eines Subjekts, das eben nicht *diese* Welt ist, sondern diese nur gebrochen reflektiert. Andererseits kann wiederum das Subjekt nicht so ohne weiteres bezweifelt werden, insofern es ja, wie DESCARTES wusste, überhaupt erst die Bedingung des Zweifels darstellt. Selbst wenn man also in der Lage wäre, die diversen Dualismen, die aus dem „Grundglauben“ an die „Gegensätze der Werthe“ resultieren, etwa durch den Übertrag in ein graduelleres Kontinuum einer physiologischen Konter-Theorie auszuräumen, so geschieht dies doch nur innerhalb der bezweifelbaren Verfügungsmasse. Genau für diesen Bereich ist allerdings das Subjekt als „Schwelle“ konstitutiv. Aus der Vorrede ist bekannt, dass durch den christlich-populären Platonismus die „Wahrheit auf den Kopf“ gestellt wurde und „das Perspektivische die Grundbedingung alles Lebens ist“ (vgl. 5, 12, 22 ff.). Gesetzt diese „Grundbedingungen“ gehen hinter die „Schwelle“ des Subjekts zurück, dann ist es nicht ausreichend, sich das „Perspektivische“ lediglich als das gerade angedeutete Kontinuum vorzustellen. Wenn dies so einfach wäre, dann könnte man die Lektüre von *JGB* bereits mit dem Satz aus Aphorismus 2 beschließen, dass man

„bezwifeln“ darf, „ob es Gegensätze überhaupt giebt“ (vgl. 5, 16, 24 f.). Denn von da aus kann man sich den Austausch qualitativer Unterschiedenheit (Gegensätze) durch bloß quantitative Verschiedenheit (graduelles Kontinuum) auch selbst denken. Es nützt aber nichts, wenn sich der Leser/Akteur nur die Alternative zwischen platonistischer Zwei-Welten-Metaphysik und Perspektivismus vorstellt, weil dies nichts anderes wäre als ein weiterer Gegensatz innerhalb des bewussten Reflektierens. Wir müssen also berücksichtigen, dass NIETZSCHE den Leser/Akteur erst dazu bringen muss, die in der Vorrede und Aphorismus 2 eröffnete Alternative zwischen den „Gegensätzen der Werthe“ und dem „Perspektivischen als Grundbedingung alles Lebens“ im Zuge der Topologie des Bewusstseins zu verstehen. Allein in Hinsicht des unterbewussten Bodens, in dem unbewusste Motive keimen, aus denen dann Theorien wie Pflanzen emporwachsen, zu denen selbstverständlich noch ein Perspektivismus als bloß quantitative Verschiedenheit gehört, kann der Begriff des „Lebens“ im Sinne einer „Grundbedingung“ angemessen verstanden werden.

Für die Bewusstwerdung der „Schwelle“ der Philosophie bedarf es also mehr als nur des althergebrachten Zweifels nach dem Vorbild DESCARTES', den NIETZSCHE deshalb in Aphorismus 2 ebenfalls den grundgläubigen Metaphysikern zugerechnet hat. Das ruft die Redlichkeit auf den Plan, den dritten wichtigen Aspekt der Aphorismen 1 bis 9. Denn dies ist ein erster Beitrag zu der Frage, *wie* NIETZSCHE den Ausgriff des Bewusstseins aufs Unbewusste beginnt. Im Zuge der Umorientierung wird nämlich ein neuer Maßstab für Erkenntnis angelegt: Philosophie als physio-psychologischer Kampf mit „unbewussten [sic!; Anm.d.A.] Widerständen im Herzen des Forschers“ (Aph. 23; vgl. 5, 38, 13 f.) folgt nicht der Objektivität oder Systematizität innerhalb des Bewusstseins. Vielmehr folgt sie der Bereitschaft, im Sinne des Vorworts zu *EH*, auch da noch hinzusehen, wo die Identität des eigenen Selbst zur Disposition steht („Irrthum ist Feigheit“; vgl. KSA, 6, *EH*, 259). Ebenda sagt NIETZSCHE weiter: „jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss folgt [...] aus der Härte gegen sich [sic!; Anm.d.A.]“ (vgl. ebd.). Redlichkeit ist diese Härte gegen das eigene Selbst, gegen einen philosophischen „Herzenswunsch“ (vgl. 5, 18, 6), wie es sinngemäß in Aphorismus 5 heißt, welcher als unbewusstes Motiv hinter der „Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik“ (ebd.; vgl. 5, 18, 30 ff.) liegt:

„Was dazu reizt, auf alle Philosophen halb misstrauisch, halb spöttisch zu blicken, ist nicht, dass man wieder und wieder dahinter kommt, wie unschuldig sie sind – wie oft und wie leicht sie sich vergreifen und verirren, kurz ihre Kinderei und Kindlichkeit – sondern dass es bei ihnen nicht redlich genug zugeht: [...] – sie sind allesamt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten‘ taufen – und sehr ferne von der Tapferkeit des Gewissens, das sich dies, eben dies eingestehst, sehr ferne von dem guten Geschmack der Tapferkeit, welche dies auch zu verstehen giebt, sei es um einen Feind oder Freund zu warnen, sei es aus Uebermuth und um ihrer selbst zu spotten.“ (5, 18 f., 22 ff.)

Im Lichte des bisher gesagten dürfte diese Textselle aus Aphorismus 5 für sich sprechen: Wären die dort genannten Philosophen redlich, würden sie aufhören, „Advokaten“ ihrer „Vorurtheile“ zu sein, „die sie ‚Wahrheiten‘ taufen“. Sie würden dann also aufhören, sich von ihren unbewussten Gewohnheiten gängeln zu lassen, die ihnen das Leben leicht machen. Dazu bräuchten sie allerdings den „guten Geschmack der Tapferkeit“. Diese Tapferkeit geht zwar auch den Weg des notwendigen Schließens. Nicht aber in Richtung eines hypothetischen Überbaus, sondern sucht Faktizität im Äußersten. Wenn man sich also fragt, wie das Denken über sich selbst hinaus ins Unbewusste hinab kann, um dort irgendwann sogar mit der Faktizität des Unterbewussten in Berührung zu kommen, dann lässt sich dies hier zwar noch nicht beantworten, aber mit der Redlichkeit doch eine Tendenz angeben, an Hand derer die dazu nötige Umorientierung *erfahren* werden kann.

2.1.2

Aphorismus 10 bis 15: Realismus, Idealismus, Skeptizismus

Bevor wir uns nun mit NIETZSCHEs ‚Position‘ zur Frage der Realität befassen, sei noch kurz auf die Funktion der Aphorismen 7 und 8 aus der im ersten Hauptstück einführenden Exposition in den Aphorismen 1 bis 9 hingewiesen. Weil sie auf den ersten Blick nichts zur Sachfrage nach dem Ursprung und dem Wert der Wahrheit beitragen, wurden sie oben nicht mitverhandelt. Zur Frage nach der Wahrheit/Realität, beziehungsweise zur peripheren, neinsagenden philosophischen Sachdiskussion tragen sie, weil es darin um die Schauspielerei im Wetteifer antiker Philosophenschulen (Platoniker vs. Epikureer) geht, zunächst nichts bei. Vielmehr wird durch diesen offensichtlichen Themenwechsel ein Bruch im Rhythmus erzeugt, der den Aphorismus 9 und die dortige Nennung des Willens zur Macht (vgl. 5, 22, 26 f.; „Philosophie ist [...] der geistigste Wille zur Macht“) von dem Auftakt in Aphorismus 1 bis 6 abhebt. Diese Trennung wirkt einerseits als retardierendes Moment wie eine besondere Betonung eines vorläufigen Höhepunkts, andererseits hat sie als Zwischenspiel und Intermezzo aber auch eine auflockernde Wirkung. Die Funktion der Aphorismen 7 und 8 wird sich im Rückblick von Aphorismus 25 im zweiten Hauptstück besser beurteilen lassen. Hier ist aber schon einmal der Eindruck festzuhalten, dass diese Irregularität auch eine Art versteckter Hinweis sein könnte, die dann folgenden Sachfragen nicht *zu ernst* zu nehmen.

Warum ist dies ausgerechnet in Bezug auf die Aphorismen 10 bis 15 der Erwähnung wert? NIETZSCHE geht dort hauptsächlich dem zeitgenössischen Problem „von der wirklichen und der scheinbaren Welt“ (Aph. 10; Vgl. 5, 22, 31 f.) nach, das im

Zentrum des zweiten Hauptstücks in Aphorismus 36 zu der Theorie des Willens zur Macht verdichtet wird. Es sei nur kurz daran erinnert, dass sich dies im Vorwort zu *EH* (vgl. Aph. 2) als das persönliche Hauptproblem NIETZSCHEs dargestellt hat. Damit verbunden ist die Frage, ob der Wille zur Macht aus 36, auf die die Ausführungen über den Dualismus zwischen Wirklichkeit und Schein in den Aphorismen 10 bis 15 hinsteuern, ebenfalls „NIETZSCHEs eigene Position“ ist. Diese Frage drängt sich jedenfalls auf, wenn man sich zudem erinnert, was in *EH* in Bezug auf *JGB* über die „Kunst des Schweigens“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 351) gesagt wurde. Da erscheint es sinnfällig zu sein, dass NIETZSCHE sowohl vor der ersten Nennung des Willens zur Macht in Aphorismus 9 als auch vor dem Zentrum in Aphorismus 36 den Typus des Schauspielers auftreten lässt. Es sei also darauf hingewiesen, dass die Platoniker in Aphorismus 7 selbstverständlich nicht zufällig ausgerechnet als „Schauspieler“ dargestellt werden („das sind Alles Schauspieler, daran ist nichts Ächtes“; vgl. 5, 21, 7 f.). Zum einen ist dies ein Hinweis, dass NIETZSCHE sich von dieser Art Philosophie distanzieren will. Zum anderen wird dadurch aber auch deutlich, dass die dann folgenden Aussagen zwar keine Schauspielerei sind, aber dennoch in eine neinsagende Diskussion gehören, die NIETZSCHEs eigene Philosophie nur vorbereitet. Daraus leitet sich die Herausforderung ab, in den folgenden Aphorismen 10 bis 15 NIETZSCHEs eigener philosophischen Position zwischen den damals wie heute noch populären Strömungen des Idealismus, Realismus und Skeptizismus nachzugehen.

[i] Den Aphorismus 10, in dem NIETZSCHE das Problem „von der wirklichen und der scheinbaren Welt“ (vgl. 5, 22, 32) auf den Plan ruft, muss man aus der Warte des Lesers/Akteurs betrachten, der aus anderen philosophischen Büchern gewohnt ist, im Zuge der Auseinandersetzung des Autors mit diversen anderen Meinungen auch dessen eigene Position zu erfahren. Man könnte also eine Lösung dieses Problems erwarten oder zumindest eine vorläufige Andeutung, worin diese bestehen könnte. NIETZSCHE macht aber etwas anderes: Er diskutiert stattdessen verschiedene Weisen im Umgang mit der Frage nach Wirklichkeit und Schein. Eine deutliche Alternative ist dabei nicht erkennbar. Gegen Ende favorisiert er lediglich die Haltung der „skeptischen Anti-Wirklichen und Erkenntnis-Mikroskopiker“ (vgl. 5, 24, 2 f.). Daher sollte die Analyse von der Frage angeleitet sein, wer diese skeptischen Anti-Wirklichen sind und was sie über Wirklichkeit und Schein zu sagen haben. Also noch einmal zum Anfang von Aphorismus 10 und von da aus möglichst der Reihe nach:

„Der Eifer und die Feinheit, ich möchte sogar sagen: Schläue, mit denen man heute überall in Europa dem Probleme „von der wirklichen und der scheinbaren Welt“ auf den Leib rückt, giebt zu denken und zu horchen; und wer hier im Hintergrunde nur einen „Willen zur Wahrheit“ und nichts weiter hört, erfreut sich gewiss nicht der schärfsten Ohren. In einzelnen und seltenen Fällen mag wirklich ein solcher Wille zur Wahrheit, irgend ein ausschweifender und abenteuernder Muth, ein Metaphysiker-Ehrgeiz des

verlorenen Postens dabei betheiligt sein, der zuletzt eine Handvoll ‚Gewissheit‘ immer noch einem ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten vorzieht; es mag sogar puritanische Fanatiker des Gewissens geben, welche lieber noch sich auf ein sicheres Nichts als auf ein ungewisses Etwas sterben legen. Aber dies ist Nihilismus und Anzeichen einer verzweifelnden sterbensmüden Seele: wie tapfer auch die Gebärden einer solchen Tugend sich ausnehmen mögen.“ (vgl. 5, 22 f., 30 ff.)

Bei der Frage nach der Wirklichkeit genügen weder die Antworten des „Metaphysiker-Ehrgeiz[es] des verlorenen Postens“ noch der „puritanischen Fanatiker des Gewissens“ NIETZSCHEs Ansprüchen, obwohl er beide Typen zu den „seltenen Fällen“ (vgl. 5, 23, 3 f.) rechnet, die ein wenn auch unhinterfragter so doch aufrichtiger „Wille zur Wahrheit“ (Aph. 1) antreibt. Darüber hinaus wird dem Metaphysiker sogar das positive Attribut des Mutes („abenteuernder Muth“) und dem Nihilisten dasjenige der Tapferkeit zugeschrieben („wie tapfer auch die Gebärden einer solchen Tugend sich ausnehmen mögen“). Das Problem dieser beiden Typen scheint es nicht zu sein, dass ihre Erkenntnis unredlich ist, sondern dass dieselbe noch nicht das Stadium der Reife erlangt hat. Das wird allerdings erst in Aphorismus 31 einigermaßen klar, wo es heißt, dass eine „junge Seele“, die sich im Zweifel „gegen sich selbst zurückwendet“, irgendwann begreifen wird, „dass auch dies Alles noch – Jugend war!“ (vgl. 5, 49 f., 27 ff.). Der „Nihilismus [...] einer verzweifelnden sterbensmüden Seele“ ist also nur eine Phase und unreife Sicht der Dinge. NIETZSCHE, dessen Erkenntnis den Willen zur Wahrheit hinterfragt und also dieses Reifestadium bereits erreicht hat, lehnt jedenfalls sowohl die metaphysische Ausschweifung als auch die nihilistische Enthaltung ab.

Versuchen wir also so gut es geht nachzuvollziehen, worin die jeweiligen, noch unreifen Erfahrungen des Metaphysikers sowie des Skeptikers bestehen könnten. Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass es sich in beiden Fällen um den „schauerlichen Ernst“ (Vorrede; vgl. 5, 11, 5) der Dogmatiker handelt, weil sie im Sinn des Aphorismus 2 an einen Gegensatz zwischen diesen beiden Welten glauben. Während nun der Nihilist ganz offensichtlich glaubt, dass alles nur Schein ist und er über die Wirklichkeit gar nichts sagen kann, glaubt der Metaphysiker, dass alles was er sagt, seine „Handvoll ‚Gewissheit‘“ (vgl. 5, 23, 7), die einzige Wirklichkeit ist, und alles andere nur Schein. Für ihn ist die augenscheinliche Realität unzuverlässig, dagegen liefert allerdings die gedankliche Idealität eine alternative Wirklichkeit. Bei seiner Position hat man es nun freilich mit der vom Platonismus auf den Kopf gestellten Wahrheit (Vorrede) zu tun, dass nämlich die kontingente Realität nur Schein sei und die gedankliche Idealität die eigentliche unsichtbare Wirklichkeit.

Der Nihilist ist historisch ein Nachkomme des Metaphysikers, der zwar aus Redlichkeit die Idealität anzweifelt, nachdem er diese aber völlig zerstört hat, der kontingenten Realität als Wirklichkeit keine sinnstiftenden Gehalt mehr abringen und nicht einmal diese selbst als gegeben festhalten kann. Der Nihilist kapituliert in Anbetracht einer nichtssagenden Realität und einer unhaltbaren Idealität und überlässt

sein Denken dementsprechend einem Erkenntnispeßismus. Bliebe noch der Positivist und „Wirklichkeits-Philosophaster“ (vgl. 5, 23, 34), welcher angesichts der Alternative zwischen Schein und Wirklichkeit, zumindest einige wenige Gewissheiten zu behaupten versucht. Aber auch der „Jahmarkts-Buntheit“ (vgl. 5, 23 f., 27 ff.)⁵⁶ moderner Realitätstheoretiker kann NIETZSCHE nichts abgewinnen.

Was bleibt da noch übrig? Wie anders kann man die Frage nach der wirklichen und scheinbaren Welt beantworten als entweder die wirkliche zu Lasten der scheinbaren oder umgekehrt die scheinbare zu Lasten der wirklichen vorzuziehen oder beide gleichermaßen dem Nichts anheim zu stellen? NIETZSCHE nennt als Alternative die skeptischen Anti-Wirklichen:

„Man soll darin, wie mich düntkt, diesen skeptischen Anti-Wirklichen und Erkenntniss-Mikroskopikern von heute Recht geben: ihr Instinkt, welcher sie aus der modernen Wirklichkeit hinwegtreibt, ist unwiderlegt, – was gehen uns ihre rückläufigen Schleichwege an! Das Wesentliche an ihnen ist nicht, dass sie ‚zurück‘ wollen: sondern, dass sie – weg wollen. Etwas Kraft, Flug, Muth, Künstlerschaft mehr: und sie würden h i n a u s wollen, – und nicht zurück! –“ (5, 24, 1 ff.)

Fragt sich weiter, welche Position die skeptischen Antiwirklichen wohl vertreten, wenn sie keine Metaphysiker, Nihilisten oder Positivisten, sondern „stärkere, lebensvollere nach Leben noch durstigere Denker“ sind. Dazu:

„Bei den stärkeren, lebensvolleren, nach Leben noch durstigeren Denkern scheint es aber anders zu stehn: indem sie Partei gegen den Schein nehmen und das Wort ‚perspektivisch‘ bereits mit Hochmuth aussprechen, indem sie die Glaubwürdigkeit ihres eigenen Leibes ungefähr so gering anschlagen wie die Glaubwürdigkeit des Augenscheins, welcher sagt ‚die Erde steht still‘, und dermaassen anscheinend gut gelaunt den sichersten Besitz aus den Händen lassen (denn was glaubt man jetzt sicherer als seinen Leib?) [...]“ (5, 23, 15 ff.)

Was bedeutet dies in Bezug auf die Frage nach der Realität? Der skeptische Antiwirkliche misstraut dem „Augenschein“ und damit auch der „Glaubwürdigkeit“ des „eigenen Leibes“. Weil dies allem widerspricht, was wir bisher von NIETZSCHE wissen, geht es hier zunächst darum, vorläufig eine bestimmte intellektuelle Haltung und Tendenz vorzustellen, die zwar in der skeptischen Anlage anerkannt wird, aber daran krankt, „zurück“ und nicht „hinaus“, beziehungsweise in die Zukunft zu wollen. Worauf es ankommt, ist nicht die konkrete Antwort des skeptischen Antiwirklichen auf

⁵⁶ „Es ist M i s s t r a u e n gegen diese modernen Ideen darin, es ist Unglauben an alles Das, was gestern und heute gebaut worden ist; es ist vielleicht ein leichter Überdruss und Hohn eingemischt, der das bric-à-brac von Begriffen verschiedenster Abkunft nicht mehr aushält, als welches sich heute der sogenannte Positivismus auf den Markt bringt, ein Ekel des verwöhnteren Geschmacks vor der Jahrmärkte-Buntheit und Lappenhaftigkeit aller dieser Wirklichkeits-Philosophaster, an denen nichts neu und ächt ist als diese Buntheit.“

die Frage nach der Realität, sondern seine intuitive Orientierung, die ihn „aus der modernen Wirklichkeit hinwegtreibt“ (vgl. 5, 24, 3 f.).

Schon in den Aphorismen 2 und 5 hat NIETZSCHE darauf hingewiesen, dass philosophische Wahrheit weniger etwas mit der Evidenz des begrifflichen Ausdrucks zu tun hat, als mit dem dahinter stehenden „Geschmack“ (vgl. 5, 19, 11.). Das bedeutet erstens, dass die Erkenntnis der Natur nicht Jedermanns Sache ist, das heißt, dass es nicht jedem offen steht, sich Einblicke in die Grundbeschaffenheit des Daseins zu verschaffen. Dass heißt aber auch zweitens, dass die Wahrheit grundsätzlich nichts mit den *ad-hoc*-Antworten der Metaphysiker, Positivisten und Nihilisten zu tun hat, sondern etwas ist, das man erreichen muss, sofern man es kann. Die skeptischen Anti-Wirklichen bringen in dieser Hinsicht also zumindest eine entscheidende Voraussetzung mit, nämlich die charakterliche, beziehungsweise seelische Geartetheit für das, was NIETZSCHE mit dem Willen zur Macht am Ende eines Erkenntnisprozesses über die Natur zum Ausdruck bringen möchte.

[ii] Nun, nachdem einigermaßen geklärt werden konnte, worin die antiwirklichen Skeptiker besonders sind, liegt die Frage nahe, worin der Unterschied zwischen NIETZSCHEs Skepsis und der transzendentalen Kritik besteht, zumal der folgende Aphorismus 11 sich dediziert mit KANT befasst (vgl. 5, 24, 10 ff.)⁵⁷. Denn dem philosophisch zeitgemäß vorgebildeten Leser/Akteur, dem Adressaten von *JGB*, stellt sich bei dieser Charakterisierung die Frage, wie *genau*, abgesehen von der intuitiven Orientierung, sich die Alternative zu Metaphysikern, Nihilisten und Positivisten gegen die im 19. Jahrhundert vorherrschenden philosophischen Strömungen abhebt. Bekanntlich stellt der hier maßgebliche KANT seinen transzentalen Idealismus als Kompromiss zwischen empirischem Skeptizismus (HUME) und idealistischem Rationalismus (Christian WOLFF) vor. In diesem Sinn heißt es in der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV*:

„Durch diese (Kritik, Anm.d.A.) kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden.“ (KANT, *KrV*, A, BXXXIV f.)

Die Parallelen sind offensichtlich: Hier werden fast die gleichen Typen genannt, die NIETZSCHE in Aphorismus 10 hat auftreten lassen, nämlich der Materialist, beziehungsweise Positivist, der Schwärmer, beziehungsweise Metaphysiker und der Fatalist, beziehungsweise Nihilist. Ferner misstraut auch KANT dem Augenschein.

⁵⁷ „Es scheint mir, dass man jetzt überall bemüht ist, von dem eigentlichen Einflusse, den Kant auf die deutsche Philosophie ausgeübt hat, den Blick abzulenken und namentlich über den Werth, den er sich selbst zugestand, kluglich hinwegzuschlüpfen.“

Worin also besteht NIETZSCHEs Alleinstellungsmerkmal? Dazu noch einmal zurück zum Gedanken der Umorientierung: Am Ende des Aphorismus 10 heißt es, dass „uns“ – also die potentiellen Philosophen der Zukunft – die „rückläufigen Schleichwege“ der antiwirklichen Skeptiker nicht zu interessieren brauchen, weil es nicht darum geht, dass sie „zurück‘ wollen: sondern, dass sie – *w e g* wollen“. In ihrer intellektuellen Anlage lassen sich die antiwirklichen Skeptiker durchaus als diejenigen Denker verstehen, die sich in Aphorismus 1 „umdrehen“ und ihrerseits vor dem Willen zur Wahrheit „das Fragen lernen“ (vgl. 5, 15, 11 f.). Damit ist gemeint, dass NIETZSCHEs Skeptiker das Gegebene in einer Weise auf den Prüfstand stellen, die tatsächlich mit dem KANTischen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit verwandt ist. Auf den ersten Blick gibt es also kaum einen Unterschied zwischen den skeptischen Antiwirklichen und den kritischen Transzendentalphilosophen. Auf den zweiten Blick allerdings unterscheidet sie das, was sie aus dieser intellektuellen Anlage machen, ob sie also „rückläufige Schleichwege“ (Aph. 10) oder in die Zukunft gehen.

Genau an diese Alternative knüpft konsequent Aphorismus 11 an. Dazu das folgende Zitat:

„Es kam eine Zeit, wo man sich die Stirne rieb: man reibt sie sich heute noch. Man hatte geträumt: voran und zuerst – der alte Kant. ‚Vermöge eines Vermögens‘ – hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage? Wie macht doch das Opium schlafen? ‚Vermöge eines Vermögens‘, nämlich der *virtus dormitiva* – antwortet jener Arzt bei Molière, // *quia est in eo virtus dormitiva, // cujus est natura sensus assoupire.*“ (5, 25, 17 ff.)

Zuvor hatte NIETZSCHE KANT sinngemäß vorgeworfen, sich bei seiner Kritik mit der Entdeckung des Vernunftvermögens betrogen und dadurch ein neues Dogma geschaffen zu haben, das den Kampf gegen den Platonismus noch einmal entscheidend aufgehalten hat (vgl. 5, 24, 13 ff.)⁵⁸. Den auf dem neuen Dogma des Vernunftvermögens aufbauenden Trend sieht NIETZSCHE im Deutschen Idealismus („alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, – alle suchten nach ‚Vermögen‘“; vgl. 5, 25, 3 ff.), den er insgesamt als eine Philosophie begreift, der es an Redlichkeit fehlt, weil sich darin romantischen Schwärmereien hingegeben wird (vgl. 5, 25, 5 ff.)⁵⁹. Der zentrale Vorwurf lautet also, dass KANT mit

⁵⁸ „KANT war vor Allem und zuerst stolz auf seine Kategorientafel, er sagte mit dieser Tafel in den Händen: ‚das ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte‘. – Man verstehe doch dies ‚werden konnte‘! er war stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urteilen *a priori*, e n t d e c k t zu haben. Gesetzt, dass er sich hierin selbst betrog: aber die Entwicklung und rasche Blüthe der deutschen Philosophie hängt an diesem Stolze und an dem Wetteifer aller Jünger, womöglich noch Stolzeres zu entdecken – und jedenfalls ‚neue Vermögen‘!“

⁵⁹ „Und was fand man nicht Alles - in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshafte Fee, hineinblies, hineinsang, damals, als man ‚finden‘ und ‚erfinden‘ noch nicht auseinander zu halten wusste! [...] Man kann dieser ganzen übermüthigen und

seiner Erfindung der Vernunft einen Weg gefunden hat, den im Ansatz richtigen antiwirklichen Skeptizismus in ein System „dialektischer Schleichwege“ (Aph. 5) gleichsam einzubetten. Man könnte in Anlehnung an NIETZSCHEs Metapher vom „Opium“ (Zitat oben) sogar bildlich von einem alle Sinneseindrücke dämpfenden Einhüllen in Watte sprechen. Damit wird der wertvolle Ansatz, den Augenschein in Richtung der sensuellen Tiefe zu ergründen, in einer Weise korrumpt, die am Ende genau in die rückläufigen Schleichwege aus Aphorismus 10 führt, welche im transzentalen Idealismus von einer Realität als Ding an sich ablenken, um bei der unsterblichen Seele und der Existenz Gottes zu endigen.

Indem KANT die vielversprechendste Anlage beim modernen Menschen, dessen wissenschaftliche antiwirkliche Skepsis, durch eine perfide Narkotisierung wieder in den dogmatischen Schlummer des Platonismus zurückversetzt – NIETZSCHE spricht in 11 wie auch in der Vorrede von einem „Traum“ (vgl. 5, 25, 17), wohingegen die Aufgabe der Philosophen der Zukunft das Wachsein ist –, macht er sich zum grössten Verhinderer des NIETZSCHEschen Projekts einer Philosophie der Zukunft verbunden mit der Erziehung und Züchtung des Menschen zu Neuem und Höherem. In der Sache entscheidend ist also auch hier wieder die unterschiedliche topologische Orientierung (Oben/Unten) bei zumindest anfänglich nicht grundsätzlich verschiedener Methode. Jedenfalls würde der Metaphysiker gleichsam statt eines Mikroskops („Erkenntnis-Mikroskopiker“; Aph. 10) wohl eher ein Teleskop zur Hand nehmen, und also nicht von Oben *in* die Details der Realität, sondern wie ein Frosch (Aph. 2) von Unten aus der Welt heraus zu den überirdischen Möglichkeitsbedingungen blicken.

Der erkenntnis-mikroskopischen Orientierung an der Realität geht NIETZSCHE dann in Aphorismus 12 nach. Dort wird der Physiker Ruggero Giuseppe BOSCOVICH als ein skeptischer Antiwirklicher vorgestellt, der den Augenschein mikroskopisch durchdrungen und dabei festgestellt hat, dass die „materialistische Atomistik“ (vgl. 5, 26, 17) ein Dogma ist. Warum ist die Atomistik ein Dogma? Zunächst aus „Prinzipiengparsamkeit“, die NIETZSCHE kurz darauf in Aphorismus 13 einführt (vgl. 5, 27 f., 31 ff.: „Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Prinzipien! [...] So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Prinzipien-parsamkeit sein muss.“). Demnach ist BOSCOVICH mit seiner Theorie der Physik ohne Atome im Recht, weil er damit vergleichsweise schwache Annahmen macht und seine Theorie dennoch die nötige Erklärungskapazität für naturwissenschaftliche Phänomene aufweist.

Bevor wir NIETZSCHEs Argumentation in 12 weiterverfolgen, sei dies noch kurz wie folgt kommentiert: Einerseits spricht sich NIETZSCHE für die Prinzipiengparsamkeit aus, andererseits spricht er aber auch in Aphorismus 14 abfällig von dem „Prinzip der ‚kleinstmöglichen Kraft‘ und grösstmöglichen Dummheit“ (vgl. 5, 28, 29 f.), was sich

schwärmerischen Bewegung, welche Jugend war, so kühn sie sich auch in graue und greisenhafte Begriffe verkleidete, gar nicht mehr Unrecht thun, als wenn man sie ernst nimmt und gar etwa mit moralischer Entrüstung behandelt;“

so verstehen lässt, dass damit die bornierte Fixierung der „physiologischen Arbeiter“ (ebd.) auf das allgemein Nachweisliche gemeint sein könnte. Tatsächlich macht NIETZSCHE die Stärke eines Geistes ja auch nicht nur daran fest, wie redlich er zu zweifeln versteht, sondern auch an seiner Fähigkeit, etwas zu erzeugen, das mehr ist als nur kleinliche Skepsis. In *UB II* „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ zum Beispiel bezeichnet der frühe NIETZSCHE diese konstruktive Fähigkeit als „plastische Kraft“ (vgl. KSA, 1, *UB II*, 251). Es drängt sich also die Frage auf, was NIETZSCHE eigentlich will: Minimalistische Skepsis oder neue Horizonte? Tatsächlich will NIETZSCHE beides, aber jeweils an der richtigen Stelle. NIETZSCHE lehnt die großen philosophischen Entwürfe nur ab, wenn sie so verstanden werden, wie im Fall des Sklaven, der die metaphysischen Gewissheiten braucht, weil er „Unbedingtes“ will und nur das „Tyrannische“ (vgl. 5, 67, 17 ff.)⁶⁰ versteht. Der Geist des Sklaven ist also schwach, weil er weder in der Lage ist, die ihn beherrschenden metaphysischen Gewissheiten anzuzweifeln noch auch, wenn er denn trotzdem einmal in Zweifel gestoßen worden sein sollte, von sich aus neue Orientierungspunkte zu schaffen. Andererseits verlangt NIETZSCHE, das wird sich weiter unten noch deutlicher zeigen (vgl. III./[E-IV]), dass redliche Skepsis kein Selbstzweck sein soll, sondern lediglich als Weg verstanden werden darf, sich vom Zeitgeist zu lösen, um überhaupt erst in die Zukunft blicken und produktiv werden zu können.

In diesem Sinn von Stärke stellt jedenfalls Boscovich eine Theorie der Natur jenseits des Augenscheins vor, die mit so gut wie gar keinen Annahmen auskommt, weil sie die materielle Substanz vom Geschehen subtrahiert und versucht, nur mit dem Begriff des Geschehens selbst zu operieren. Ein eigenes Beispiel für eine in diesem Sinn reduktionistische Theorie gibt NIETZSCHE an Ort und Stelle in Aphorismus 13:

„Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht – (...)“ (5, 27, 27 ff.)

Realität wird hier im Bereich des Organischen als an und für sich zwecklose Kraftauslassung („Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen“) definiert und als Wille zur Macht („Leben selbst ist Wille zur Macht“) präzisiert. Dabei wirkt also nur ein Prinzip, nämlich Kraft, und es gibt nur eine Weise der Wirkung, nämlich Auslassung. Alles andere, was der Leser/Akteur zuvor in Aphorismus 9 und Umgebung über den Willen zur Macht erfahren hat, es läuft im Wesentlichen auf die

⁶⁰ Vgl., ebd., III, Aph. 46: „Die ‘Aufklärung’ empört: der Sklave nämlich will Unbedingtes, er versteht nur das Tyrannische, auch in der Moral, er liebt wie er hasst, ohne Nuance, bis in die Tiefe, bis zum Schmerz, bis zur Krankheit, – sein vieles verborgenes Leiden empört sich gegen den vornehmen Geschmack, der das Leiden zu leugnen scheint.“

Ausbildung von organischen Hierarchien hinaus,⁶¹ lässt sich daraus ableiten. Auf Grund der Anlehnung an das Organische und der Frontstellung gegen den platonistischen, beziehungsweise idealistischen Dualismus soll dieser Reduktionismus in den vorliegenden Untersuchungen als ‚physiologischer Monismus‘ bezeichnet werden.

[iii] Da wir nun wissen, wer NIETZSCHEs skeptische Antiwirkliche sind und worin sie sich von KANTS Transzentalphilosophen unterscheiden, wobei bereits ein Ausblick auf die daraus sich ergebende Theorie des Willens zur Macht als physiologischem Monismus gegeben wurde, tritt endlich die Frage auf den Plan, was Nietzsche dabei argumentativ geltend macht. In diesem Sinn geht es auch NIETZSCHE in Aphorismus 12 noch nicht in erster Linie um eine inhaltliche Ausgestaltung des physiologischen Monismus, was in aufschlussreicher Weise erstmals in Aphorismus 22 der Fall ist, sondern um eine argumentative Auseinandersetzung mit der Alternative des platonistisch-idealistischen Dualismus. Dabei wird ein atomistisches, beziehungsweise metaphysisches Bedürfnis unterstellt, dem NIETZSCHE „einen schonungslosen Krieg auf’s Messer“ (vgl. 5, 27, 2 f.) erklärt. Hierzu zwei Anmerkungen: Erstens folgt ganz allgemein aus der Abschaffung des metaphysischen Bedürfnisses für NIETZSCHE keineswegs „die ‚Seele‘ selbst dabei los zu werden“ (vgl. 5, 27, 10 f.). Stattdessen steht die „Seelen-Hypothese“ zu neuen „Fassungen und Verfeinerungen“ (vgl. 5, 27, 14 ff.) offen. Dabei sei der Fokus auf die Variante der „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (ebd.) gelenkt, womit noch einmal der Gedanke einer organischen Hierarchiebildung als Prinzip der Realität aufgenommen wird, weil darin die theoretische Alternative zum dualistisch-idealistischen Platonismus samt KANTischer Transzentalphilosophie, die bisher nur durch das Perspektivische (Vorrede) und den Schein (Aph. 2) angedeutet wurde, inhaltlich genauer bestimmt wird. Zweitens sind aber NIETZSCHEs Ausführungen über das „metaphysische Bedürfnis“ (vgl. 5, 27, 1 f.: „jenem berühmteren ‚metaphysischen Bedürfnisse‘ – den Krieg erklären“) viel wichtiger, weil darin die eigentlich kompatible Argumentation gegen die Transzentalphilosophie vorbereitet wird. Denn bisher hat NIETZSCHE, polemisch ausgedrückt, außer einigen Unterstellungen und einem eher unspektakulären Reduktionismus nicht viel Stichhaltiges vorgebracht.

Dazu die Frage: Was ist das „metaphysische Bedürfnis“? In *JGB* wird es zunächst als die Annahme einer sublimen Essenz in der Realität vorgestellt, als ob es da für den Geist irgendetwas wie ein Atom zu fassen gebe. Was für die Realität als Außenwelt ‚an sich‘ gilt, gilt selbstverständlich auch für die Realität als Innenwelt ‚an sich‘ *im Menschen*:

⁶¹ Aph. 6, vgl. 5, 20, 16 f.: „Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als solcher versucht er zu philosophiren“; und Aph. 9, vgl. 5, 22, 26 f.: „Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht“.

„Mit diesem Wort [gemeint ist „Seelen-Atomistik“, Anm.d.A.] sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen!“ (5, 27, 6 ff.)

Der Mensch glaubt demnach nicht nur, dass es in der Wirklichkeit der Welt etwas Bestimmtes zu fassen gebe, sondern auch in der Wirklichkeit seines Unterbewusstseins, nämlich die Seele oder eben das Subjekt. Nun sehen wir einmal von der Unterscheidung zwischen dem ‚An-Sich‘ als Außenwelt oder Innenwelt ab und konzentrieren uns und einzig und allein auf die Innen/Außen-Relation, die zwischen menschlichem Denken und der – physischen und/oder psychischen – Natur besteht. Dann stellt es sich doch so dar, dass „Atom“ und „Seele“ nur repräsentative Begriffe für etwas sind, dass der Mensch ‚da draußen‘ sucht, diese aber, weil er niemals hinter die Barriere seines Bewusstseins blicken kann, niemals zu fassen bekommt. Hier sollte man nun der Versuchung widerstehen, das sich dabei auftuende Problem als mit der Erklärung gelöst anzusehen, dass eben in beiden Fällen das gesuchte Etwas wie auch das Äußere insgesamt nur eine Illusion seien, die auf Grund des metaphysischen Bedürfnisses entsteht und mit der angestrebten Überwindung dieses Bedürfnisses auszubleiben verspricht. Denn was bliebe nach dieser Tilgung des Äußeren anderes, als das Innere des Bewusstseins, wenngleich freilich nicht mehr als Inneres sondern als Absolutes? Und wäre das denn nicht eine absolute Sublimierung oder gar Solipsismus? Es empfiehlt sich also diese ganz großen Fragen vorerst offen zu lassen und bescheidener zu klären, wie denn überhaupt das menschliche Bewusstsein seine Bedürfnisse in die Welt hineinprojiziert? Wie genau kommt der Mensch überhaupt zu Begriffen wie Atom und Seele?

Im Wesentlichen ist dies freilich die KANTische Fragestellung in der *KrV* und NIETZSCHE weiß das. Dazu ein Zitat aus dem Stück „Dier vier grossen Irrthümer“ in *GD*:

„Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit auf der That zu ertappen. Man zweifelte insgleichen nicht daran, dass alle antecedentia einer Handlung, ihre Ursachen, im Bewusstsein zu suchen seien und darin sich wiederfänden, wenn man sie suche – als ‚Motive‘: man wäre ja sonst zu ihr nicht frei, für sie nicht verantwortlich gewesen. Endlich, wer hätte bestritten, dass ein Gedanke verursacht wird? dass das Ich den Gedanken verursacht? [...] Von diesen drei ‚inneren Thatsachen‘, mit denen sich die Ursächlichkeit zu verbürgen schien, ist die erste und überzeugendste die vom Willen als Ursache; die Conception eines Bewusstseins („Geistes“) als Ursache und später noch die des Ich (des ‚Subjekts‘) als Ursache sind bloss nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als Empirie ...“ (KSA, 6, *GD*, 90)

Dies ist nun durchaus eine scharfsinnige Kritik der transzentalen Methode des Präspositionierens und also mehr als nur programmatische Polemik. NIETZSCHE durchschaut dabei die Möglichkeitsbedingungen des Denkens, welche im Rückschluss erfolgen, nicht nur als räumliche Projektionen des Bewusstseins von Innen nach Außen, worauf sich KANT in seiner Redeweise von „Grenzen“ und „Schranken“ ziemlich eindeutig festgelegt hat (vgl. KANT, *Prolegomena*, 352), sondern auch als zeitliche Projektionen von Ursachen. Der hierfür entscheidende Satz lautet: „Man zweifelte insgleichen nicht daran, dass alle antecedentia einer Handlung, ihre Ursachen, im Bewusstsein zu suchen seien und darin sich wiederfänden“. Dabei sind die „antecedentia“ Voraussetzungen und somit nichts wesentlich anderes als transzendentale Präspositionen. NIETZSCHEs Vorwurf, im Idealismus suche das Bewusstsein die eigenen Ursachen in sich selbst und nicht in der Realität, wird dem echten KANT freilich nicht gerecht, weil dieser durchaus darauf insistiert hat, dass die Realität über die Sinne auf den Verstand einwirkt. Darauf kommt es aber auch gar nicht an, sofern man den Sachverhalt für einen Moment in konzeptioneller Abstraktion betrachtet. Dann sind Möglichkeitsbedingungen Ursachen – auf diese Relation wird in der Rekonstruktion noch einmal ganz genau einzugehen sein (vgl. unten IV/1.2). Der Ort, „wohin“ KANT seine Möglichkeitsbedingungen/Ursachen gewissermaßen voraussetzt – präsup-position-iert –, ist dabei nicht die Realität an sich, sondern eine Grenze im Denken, die sich das Denken selbst setzt. KANTS Präspositionen sind demnach „oben“ angesiedelt, das heißt da, wohin man aus der „Forschperspektive“ aus Aphorismus 2 blickt.

Der Mensch kommt also zu Begriffen wie Atom und Seele auf dem Wege der Präsposition, wobei das Bewusstsein mit seinen eigenen Mitteln, nämlich über das Schema der Kausalität, nach Möglichkeitsbedingungen, topologisch ausgedrückt, an seinem „oberen Rand“ sucht. Dabei wird das Denken in einer topologischen Umorientierung von einer Realität „an sich“ abgelenkt und auf sich selbst konzentriert. Wie sich NIETZSCHEs Kritik dieser kausalen Rückschlüsse *im Detail* ausnimmt und was es damit argumentativ gegen die Transzentalphilosophie erreicht, wird im Zuge des folgenden Exkurses eingehender behandelt. Zunächst sei nur festgehalten, was NIETZSCHE grundsätzlich argumentativ geltend macht: Der verhängnisvolle Sachverhalt, dass die Philosophie, anstatt nach einem Bezug zur Realität zu suchen, an deren Stelle den atomistischen Begriff eines Dings an sich, beziehungsweise Subjekts setzt, beruht auf der transzentalen Methode des besagten kausalen Rückschlusses.

[iv] Dieser Argumentation folgt auch der weitere Verlauf des ersten Hauptstücks: NIETZSCHE leitet mit Aphorismus 12 einen Gedankegang ein, der mit der Anfangs in Aphorismus 10 nur programmatisch angekündigten Umorientierung des Lesers/Akteurs ernst zu machen beginnt. Wohin dies führt, wird weiterhin deutlich, wenn man sich die

Frage stellt, warum NIETZSCHE in den dann folgenden Aphorismen 13 bis 15, beziehungsweise 16 und folgende *wie* fortfährt. Da wäre zunächst der Aphorismus 13 (Stichwort: Prinzipiengesamtheit/Reduktionismus), von dem schon ausführlich die Rede war, der sich sehr gut in die Argumentation in den Aphorismen 10 bis 12 einfügt. Dann kommt NIETZSCHE in Aphorismus 14 auf PLATON zu sprechen und nimmt dessen „vornehme Denkweise“ (vgl. 5, 28, 18 f.) gegen die „physiologischen Arbeiter[n]“ (vgl. 5, 18, 28) in Schutz, denen er bis dahin das Wort geredet hatte. Auch das ist nicht verwunderlich, wenn man in Kenntnis des Gesamtzusammenhangs der Hauptstücke eins bis drei ist, wo es nicht nur um eine reduktionistische Theorie des physiologischen Monismus geht, sondern um die Freiheit des Geistes und die Fähigkeit, neue sinnstiftende Imperative für die Zukunft zu entwerfen, wie es einst auch PLATON tat. Dann folgt der Aphorismus 15, wo NIETZSCHE darauf besteht, dass die „Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie“ (vgl. 5, 29, 6 f.), womit er auf die Aufrechterhaltung einer Trennung zwischen Denken und Außenwelt hinaus will (vgl. 5, 29, 15 f.: „Die Außenwelt nicht das Werk unserer Organe –?“). Hier wiederum die Frage, erstens, warum will NIETZSCHE dieses tendenziell eher dualistische Konzept aufrechterhalten, und, zweitens, warum bringt er diesen Einwand ausgerechnet an dieser Stelle?

Beide Fragen lassen sich beantworten, wenn man sich vor dem Hintergrund der Topologie des Bewusstseins in den christlich-populären Dualismus platonistisch-kantianischer Prägung hineinversetzt. NIETZSCHE muss die Realität auch weiterhin vom Bewusstsein unterscheiden, weil sonst der strukturell solipsistische, radikale Idealismus droht. Wenn der Unterschied zwischen Innen (Bewusstsein) und Außen (Realität) so abgeschafft wird, dass das Äußere nur eine Projektion des Inneren ist, bliebe nach dieser Tilgung des Äußeren tatsächlich nichts anderes, als das Innere des Bewusstseins übrig. NIETZSCHEs Kritik des transzendentalen Präsuppositionierens, das die Realität wenigstens noch als externe Ursache wenngleich als eine Ursache an sich anerkennt, darf also nicht hinter diese Position in den radikalen Idealismus zurück verfallen und muss sich deshalb strikt gegen das Causa-Sui-Theorem (Aphorismus 15: „[...] der Begriff *causa sui* etwas gründlich Absurdes [...]“) und jede andere selbstreferentielle Theorie des Bewusstseins aussprechen.

Nachvollziehen lässt sich diese Vermutung an Hand der Aphorismen 11 und 15. In 11 macht sich NIETZSCHE über KANT lustig:

„Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragte sich Kant, - und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, dass man die lustige Niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt.“ (5, 24, 24 ff.)

Von zentralem Belang ist hier die selbstreferenzielle Figur eines Experiments, das die Vernunft mit sich selbst durchführt. Das System, das KANT um seine antiwirkliche Skepsis herum konstruiert, von dem wir oben schon als dem ‚Opiat dialektischer Schleichwege‘ im Sinne NIETZSCHEs gesprochen haben, ist endlich in diesem speziellen Verständnis eine ebenso absurde *causa sui*, wie jeder radikale Idealismus – NIETZSCHE nennt in Aphorismus 36 BERKELEY und SCHOPENHAUER (vgl. 5, 54, 26 ff.) –, um den es in Aphorismus 15 geht. Dort heißt es:

„Um Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben, muss man darauf halten, dass die Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie: als solche könnten sie ja keine Ursachen sein! Sensualismus mindestens somit als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Prinzip. – Wie? und Andere sagen gar, die Aussenwelt wäre das Werk unsrer Organe? Aber dann wäre ja unser Leib, als ein Stück dieser Aussenwelt, das Werk unsrer Organe! Aber dann wären ja unsre Organe selbst – das Werk unsrer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche *reductio ad absurdum*: gesetzt, dass der Begriff *causa sui* etwas gründlich Absurdes ist. Folglich ist die Aussenwelt nicht das Werk unsrer Organe –?“ (5, 29, 5 ff.)

Zunächst ergreift NIETZSCHE Position gegen den radikalen Idealismus. Damit wird grundsätzlicher jede Art der selbstreferenziellen Verursachung des Bewusstseins abgelehnt. Das Argument basiert wiederum auf Kausalität: Ursache und Wirkung können nicht identisch sein, weshalb das Bewusstsein nicht sich und als solches *zugleich* die Außenwelt verursachen kann. Und trotzdem schließt NIETZSCHE mit einer Frage: „Folglich ist die Aussenwelt nicht das Werk unsrer Organe –?“. Warum ist dieser Schluss als Frage formuliert und nicht mit einem Ausrufezeichen versehen? Sicherlich will NIETZSCHE einerseits auch hier keine neuen Dogmen setzen, sondern nur weitere „gefährliche Vielleichts“ (vgl. 5, 17, 6) formulieren und daher die Frage offen halten, beziehungsweise deren Beantwortung dem Leser/Akteur überlassen.

Darüber hinaus wird andererseits klar, dass nicht die Differenz zwischen Bewusstsein und Organischem das Problem ist, sondern die Relation der Kausalität. Im gesamten Aphorismus 15 geht es in jeder Hinsicht um Ursache und Wirkung. Sinngemäß: Als Erscheinungen im Sinne der idealistischen Philosophie können Sinnesorgane keine Ursachen sein und die Außenwelt kann nicht das Werk unsrer Organe sein, weil sonst unsre Organe selbst das Werk unsrer Organe wären. Auch wenn NIETZSCHE in Aphorismus 36 daran fest hält, dass das Bewusstsein eine Wirkung des Organischen als Ursache ist (vgl. unten III./2.2.4.2), liegt das grundsätzliche Problem doch in der Kausalität schlechthin, was zwar soviel bedeutet wie, dass man aus dem idealistischen Solipsismus nur zurück zur Realität gelangt, wenn man den selbstreferenziellen Zirkel der Selbstverursachung durchbricht und annimmt, dass die Außenwelt das Bewusstsein verursacht. Das eigentliche Problem ist also das Schema der Kausalität selbst, das keine andere Wahl lässt als die Außenwelt ganz abzuschaffen

(Selbstverursachung des Bewusstseins) oder als ‚an sich‘ aus den Augen zu verlieren, weil das Denken nicht hinter seine Möglichkeiten zurück kann (Fremd-Verursachung des Bewusstseins).

[E-I]

Exkurs: NIETZSCHE über Ursache und Wirkung

Wie oben angekündigt wird sich die analysierende Lektüre der Aphorismen 16 bis 23 am Problem der Kausalität orientieren. Dazu sei in diesem Exkurs erst einmal ausgeführt, was NIETZSCHE daran überhaupt problematisch erscheint und warum dies so wichtig für seine Philosophie insgesamt ist. Zu diesem Zweck wird hier ein Blick über *JGB* hinaus geworfen. Denn das Problem von Ursache und Wirkung beschäftigt NIETZSCHE seit seiner Wende vom Kulturphilosophen zum Erkenntniskritiker und Skeptiker bis in das Spätwerk. Von besonderem Interesse sind dabei zwei Bücher, nämlich *MA I* und *GD*.

[i] *MA I*, das als Buch die Wende nach NIETZSCHEs Krise verkörpert (vgl. oben II./1.1.1), befasst sich mit dem Kausalitätsproblem vergleichsweise ausführlich im ersten Kapitel „von den ersten und letzten Dingen“. In der dortigen einführenden Exposition ist fast alles von dem angelegt, was auch in *JGB* zu den tragenden Grundgedanken gehört: Das Problem der Gegensätze als Anfang, das in einer physiologischen Analyse, beziehungsweise „Chemie der [...] Vorstellungen und Empfindungen“ (vgl. KSA, 2, *MA I*, 24) aufgeht. Dabei spielt die strukturelle Solipsismus-Problematik bereits eine zentrale Rolle: In dem Aphorismus 13 „Logik des Traums“ (vgl. KSA, 2, *MA I*, 32 ff.) präsentiert NIETZSCHE die etwas diffuse Geschichte von einem geträumten Kanonenschuss, der kaum Sinn abzugewinnen ist, wenn unberücksichtigt bleibt, was dort nur in aller Kürze betont wird, dass nämlich der Traum „das Suchen und Vorstellen der Ursachen [...], das heisst der vermeintlichen Ursachen“ (ebd., 32) ist. Sofern die gesamte Metaphysik zuvor als Missverständnis des Traumes bezeichnet wurde, sagt NIETZSCHE damit soviel wie, dass Ursachen metaphysische Illusionen sind und tatsächlich keinerlei Relevanz haben. Dem schließt sich dann am Ende von Aphorismus 13 (ebd.) der folgende Gedanke an:

„Hier also schiebt ihm die Phantasie fortwährend Bilder vor, indem sie an die Gesichtseindrücke des Tages sich in ihrer Production anlehnt, und gerade so macht es die Traumphantasie: – das heisst die vermeintliche Ursache wird aus der Wirkung erschlossen und nach der Wirkung vorgestellt: alles diess mit ausserordentlicher Schnelligkeit, so dass hier wie beim Taschenspieler eine Verwirrung des Urheils entstehen und ein Nacheinander sich wie etwas Gleichzeitiges, selbst wie ein umgedrehtes Nacheinander ausnehmen kann. – Wir können aus diesen Vorgängen

entnehmen, wie spät das schärfere logische Denken, das Strengnehmen von Ursache und Wirkung, entwickelt worden ist, wenn unsere Vernunft- und Verstandesfunctionen jetzt noch unwillkürlich nach jenen primitiven Formen des Schliessens zurückgreifen und wir ziemlich die Hälfte unseres Lebens in diesem Zustande leben.“ (KSA, 2, *MA I*, 34)

Die Ursache wird hier, jetzt gilt es jedes Wort zu beachten, „*nach der Wirkung vorgestellt*“ (Zeile 23), was bedeutet, dass die Ursache, nachdem die Wirkung erfolgt ist, derselben vorangestellt wurde. NIETZSCHEs Kritik läuft bei genauem Hinsehen also darauf hinaus, dass die Ursache zur eigentlich evidenten Wirkung hinzugedichtet wird und dann die Priorität durch eine Verkehrung der Reihenfolge zu Lasten der Wirkung auf den Kopf gestellt wird.

Was folgt daraus in Bezug auf das uns interessierende Problem der Subjektivität? Dies kann im Detail am besten an Hand von *GD* beantwortet werden, von wo aus sich die Untersuchungen wieder auf Aphorismus 17 aus *JGB* zurück beziehen lassen. Dort wiederholt NIETZSCHE im Wesentlichen die gesamte eben vorgetragene Argumentation aus *MA I*, wodurch die hier behauptete Wichtigkeit der Kausalitätskritik noch einmal durch die Kontinuität im Werk unterstrichen wird. Noch dazu überschreibt NIETZSCHE das Kapitel, in dem hauptsächlich die Kausalität verhandelt wird, mit „Die vier grossen Irrtümer“, womit also nicht irgendwelche Irrtümer gemeint sind, sondern *die* Irrtümer der Philosophie schlechthin. Am Ende seines Schaffens, wo NIETZSCHE bereits alles vor Augen steht, was später als seine Lehre rezipiert werden sollte, subsumiert er also den „ganzen Bereich der Moral und Religion“ (vgl. KSA, 6, *GD*, 94) unter das Problem der Verkehrung von Ursache und Wirkung.

Was die Argumentation angeht, so ändert NIETZSCHE, wie gesagt, nichts Wesentliches gegenüber *MA*. Dies gilt insbesondere in Bezug auf die Logik des Traums, wobei er das Beispiel vom „Kanoneschuss“ (vgl. KSA, 6, *GD*, 92) im dritten „*Irrthum der imaginären Ursachen*“ (ebd.) sinngemäß eins zu eins wiederholt. Wichtig ist dabei zu verstehen, dass das Bewusstsein beim transzendentalen Präsuppositionieren an die Stelle der Realität neue Ursachen setzt, die das Denken ablenken. Das jedenfalls ist gemeint, wenn NIETZSCHE den besagten vierten Aphorismus in *GD* wie folgt schließt:

„So entsteht eine Gewöhnung an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit eine Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschliesst.“ (KSA, 6, *GD*, 92)

Die Orientierung an der „Froschperspektive“ (Aph. 2), welche die Ursache des Denkens irgendwo im oberen Rand desselben und also von unten herauf blickend sucht, wird dem Menschen durch die Technik des transzendentalen Präsuppositionierens angewöhnt. Weil das Denken dann keinen direkten Bezug zur Realität mehr hat,

sondern an deren Stelle nur den repräsentativen Platzhalter ‚an sich‘ zu fassen bekommt, wird die Erforschung der wahren Ursachen zunächst gehemmt und in letzter Konsequenz sogar ausgeschlossen.

[ii] Was geschieht nun, wenn man diese Kausalität umdreht? Dann wird zunächst einmal deutlich, dass nicht das Subjekt, das Bewusstsein bewirkt, sondern umgekehrt das Subjekt eine Fiktion des Bewusstseins ist. Alle, die hier bereits Halt machen und auf einem holistischen Fiktionalismus oder Perspektivismus insistieren möchten, der nicht mehr zwischen wirklicher Außenwelt (Natur) und scheinbarer Innenwelt (Mensch) unterscheidet, sondern schlicht alles als Fiktion ansieht, seien darauf hingewiesen, dass sie sich damit in genau den strukturellen Solipsismus hineinmanövriert haben, von dem wir in Bezug auf Aphorismus 15, *JGB* zeigen konnten, dass er von NIETZSCHE in Form des radikalen Idealismus abgelehnt wird. Warum? Wie genau funktioniert die Technik des Präsuppositionierens? Antwort: Das Denken setzt sich selbst eine Ursache im Denken *voraus*. Es findet also auf dem Wege der Kausalität eine Externalisierung statt, woraus die so genannten Möglichkeitsbedingungen resultieren, die nicht mehr hinterfragt werden können. Dagegen wendet NIETZSCHE, wie wir etwa in Aphorismus 34 sehen werden, tatsächlich einen methodischen Fiktionalismus, beziehungsweise Perspektivismus ein, der argumentativ als ‚relativistische Integration *ex post*‘ funktioniert. Dabei wird die Externalisierung einer Möglichkeitsbedingung durch Umdrehung der Kausalitätsrelation (Ursache/Wirkung) im Nachhinein wieder integriert. Sprich: Das Subjekt ist keine Ursache des Denkens, sondern das Denken die Ursache des Subjekts. Es ließe sich dieser Schritt der Umdrehung, man denke an die Topologie des Bewusstseins aus den Aphorismen 1 bis 9, auch als Ausweitung des Bewusstseins auf den Bereich der unbewussten Vorurteile verstehen.

Nun halte man sich aber vor Augen, was damit erreicht ist: Das Bewusstseins ist zwar einerseits von jeglichem dogmatischen Glauben im Sinne des metaphysischen Bedürfnisses befreit, andererseits ist es aber auch ganz auf sich allein gestellt (Stichwort: erkenntnistheoretischer Narzissmus/BORNEDAL). Dies jedenfalls, wenn man außer Acht lässt, dass das so an sein Äußerstes getriebene Bewusstsein in Berührung mit dem Unterbewussten gerät. Was bedeutet das? Erstens will NIETZSCHE den Blick des Denkenden auf die Welt der Affekte, Begierden und Leidenschaften als Symptome des Unterbewussten lenken, die der Interpretation des Bewusstseins bedürfen, das dabei nicht mehr durch unbewusste Vorurteile abgelenkt wird. Die „Froschperspektive“ (Aph. 2) des Metaphysikers wird also in diejenige des Physiologen und „Erkenntniss-Mikroskopiker“ (Aph. 10) umgewandelt. Zweitens will NIETZSCHE den Leser/Akteur dafür sensibilisieren, dass das Organische als Ursache des Bewusstseins nicht wieder auf dem Weg des transzendentalen Präsuppositionierens

hinterfragt werden darf, wenn man nicht erneut bei der unbedingten Philosophen-Bauwerken endigen will, die dann in kein theologisches, sondern lediglich in ein physiologisches Begriffskleid gehüllt wären. Der Weg des Denkens *zurück* zur Realität als Außenwelt muss also anders als auf dem transzendentalen Methodenpfad verlaufen.

Diesen Weg haben wir in Bezug auf BORNEDAL schon ansatzweise kennen gelernt und wissen bereits, dass er über den Wiederkunftsgedanken führt (vgl. oben II./2.3.3). Dazu noch der Hinweis, dass die Kausalität in konzeptioneller Betrachtung nichts anderes darstellt, als die zeitliche Vorher/Nachher-Relation, die, wie wir noch in der Rekonstruktion in Kapitel IV sehen werden, in Analogie zur räumlichen Innen/Außen-Relation steht. Besagter Zusammenhang lässt es bereits bei diesem ersten Blick auf die Problematik des NIETZSCHEschen Realitätsbezuges in Rücksicht auf das Immanenzdesiderat plausibel erscheinen, dass NIETZSCHEs Alternative beim Problem der wirklichen und scheinbaren Welt zwischen Transzentalphilosophie und Solipsismus über die Kausalitätskritik angegangen wird. Was dies im Einzelnen bedeutet, sei zunächst dahingestellt.

[iii] Im Folgenden soll der Bogen zurück zu *JGB* gespannt werden und die Kausalitätskritik auf die dort geübte Kritik an der Subjektivität, beziehungsweise der damit verbundenen Ablehnung der Freiheit des Willens bezogen werden. Dazu zunächst noch einmal ein Hinweis auf *GD*. Im letzten Aphorismus 8, wo eine „Lehre“ aus den vier Irrtümern gezogen wird, heißt es:

„Was kann allein *unsere* Lehre sein? [...] Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!“ (vgl. KSA, 6, *GD*, 96)

Dies ist eine bemerkenswerte Aussage, die mitsamt des hier vorgestellten Hintergrunds spätestens in Zusammenhang mit dem Nachlaß-Notat 38 [12] „Und wisst ihr auch, was mir die ‚Welt‘ ist“ (vgl. unten III./2.2.3.3) zu berücksichtigen sein wird. Zweitens sei auf den sich hier zeigenden Zusammenhang mit dem Thema der Willensfreiheit aufmerksam gemacht, schließlich ist der vierte aus dem Problem der Kausalität resultierende Irrtum derjenige des freien Willens. Hier geht es um die Eigenverantwortlichkeit als christliche „Metaphysik des Henkers“ (vgl. KSA, 6, *GD*, 96), beziehungsweise um die Moral des Ressentiments. Kurz: Erst wird das Subjekt erfunden, dann ein freier Wille hinzugedichtet und zuletzt Verantwortung unterstellt, worin NIETZSCHE einen Vorwand des Ressentiments sieht, Schuldzuweisungen zu machen und den Menschen durch schlechtes Gewissen klein zu halten. Wie das Subjekt

ist auch die Willensfreiheit ein Resultat der verkehrten Kausalität, denn verantwortlich gemacht wird dabei der Handelnde als fälschlich gesetzte Ursache.

Was den Willen angeht, ist aber Kausalität überhaupt ein irrtümliches Schema, weshalb NIETZSCHE konsequent nicht nur die Willensfreiheit ablehnt, sondern auch den Determinismus: Ursachen gibt es weder in der physischen Außenwelt der Natur noch in der psychischen des Unterbewusstseins. In Aphorismus 21, *JGB* ist daher auch nur vom „starken und schwachen Willen“ (5, 36, 14) die Rede. Eines wird dabei, am Rande bemerkt, sehr gut deutlich: Es ist das in theoretischer Hinsicht rationale wie in praktischer Hinsicht eigenverantwortliche Subjekt, welches als falsche Ursache durch eine verkehrende Kausalität imaginiert, genauer präsuppositioniert wird und so den Dreh- und Angelpunkt der gesamten NIETZSCHEschen Metaphysikkritik darstellt.

In diesem Sinne liest sich auch das oben bereits angebrachte Zitat über den zweiten grossen Irrtum – der Irrtum der falschen Ursächlichkeit – in Aphorismus 3, *GD*, von wo aus sich fast nahtlos die Lektüre der Aphorismen 16 bis 21 aus *JGB* wiederaufnehmen ließe:

„Man hat zu allen Zeiten geglaubt, zu wissen, was eine Ursache ist: aber woher nahmen wir unser Wissen, genauer, unsern Glauben, hier zu wissen? Aus dem Bereich der berühmten ‚inneren Thatsachen‘, von denen bisher keine sich als tatsächlich erwiesen hat. Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit auf der That zu ertappen. Man zweifelte insgleichen nicht daran, dass alle antecedentia einer Handlung, ihre Ursachen, im Bewusstsein zu suchen seien und darin sich wiederfänden, wenn man sie suche – als ‚Motive‘: man wäre ja sonst zu ihr nicht frei, für sie nicht verantwortlich gewesen. Endlich, wer hätte bestritten, dass ein Gedanke verursacht wird? dass das Ich den Gedanken verursacht? ... Von diesen drei ‚inneren Thatsachen‘, mit denen sich die Ursächlichkeit zu verbürgen schien, ist die erste und überzeugendste die vom Willen als Ursache; die Conception eines Bewusstseins („Geistes“) als Ursache und später noch die des Ich (des ‚Subjekts‘) als Ursache sind bloss nachgeboren, nachdem vom Willen die Ursächlichkeit als gegeben feststand, als Empirie ...“ (KSA, 6, *GD*, 90)

Hier greift NIETZSCHE sinngemäß vier auch in *JGB* behandelte Vorurteile wieder auf, was als Ausblick auf den nächsten zu analysierenden Abschnitt dient: Erstens ganz grundsätzlich das Vorurteil, dass der Wille eine unmittelbare Gewissheit ist (vgl. Aph. 16), zweitens, dass der Wille eine Einheit ist (vgl. Aph. 19), drittens, dass diese Einheit im Sinne einer Ursache wirkt (vgl. Aph. 17) sowie viertens, dass der Wille in dieser Ursächlichkeit, im Sinne von Eigenverantwortung, frei ist (vgl. Aph. 21). Setzt man, wie NIETZSCHE im oberen Zitat, für den Begriff des Willens den des Subjekts, dann wird klar, inwiefern neben der Realität die Subjektivität das vorherrschende Sachproblem des ersten Hauptstücks ist.

Vor diesem Hintergrund zurück zum letzten Anknüpfungspunkt in *JGB*, nämlich zu Aphorismus 15 und NIETZSCHEs Kritik an der Selbstverursachung des Causa-Sui-

Theorems: Das metaphysische Bedürfnis nötigt den Mensch, für jedes Geschehnis eine Ursache im Sinne einer Möglichkeitsbedingung zu suchen, also ein Ding an sich, ein Subjekt oder einen Gott, worauf Alles zurückgeführt und so erklärt werden kann. Worauf NIETZSCHE mit seinem Kontra zuerst hinaus will, ist, dass es – reduktionistisch betrachtet – solche atomistischen Idealitäten im Sinne von Ursachen nicht gibt, weil es sich dabei nur um willkürliche Wertschätzungen des Menschen und somit um unbewusst gewordene Vorurteile handelt. Weiter oben wurde der Platonismus in Bezug auf Aphorismus 2 in *JGB* dadurch charakterisiert, dass der Ursprung der Werte der Sphäre des menschlichen Einflusses entzogen ist und so unantastbar bleibt. Hier wird endlich deutlich warum: Solange die atomistischen Ideale wie Ursachen gedacht werden, die die Welt des Menschen konstituieren, können sie durch diesen nicht mehr eingeholt werden. Dieselben durch die relativistische Integration *ex post* doch wieder einzuholen, bringt einen willkommenen methodischen Effekt mit sich solange es darum geht, im Zuge einer reduktionistischen Immanentisierung Abstrakta wie das Subjekt oder Gott loszuwerden. Zum Problem wird es allerdings, wenn dabei auch der Bezug zur Außenwelt verloren geht und das gesamte Modell in den strukturellen Solipsismus abdriftet. Die Selbstverursachung befreit den Menschen also einerseits von autoritären idealistischen Instanzen, beraubt ihn im gleichen Atemzug aber auch andererseits seines Bezugs zur Natur.

Nun beharrt NIETZSCHE ja tatsächlich darauf, was sich am Beispiel des freien Willens in Aphorismus 21 nachvollziehen lässt, dass diese radikale Form der Immanenz nicht in seinem Sinn ist. Das heißt, dass weder der Mensch die Natur verursacht, aber auch nicht die Natur den Menschen, weshalb schließlich der menschliche Wille weder frei ist noch determiniert. Dies ist der gleiche eigentümliche Verweis, der hinter die Kulissen einer exklusiven Alternative strebt, ohne dabei auf eine der beiden Varianten zurück zu verfallen, den wir oben in Bezug auf den Titel „Jenseits von Gut und Böse“ und die Vorrede festgestellt haben (vgl. III./1.1). In letzter Konsequenz bedeutet das, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, beziehungsweise der Realitätsbezug außerhalb des Schemas der Kausalität vorgestellt werden muss.

2.1.3

Aphorismus 16 bis 23: Subjektivität und Kausalität

Das Finale des ersten Hauptstücks ergänzt das Fragen nach der Wirklichkeit/Außenwelt um das Problem der Subjektivität, was die Thematik dichter und das gedankliche Tempo höher werden lässt. Der Leser/Akteur bekommt von NIETZSCHE immer mehr Fäden in die Hand, die er aufgefordert ist, selbstständig weiterzuspinnen. Im Zentrum

steht dabei eine Vorstellung von Realität als qualitätslosem Geschehen, die in Aphorismus 12 das erste Mal in Anlehnung an BOSCOVICH aufgekommen ist und in Aphorismus 22 auf die Spitze getrieben wird: Eine Realität, in der „jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Consequenz zieht“ (vgl. 5, 37, 30 f.). In NIETZSCHEs Realität gibt es also nicht nur keine atomistischen Essenzen im Sinne des Aphorismus 12: Was geschieht ist kein *Etwas* und es folgt darüber hinaus auch keinem Muster. Diese Art eines chaotischen Geschehens als Theorie des Willens zur Macht zu formulieren, ist hier nun nicht die eigentliche Herausforderung. Vielmehr hebt der Versuch, die Funktion der damit verbunden Argumente nachzuvollziehen, die Gedankenführung auf ein höheres Niveau, dem die folgende Frage zu Grunde liegt: Warum führt die Suche nach einem natürlichen Realitätsbegriff über eine Kritik des überkommenen Subjektbegriffs und warum ist ausgerechnet dies an die Ablehnung der Kausalität geknüpft?

[i] Vor diesem Hintergrund zurück zum Text, wo es die letzten acht Aphorismen des ersten Hauptstücks zu untersuchen gilt. Den Anfang macht der Aphorismus 16, in dem bezweifelt wird, dass es so etwas wie „unmittelbare Gewissheiten“ (vgl. 5, 29, 19) gibt. Diese Feststellung ist deshalb äußerst wichtig, weil dies der Auffassung vorgebeugt, es ließen sich aus dem Organischen unmittelbare Erkenntnisse ins Bewusstsein transferieren. NIETZSCHE ist eben nicht der Meinung SCHOPENHAUERS, dass der Mensch vom Natürlichen in ihm, das dem entspricht, was sich der Kontrolle des Bewusstseins entzieht, wozu auch der Wille zu rechnen ist, irgendwelche Wahrheiten ableiten kann. NIETZSCHE kritisiert in Aphorismus 16 an SCHOPENHAUERS unmittelbarer Bekanntschaft mit dem Willen („ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns [...] ohne Abzug und Zuthat bekannt.“; vgl. 5, 31, 28 ff.), was er bereits den Metaphysikern aus Aphorismus 2 vorgeworfen hat, nämlich die „Schwelle“ (vgl. 5, 16, 20 ff.)⁶² des Bewusstseins unhinterfragt gelassen zu haben. Dazu:

„Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es ‚unmittelbare Gewissheiten‘ gebe, zum Beispiel ‚ich denke‘, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer's war, ‚ich will‘“ (5, 29, 18 ff.)

Ganz zu Beginn jeglichen Philosophierens, da wo jedes Denken seinen Anfang mit einer „ummittelbaren Gewissheit“ macht, liegt also bereits der Fehler!

Mit dem Hinterfragen des Satzes ‚ich denke‘ wird nun der Denkraum, welchen DESCARTES und KANT markiert haben, aufs Neue insgesamt zur Disposition gestellt. NIETZSCHEs Analyse soll den vermeintlich unhinterfragbaren, mit Denkverboten

⁶² „Es ist auch den Vorsichtigsten [...] nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nötigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten ‚de omnibus dubitandum‘.“

belegten Knotenpunkt auflösen, von dem her sich das Denken als ein von der Natur isolierter Raum wahrnimmt. Diese Analyse lautet wie folgt:

„[...] der Philosoph muss sich sagen: ,wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ‚ich denke‘ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ‚Ich‘ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich weiß, was Denken ist.“ (5, 29 f., 18 ff.)

Der Satz, „dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird“ ist hieran besonders interessant, weil darin wieder die in Aphorismus 15 angekлюngene und uns mittlerweile schon geläufige Kausalitätskritik mit angesprochen wird, worin sich das Problem der Subjektivität mit dem der Realität als Geschehen verbindet.

In Aphorismus 17 wird diese Verbindung noch deutlicher. Dort wendet sich NIETZSCHE gegen die Annahme „das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘“ (vgl. 5, 31, 4 f.). Weiter heißt es ebenda:

„Es denkt: aber dass dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘. Zuletzt ist schon mit diesem ‚es denkt‘ zu viel gethan: schon dies ‚es‘ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit ‚Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich –‘. Ungefähr nach dem gleichen Schema suchte die ältere Atomistik zu der ‚Kraft‘, die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom;“ (5, 31, 5 ff.)

Auch hier wird das eigentliche Denkgeschehen wieder zu Lasten des denkenden Subjekts stark gemacht. Durch die Auflösung des Subjekts soll sozusagen die Tür aufgestoßen werden, welche buchstäblich den Raum des bewussten Denkens an einer „Schwelle“ (Aph. 2) vom prozessual verfassten Organischen trennt: Nicht das Ich ist die Möglichkeitsbedingung des Denkens, sondern umgekehrt, das Denken diejenige des Ich. Und was für ‚Ich‘ und ‚Denken‘ gilt, gilt in Analogie auch für Atom und Prozess, respektive, wenn man so will, für Sein und Werden.

Ähnlich äußert sich NIETZSCHE wieder in Aphorismus 21:

„Man soll nicht ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt –) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie ‚wirkt‘; man soll sich der ‚Ursache‘, der ‚Wirkung‘ eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im ‚An-sich‘ giebt es nichts von ‚Causal-Verbänden‘, von ‚Nothwendigkeit‘, von ‚psychologischer Unfreiheit‘, da folgt

nicht ‚die Wirkung auf die Ursache‘, das regiert kein ‚Gesetz‘. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich‘ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich my th o l o g i s c h.“ (5, 21 f., 28 ff.)

Daran ist nun sehr bemerkenswert, dass NIETZSCHE im Folgenden ohne weitere Begründung einen Blick hinter die Limitierung des Bewusstseins in das An-Sich wirft. Denn: Die Willens(un)freiheit des rationalen und eigenverantwortlichen Subjekts bezeichnet NIETZSCHE als Mythologie, woraufhin er dann konstatiert: „im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen“ (vgl. 5, 36, 13 f.). Hier sagt NIETZSCHE plötzlich etwas über die Wirklichkeit an sich selbst („Im ‚An-sich‘ giebt es nichts von ‚Causal-Verbänden‘“; Zitat oben). Ein KANTianisch geprägter Leser/Akteur wird über diese Wende nicht schlecht staunen, wie auch über den in 22 vorgetragenen Umstand, dass NIETZSCHE in offensichtlicher Kenntnis des Textes der Realität die Interpretation der Physik als „naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung“ (vgl. 5, 37, 7 f.) bezeichnet. Genau genommen blickt NIETZSCHE hier allerdings nicht hinter die Kulissen des Bewusstseins, sondern ersetzt die alten schwachen durch neue starke Kulissen, die der Realität mehr entsprechen (Stichwort: Unvermeidlich aber höchstwahrscheinlich falsch/SALAQUARDA).

Und trotzdem spricht NIETZSCHE, als ob er in Kenntnis des An-sich wäre, sozusagen schon einmal einen Blick ins Unerkennbare geworfen hätte. Tatsächlich lässt sich dies über das Wesen des Denkraums auf dem Grunde der Zeit plausibel erklären: Jenseits des Raums, welcher den Mensch von der Außenwelt abtrennt, liegt der zeitliche Prozess. Das heißt, je mehr man sich im Denken dem bloßen Prozess annähert, desto mehr stimmt dies mit der Realität überein. Freilich kann es keine Theorie der reinen Zeitlichkeit geben, weil sie damit aufhört eine distinkte Theorie zu sein. Gleichwohl kann sich das Denken, auch ohne dies in eine „unmittelbare Gewissheit“ umzusetzen, in diesen Bereich *hineinversetzen*, wie es ansatzweise schon bei BORNEDAL (vgl. II/2.3.3) aufgezeigt wurde. Dies ist freilich die positive Umformulierung des Satzes der Prinzipiensparsamkeit aus Aphorismus 13, je kleiner die Annahmen, desto stärker die Theorie. Sprich: Je näher an der Zeit, desto stärker die Theorie. Zu berücksichtigen wäre dabei freilich, dass wenn das Denken ganz im Prozess aufgeht, dabei nichts mehr Bestimmtes gedacht wird, es also gar nicht mehr zur Theoriebildung kommt. Daher gilt auch, je distinkter die räumlichen Strukturen, desto bestimmter ist eine Theorie. Die innere Spannung dieser beiden Regeln ist freilich analog mit dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz, wenn man nämlich bedenkt, dass Immanenz Autarkie, beziehungsweise Stärke und Differenz Sinn, beziehungsweise Bestimmtheit meint.

[ii] Nun zur Frage, wie es NIETZSCHE in der Spannung zwischen Reduktion und Sinn selbst mit seiner „Principien-Sparsamkeit“ (Aph. 13; vgl. 5, 28, 3) hält und vor allem, was viel wichtiger ist, was daraus argumentativ folgt. Die oben zitierte Passage aus Aphorismus 17 schließt NIETZSCHE wie folgt ab:

„[...] strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen ‚Erdenrest‘ auskommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine ‚es‘ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen.“ (5, 31, 15 ff.)

Was bleibt, wenn man ohne „jenes kleine ‚es‘“ auskommt? Der fundamentale Satz des Willens zur Macht als Umdrehung des Platonismus lautet, darin sind sich alle Interpreten einig: Realität ist nicht Sein, sondern Werden, sprich Geschehen. Die reduzierteste Beschreibung der Realität lautet dann: ‚Etwas geschieht‘ oder eben ‚es geschieht‘. Zieht man, wie oben von NIETZSCHE gefordert, vom Geschehen dann noch den Träger ab, dann bleibt nur noch ‚geschieht‘ – also kein Satz, sondern nur ein Verb (Infinitiv) ohne Subjekt oder Objekt. In diesem Geschehen gibt es nun keine Essenzen oder Qualitäten mehr.

Was daraus folgt, wird aber erst klar, wenn man berücksichtigt, dass NIETZSCHE sich der Essenzen und Qualitäten argumentativ durch die Ablehnung der Kausalität entledigt. Worauf es ankommt, ist nun, dass dieses Geschehen real ist, aber nicht notwendiger Weise im Schema von Ursache und Wirkung begriffen werden muss. Dazu Aphorismus 22:

„[...] und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtslose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, – ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem ‚Willen zur Macht‘ dermaassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort ‚Tyrannei‘ schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher – als zu menschlich – erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen ‚nothwendigen‘ und ‚berechenbaren‘ Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –“ (5, 37, 16 ff.)

Zuerst einmal: NIETZSCHE räumt ganz zuletzt ein, dass seine Interpretation, beziehungsweise Theorie der Realität zwar näher am bloßen Prozess rangiert, weil sie diesen nicht wie die Physik an das Schema der Kausalität bindet, dies aber ebenso selbst nur eine Theorie und nicht dieser Prozess selbst ist, was sich voll und ganz in die Annahme fügt, dass es keinen Transfer zwischen unterbewusstem Prozess und

bewussten räumliche Strukturen gibt. Dabei kommt es nun nicht in erster Linie darauf an, an diese neue Theorie zu glauben und die Physik zu verwerfen, dies war eine der Lehren aus Aphorismus 10, sondern dem dadurch angezeigten Pfad zu folgen und die damit verbundenen Revolutionen gewissermaßen in der gesamten philosophischen Methodologie zu implementieren. NIETZSCHE gibt hier nämlich eine Vorstellung, in der alle Momente gleichberechtigt sind und wo nicht der eine den anderen als Ursache bedingt, beziehungsweise ermöglicht. Die Gleichberechtigung aller Momente hat den schon oben im Exkurs [E-I] angesprochen Effekt der Befreiung der Menschheit von autoritären Fiktionen wie etwa Gott oder dem Gewissen, der am besten in *GD* geschildert wird:

„Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt ...“ (KSA, 6, *GD*, 96 f.)

Hier wird klar, warum NIETZSCHE sich bei der Diskussion von Subjektivität und Kausalität auch in *JGB*, nämlich in Aphorismus 21, so intensiv mit der Freiheit befasst: Das Subjekt als Ursache zu denken bedeutet, dass es für die Folgen seiner Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Wenn es keine Kausalität mehr gibt, dann gibt es auch keinen Anlass, irgendetwas im Sinne einer ultimativen Ursache („*causa prima*“) zu priorisieren: Das gilt für das Subjekt als Ursache einer einzelnen Handlung wie auch Gott als Ursache für das Geschehen im Ganzen. In der „Unschuld des Werdens“ gibt es solche Priorisierungen nicht mehr, sondern nur noch unabhängige Momente, die „in jedem Augenblick ihre letzte Consequenz“ ziehen.

Was folgt daraus? Wenn man die Kausalität als fundamentales Erklärungsmuster der Realität zu Grunde legt, dann wird sich die darin enthaltene Subordinierung des gegebenen Möglichen unter ursächliche Möglichkeitsbedingungen in allen Bereichen und Fragen immer wieder durchsetzen. Das Denken kann also gar nicht anders, als immer wieder den Augenblick, beziehungsweise die Realität herabzusetzen. Wenn man dagegen die Variante in Aphorismus 22, die hier wiederum in Anlehnung an *GD* als ‚Geschehen-So-und-So‘ angesprochen werden soll (vgl. KSA, *GD*, 6, 92), zu Grunde legt, gibt es zunächst einmal keinen Anlass, dem Geschehen insgesamt etwas überzuordnen (Gott) oder im Geschehen selbst etwas hervorzuheben (Subjekt). Stattdessen kann jeder Augenblick für sich als Symptom genommen und ohne Barrieren erforscht werden.

Hier sehen wir uns nun mit dem Problem konfrontiert, ob NIETZSCHEs Alternative nicht völlig nichtssagend ist. Als Frage: Wurde im reinen Geschehen des Aphorismus 22 das Immanenzdesiderat nicht schon zu Lasten jeglicher sinnstiftender räumlicher Bestimmungen durchgesetzt? Was soll man sich denn unter einem

zusammenhangslosen Geschehen vorstellen und was gibt es überhaupt noch zu erkennen, wenn alles zu denken erlaubt ist? Mit anderen Worten: Führt NIETZSCHEs reduktionistischer Pfad nicht geradewegs in einen chaotischen Relativismus, der keineswegs in der Lage ist, in Konkurrenz mit PLATON, DESCARTES und KANT zu treten? Dazu noch einmal zum Begriff der Spekulation, verstanden als konstruktiver Zweifel, was besagt, dass man nicht einfach alles in Frage stellt, sondern die Dinge betrachtet, als könnten es sich mit diesen so aber auch anders verhalten. Die Disjunktion ist dabei nicht leer, sondern gewissermaßen mit konkreten intellektuellen Vorstellungen und Erfahrungen gefüllt. Zum Beispiel sagt NIETZSCHE nicht einfach nur, das Subjekt sei lediglich eine Annahme und als solche nicht real, sondern, die Annahme eines einfachen Subjekts ist einseitig und man hat sich *dagegen* noch das Subjekt als Vielheit vorzustellen. Dies stellt nun keine leere Disjunktion vor – entweder ist die Seele zusammengesetzt oder einfach –, sondern ein Bewegung, die der Leser/Akteur mit NIETZSCHE sozusagen materiell vollzieht und die oben (vgl. III./1.) bereits als iterative Erkenntnis bezeichnet wurde. Bewegung im Raum der Spekulation versteht sich bei NIETZSCHE deshalb ganz im Sinne des Vorworts zu *EH* als Wanderung in einer Landschaft, die Orientierung bietet, und eben deshalb nicht nur ein leerer obligatorischer Zweifel ist. Ebenso ist auch der reduktionistische Wille zur Macht als physiologischer Monismus nicht nur als spekulative Option im ewigen Entweder/Oder vorzustellen, sondern als Stadium auf dem Pfad der Verinnerlichung, dem auch die Kausalitätskritik folgt. Das Denken hört dabei auf, immer nur negativ in der Disjunktion zwischen Dualismus und Monismus hin und her zuspringen, und beginnt Eines nach dem Anderen als authentische Erfahrung zu *durchdenken* (Stichwort: iterative Erkenntnis).

[iii] Um diese Art der konkreten Orientierung im Raum der Spekulation geht es wohl auch in Aphorismus 20, der die Kritik am Subjekt in den Aphorismen 17 bis 19 von dem Blick ins ‚An-Sich‘ in den Aphorismen 21 und 22 trennt.

In der ersten Hälfte des Aphorismus 20 geht es um die Seele als Ursprung eines „Grundschemas von möglichen Philosophien“ (vgl. 5, 34, 12.), in der zweiten um die Abhängigkeit der Philosophie von einer kulturell, ethnisch und sprachlich prädestinierten Grammatik. Der letzte Satz schließt dann mit einem etwas rätselhaften Hinweis auf „Locke‘s Oberflächlichkeit in Bezug auf die Herkunft der Ideen“ (vgl. 5, 35, 7 f.). Was hat LOCKE über die Herkunft der Ideen gesagt? Bekanntlich war er als Empirist in dieser Frage ein entschiedener Gegner der Innatismus-Theorie des Rationalisten DESCARTES. LOCKE hat dem entgegen die prominente Tabula-rasa-Theorie vertreten, die sinngemäß besagt, dass der Geist von äußeren Einflüssen geformt wird. Vor diesem Hintergrund dürfte die anfänglich offenkundig PLATONische Position den Leser/Akteur doch einigermaßen irritieren:

„[...] irgend Etwas in ihnen [in den philosophischen Begriffen; Anm.d.A.] führt sie, irgend Etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hinter einander her, eben jene eingeborene [sic!; Anm.d.A.] Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der That viel weniger ein Entdecken, als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern [sic!; Anm.d.A.], eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesammt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind: – Philosophiren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges.“ (5, 34, 16 ff.)

Das „System“ (vgl. 5, 34, 9) der philosophischen Begriffe ist nun aber nicht die Anteilhabe an einer höheren Ordnung gewissermaßen im Jenseits, sondern wie die „Glieder der Fauna“ (vgl. 5, 34, 10) zu verstehen, welche aus der Natur emporgewachsen sind. Worin also bestand LOCKES Oberflächlichkeit? Allem Anschein nach darin, dass die philosophischen Begriffe dem Denken nicht von einer Realität an sich aufgeprägt werden, sondern dass sie von innen und also aus der unterbewussten Natur in das Denken hineinwachsen. Hier braucht nun nicht noch einmal der Unterschied zwischen bewusst, unbewusst und unterbewusst wiederholt zu werden, um deutlich zu machen, dass NIETZSCHE das leere spekulative Hin und Her – ob nämlich die Realität als Ursache das Denken wie eine *tabula rasa* prägt oder ob dem Denken die Form der Natur als Idee eingeboren ist – von der profillosen Disjunktion in die Topologie des Bewussteins überträgt und so dem Leser/Akteur konkrete Orientierung verschafft.

Als Konsequenz in dieser Bewegung vom Bewussten zum Unterbewussten, die weder die Idealität zu Gunsten der Realität abschaffen noch auch in Anbetracht der Alternative ideal/real auf einen authentischen Bezug zur Natur als Zeitlichkeit verzichten will, muss noch einmal der letzte Aphorismus 23 gelesen werden. Hier herrscht von Anfang an die Vorstellung vor, dass Philosophie eine Bewegung ist, welche sich zunächst auf den Pfad der redlichen Skepsis begibt, um dann zu Erkenntnissen vorzustoßen, die sich so nicht hätten antizipieren lassen. Dazu der Reihe nach:

„Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zufassen, wie ich sie fasse - daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen.“ (5, 38, 2 ff.)

Was ist die Psychologie? Antwort: Eine Wissenschaft, die sich mit der Seele befasst, welche also mikroskopisch nach innen schaut oder besser nach unten und jedenfalls nicht teleskopisch, das ist entscheidend, nach oben, wie die Metaphysiker (Aphorismus 2; „Frosch-Perspektiven“). Was sind die Vorurteile und Befürchtungen? Es sind die

unbewussten Absichten und Herzenswünsche aus Aphorismus 5, welche den Philosophen überreden, an einer bestimmten Stelle oder Schwelle die Augen zu verschließen und mit dem Fragen aufzuhören. Als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ nimmt die Philosophie das Spekulative insgesamt als „Symptom“. Der Blick richtet sich dabei gleichsam auf die Wurzeln des Denkens. Und wenngleich NIETZSCHE noch nicht gesagt hat, wie das Denken in sich selbst hinein blicken können soll, so wird doch noch einmal die Orientierung klar: Nicht eine erneute Alternative im Raum der Spekulation soll erdacht werden, sondern es soll sich zu den Grundbedingungen desselben vorgearbeitet werden.

Dazu ist mehr nötig als formell vom Perspektivismus als fundamentaler Grundbedingung (Vorrede) zu sprechen. Ein solches Denken begibt sich auf den Weg, es sucht nicht nur den Prozess als Grundlage jenseits der Fundamente des räumlichen Denkens, sondern ist bemüht, selbst dieser Prozess zu werden. Das Denken sieht nunmehr, wenn es sich selbst reflektiert, nicht mehr zuerst seine Träger, den Denkenden, das Subjekt, sondern sich selbst als Prozess. Die Prozessualität der Realität wiederzuspiegeln, besteht nicht nur darin, das unangemessene Schema der Kausalität sowie den damit einhergehenden Methodenpfad zu überwinden, sondern das Iterative der Erkenntnis zu verinnerlichen, indem sich die Gedanken selbst in Bewegung versetzen. Philosophie wird dann buchstäblich zu einer Expedition, deren Ziel erst erkannt wird, wenn man sich längst voll und ganz auf den Weg eingelassen hat:

„Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohl! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, – aber was liegt an uns! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine tiefere Welt der Einsicht eröffnet [...].“ (5, 38 f., 29 ff.)

Wenn man erst einmal losgelassen hat, zum Beispiel von der Wahrheit, indem man wie in Aphorismus 1 deren Ursprung und Wert zu hinterfragen beginnt, dann tritt man buchstäblich *mit der Zeit* in eine neue und „teifere“ Welt ein. Mit anderen Worten: Man verlässt sukzessive den durch das Subjekt gebrochenen Raum der Denkgebote und -verbote, man wendet den Blick ab von den idealistischen Bedingung und Ursachen des Denkens und blickt nunmehr in die Tiefe. Das Denken zu denken heißt jetzt, nicht mehr nach letzten Ursachen und Fakten zu suchen, sondern sich ohne Hoffnung auf ein Ergebnis in die Tiefe der Symptome hinab zu begeben, hinab zu denken. Schließlich werden es die daraus resultierenden, neuen Erfahrungen sein, welche den Geist des Lesers/Akteurs verändern und zuletzt auch befreien.

2.2

Zweites Hauptstück: „der Freie Geist“

Der Einheit stiftende Bogen des zweiten Hauptstücks, um dessen Gesamtanlage es auch hier wieder zu Anfang geht, lässt sich an der Verbindung der im Vordergrund stehenden Aspekte aufzeigen: Erstens, das anfängliche Eingehen auf den Typus des Künstlers in den Aphorismen 25 bis 29, zweitens die klare Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik in Aphorismus 30, drittens ein inhaltlicher Bezug auf *Za* in den Aphorismen 31 und 32 sowie zuletzt viertens die Thematisierung der Verwechslungsgefahr in Aphorismus 40, wie sie uns im Grunde bereits aus *EH* bekannt ist. Das bedeutet, dass es in der Hauptsache nicht um den Willen zur Macht in Aphorismus 36 geht, obwohl dies, wie oben (III./1.2) schon angedeutet, das Zentrum darstellt, sondern um den Übergang von der Dimension des demokratischen Massenmenschen zur Dimension des Künstlers, was allerdings nicht im selben wissenschaftlichen Duktus artikuliert werden kann, an den sich der Leser/Akteur zuvor im ersten Hauptstück gewöhnt hatte.

Der Bruch in Stil und Inhalt zwischen dem ersten und dem zweiten Hauptstück, den NIETZSCHE bereits in den Aphorismen 7 und 8 ankündigend vorweggenommen hat, wovon oben schon einmal zu Beginn des Abschnitts III./2.1.2 die Rede war, ist dabei erneut kein bedeutungsloser Zufall. NIETZSCHE will damit etwas sagen, um genau zu sein, will er damit etwas zeigen, nämlich, um es kurz zu machen, dass es etwas gibt, das die Philosophen anbelangt, sich aber nicht sagen lässt, und es also einen Unterschied zwischen dem gibt, was sich Sagen lässt und dem, was sich nicht sagen, sondern nur zeigen lässt. Deshalb darf in dem hier anstehenden Ausblick auf das zweite Hauptstück insgesamt durchaus vorweggenommen werden, dass dabei der Übergang von der begrifflich-reflexiven Ebene des Sagens auf die intime Ebene des Zeigens das eigentliche Anliegen NIETZSCHEs darstellt.

[ii] Dass es tatsächlich in einem sehr konkreten Sinn um die Sagen/Zeigen-Relation geht, lässt sich bereits aus dem Auftakt im ersten Aphorismus 24 ablesen.

„O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch! Man kann sich nicht zu Ende wundern, wenn man sich erst einmal die Augen für dies Wunder eingesetzt hat! [...] Mag nämlich auch die Sprache, hier wie anderwärts, nicht über ihre Plumpheit hinauskönnen und fortfahren, von Gegensätzen zu reden, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen giebt;“ (5, 41, 4 ff.)

Wir werden noch sehen, dass der Aphorismus 24 den Grundgedanken der Vorrede erneut aufnimmt und vor diesem Hintergrund das gesamte erste Hauptstück auf den Punkt bringt: Das Problem der Gegensätze, die Oberflächlichkeit der Sprache, die

Topologie des Bewusstseins, die unterschiedliche Orientierung von Dogmatik und redlichem Skeptizismus sowie die Limitiertheit der begrifflich-reflexiven Philosophie. Vorerst sei aber nur auf die sinnfällige Formulierung „wenn man sich erst einmal die Augen für dies Wunder eingesetzt hat“ hingewiesen, die ankündigt, dass es bei der im zweiten Hauptstück verhandelten Freiheit des Geistes – eine Freiheit jenseits von Willkür und Determinismus (vgl. Aph. 21) – um etwas geht, das man mit den Augen sehen muss, weil es die „Sprache“ nicht ausdrücken kann. Wenn dann im darauf folgenden Aphorismus 35 vom „Agitator und [...] Schauspieler“ (vgl. 5, 43, 16 f.) als Zerrbild des Philosophen zu lesen ist, dann erinnert das natürlich sogleich an die in Bezug auf *EH* angestellte Vermutung, dass der Künstler gewissermaßen eine Grenze des Menschen ist. Auch wenn diese Feststellung noch erklärungsbedürftig ist, passt die Thematik doch sehr gut ins Schema des hierarchischen Komplexitätsgefüges. Überhaupt geht es in den Aphorismen 25 bis 30 durchwegs um den Unterschied zwischen Mensch und Philosoph sowie das zwischen diesen beiden Sphären rangierende Medium der Kunst, verstanden als Verstellung („habt Eure Maske [...], dass man Euch verwechsle!; vgl. 5, 42, 27f.). Der Aphorismus 30 fasst diesen Komplex in die Begriffe der Esoterik und Exoterik, vorgestellt als Oben/Unten-Relation. Dazu noch einmal das folgende Zitat:

„Das Exoterische und das Esoterische, wie man ehedem unter Philosophen unterschied, bei Indern, wie bei Griechen, Persern und Muselmännern, kurz überall, wo man eine Rangordnung und nicht an Gleichheit und gleiche Rechte glaubte, – das hebt sich nicht sowohl dadurch von einander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urtheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht, – der Esoteriker aber von Oben herab!“ (5, 48, 14 ff.)

Die Funktion der dann folgenden beiden Aphorismen 31 und 32 zu bestimmen, ist nicht so ganz einfach. Ziemlich offensichtlich ist jedoch, dass der Leser/Akteur mit zwei Themen aus *Za* Vertraut gemacht wird, die für den Unterschied zwischen philosophischer Tiefe/Höhe und menschlicher Oberflächlichkeit bedeutsam sind: Erstens geht es in Aphorismus 31 um das „Ja und Nein“ (vgl. 5, 49, 17) einer vorschnell urteilenden Jugend, was einerseits an den Mythos des Jünglings von Sais erinnert und andererseits an das Stück aus *Za* „Vom Baum am Berge“ (KSA, 4, Za, 51 ff.), wo ebenfalls ein Jüngling zu schnell zu hoch hinaus wollte. Zweitens handelt der Aphorismus 32 von drei Entwicklungsstadien der Menschheit, in denen sich die Moral am Ende selbst überwindet („die Selbstüberwindung der Moral“; vgl. 5, 51, 27 f.), was einige Verwandtschaft mit dem ebenfalls aus *Za* stammenden berühmten Stück „Von den drei Verwandlungen“ (KSA, 4, Za, 29 ff.) aufweist, in dem der Geist vom Kamel über den Löwen zum Kind einen sukzessiven Befreiungsprozess durchläuft. Was die beiden Aphorismen von dieser Warte verbindet, beziehungsweise von den umstehenden

Aphorismen 30 und 33 abhebt, ist das Moment der Bewegung von Unten nach Oben, mit dem in Bezug auf *EH* auch schon das Prinzip der Zucht und Züchtung assoziiert wurde (vgl. oben II./1.2.1). Hier wird also zumindest ansatzweise der bereits im ersten Hauptstück identifizierte Gedanke wieder aufgenommen, dass die Überberückung der räumlichen Kluft zwischen Innen und Außen, die den Mensch von der Natur trennt, in der Zeit gelingen kann, verstanden als prozessuale Transformation.

Gesetzt, dem wäre so, dann würde die sich in Aphorismus 33 wieder ändernde Tonalität bedeuten, dass NIETZSCHE im Folgenden gleichsam einen Grenzgang auf dem Oszillationsrand des Sagen/Zeigen-Komplexes unternimmt. Jedenfalls spricht NIETZSCHE in den Aphorismen 34, 36 und 39 wieder die Sprache des ersten Hauptstücks, geht aber inhaltlich sehr viel weiter, drängt also gewissermaßen das Sagbare von innen her ans Äußerste, nämlich in die Perspektive des Willens zur Macht. NIETZSCHEs Bemühungen in den Aphorismen 25 bis 30 zielen demnach nicht darauf ab, in 36 eine esoterische Schau der Dinge vorzustellen, sondern ganz im Gegenteil: Weil NIETZSCHE ankündigt, dass das Esoterische zuletzt etwas ist, dass nicht ausgesagt werden kann, sich aber auch nicht von der Aussage trennen lässt, muss das Zentrum um den Willen zur Macht ganz besonders im Sinne des bedeutsamen Schweigens und Verschweigens gelesen werden. Den Leser/Akteur dafür zu sensibilisieren ist jedenfalls der Sinn des Wechsels in Inhalt und Stil zwischen den Hauptstücken eins und zwei. Die Aphorismen 33 bis 39 wären dann der „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“, von dem NIETZSCHE in Aphorismus 27 spricht. Wer das dort Geäußerte gleichsam für bare Münze nimmt, als ob dort Tacheles geredet würde, der hat eben nicht verstanden, worum es NIETZSCHE im zweiten Hauptstück insgesamt geht.

Dass NIETZSCHE das Theorem des Willens zur Macht im Zentrum des zweiten Hauptstücks, das in gewisser Hinsicht auch das Zentrum des gesamten Buchs ist, lediglich instrumentalisiert, das machen das erneute Auftauchen des Unterschieds zwischen Esoterik und Exoterik in Aphorismus 39 und das sich daran anschließende Problem der Verwechslung in den Aphorismen 40 bis einschließlich 44 deutlich. Denn hier geht es um den Unterschied zwischen der Freiheit des Geistes, verstanden als „Unabhängigkeit“ im Sinne des Aphorismus 41 im Gegensatz zu den „Freidenkern“, (vgl. 5, 62, 13) sowie im Vorfeld, genauer in Aphorismus 40, erneut um die Komplexität im Begriff der „Maske“ (vgl. 5, 57, 26). Auch hier soll der Philosophie NIETZSCHEs keine starre Struktur unterstellt werden, sondern nur auf ein sich auffällig rhythmisch wiederholendes Muster hingewiesen werden. Allerdings wird es sich nach der detaillierteren Analyse im Folgenden erweisen, dass sich die textlichen Indizien zu einem ziemlich schlüssigen Gesamtbild im Sinne des hierarchischen Komplexitätsgesügtes verdichten lassen.

[ii] Zuletzt ist die Freiheit des Geistes also von einem authentischen Zugang zu esoterischer Natürlichkeit abhängig, der sich begrifflich-reflexiv weder simulieren noch erzwingen lässt, dies ist, wie wir noch sehen werden, das Ergebnis des zweiten Hauptstücks. Die theoretischen und konzeptionellen Aspekte bleiben aber „abstrakt und unverstanden“ (DELEUZE), wenn man sich nicht über die damit einhergehende Programmatik im Klaren ist. Abgesehen von den konzeptionellen Erwägungen nimmt NIETZSCHE das demokratisch geprägte Verlangen nach Fairness und Chancegleichheit um jeden Preis ins Visier, das in Aphorismus 44 prägnant mit dem Begriff der „Nivellierung“ angesprochen wird:

„Sie [gemeint sind die Freidenker; Anm.d.A.] gehören, kurz und schlimm, unter die Nivellirer [sic!; Anm.d.A.], diese fälschlich genannten ‚freien Geister‘ – als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘: allesamt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit, plumpe brave Burschen, welchen weder Muth noch achtbare Sitte abgesprochen werden soll, nur dass sie eben unfrei und zum Lachen oberflächlich sind, vor Allem mit ihrem Grundhange, in den Formen der bisherigen alten Gesellschaft ungefähr die Ursache für alles menschliche Elend und Missrathen zu sehn: wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt!“ (5, 61, 6 ff.)

Was bedeutet diese Kritik an Aufklärung und Demokratie für die Frage nach Wahrheit/Realität? Dass Erkenntnis im Zweifel für Jeden verständlich und zugänglich sein soll, hat spätestens KANT der gesamten westlichen Kultur als Paradigma hinterlassen. Die berühmtesten Gerechtigkeitskonzeptionen der jüngeren Vergangenheit von John RAWLS, Richard RORTY oder Jürgen HABERMAS haben das Eine gemeinsam, dass Wahrheit eine im Sinne arithmetischer Gerechtigkeit frei zugängliche Ressource sein muss. Jede Art von exklusiver Erkenntnis nach NIETZSCHEs Vorbild impliziert dagegen das der Demokratie diametral entgegen gesetzte Moment der Aristokratie.

Die Vermeidung von Metaphysmen bei RAWLS sowie die sprachliche Fundierung bei HABERMAS in Bezug auf Gerechtigkeit besagt konzeptionell betrachtet nichts anderes, als dass die Wahrheit intern geschlossen sein muss, das heißt, dass sie völlig im exoterischen Diskurs aufgehen muss und dabei von keinerlei externer esoterischer Instanz, die nur wenigen zugänglich ist, abhängig sein darf. Natürlich haben die modernen Denker damit sogar im Sinne NIETZSCHEs völlig Recht, weil beide Fronten, wenn auch unter verschiedenen programmatischen Vorzeichen, die allzu leichte Verwechselbarkeit von esoterischer philosophischer Erkenntnis und etwa religiösem Fanatismus oder politischem Fundamentalismus im Hinterkopf haben. Der Unterschied, wenn denn einer gemacht werden darf, liegt darin, dass die Modernen das politisch legitime Denken per Verbot gegen esoterische Wahrheiten, die schlicht ‚metaphysisch‘ genannt werden, kategorisch absichern, indem gesagt wird, dass nur dasjenige die Wahrheit sein darf, was jedem fair und frei zugänglich ist. NIETZSCHE geht zwar von

ähnlichen konzeptionellen Voraussetzungen aus, das heißt, dass ihm die Grenze zwischen öffentlicher und individueller Wahrheit ebenso bewusst ist. Seine Strategie ist es aber, die dazu geeigneten Menschen, wer auch immer das sein mag, über diese Grenze hin zur verbotenen intimen Wahrheit zu locken („*nitimur in vetitum*“, EH). Im Gegensatz dazu müssen die post-kantianischen Modernen ein System konstruieren, in dem exklusive philosophische Esoterik und religiöser Glaube auf das allgemeine Niveau exoterischer, politisch-rhetorischer Vernunft herunter-*nivelliert* werden, so dass davor Alle gleich sind, Jedermann mitreden darf und Niemand sich in Kenntnis von etwas Höherem über die Anderen erheben soll. Kurz: In der modernen Wahrheit als Objektivität darf es keine hierarchischen Unterschiede zwischen *echten* Personen geben.

So wünschenswert Wahrheit/Realität als Fairness sein mag und so gut dadurch die moderne demokratische Kulturkonvention intellektuell eingeholt und legitimiert ist, so ist es doch ganz offensichtlich nicht die tatsächliche Wahrheit/Realität. Denn tatsächlich sind die Menschen einzelne, echte Personen und eben keine allgemeinkompatiblen Universalakteure. Die Modernen beschreiben also keinen Tatbestand *de facto*, sondern einen solchen *de jure*. Tatsächlich verhält es sich mit der Wahrheit/Realität wie mit jeder anderen Kunst: Ebenso wie nicht jeder konkrete Mensch die Quantenphysik verstehen, Fugen spielen oder Gemälde malen (etc. etc.) kann, weil er irgendwann an seine natürliche Limitierung stößt, so kann auch nicht jeder die Grundbeschaffenheit des Daseins erkennen. Da dies nicht einmal ein Parademoderner wie RAWLS sinnvoller Weise leugnen kann oder weil ihm genau das vielleicht völlig bewusst ist, konstruiert er ein System, in dem Außergewöhnlichkeit keine Rolle spielt, sondern in dem nur zählt, was *im Zweifel* Jeder kann. Und genau das ist eine willkürliche Eingrenzung eines Geltungsbereichs, wie sie KANT bezüglich der menschlichen Vernunftserkenntnis erstmalig in prototypischer Form vorgenommen hat. In Aphorismus 43 macht NIETZSCHE deutlich, wo er als Gegner der allgemeinkompatiblen Massennivellierung steht:

„Mein Urtheil ist *mein* Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen. „Gut“ ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein „Gemeingut“ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth. Zuletzt muss es so stehn, wie es steht und immer stand: die grossen Dinge bleiben für die Grossen übrig, die Abgründe für die Tiefen, die Zartheiten und Schauder für die Feinen, und, im Ganzen und Kurzen, alles Seltene für die Seltenen. –“ (5, 60, 8 ff.)

Diese Unzeitgemäßheit ist das wirklich Unerhörte an der NIETZSCHEschen Philosophie. Seine Unterscheidung zwischen Freigeist und freiem Geist steht für die strikte Ablehnung der Freiheit und Gleichheit des rationalen und eigenverantwortlichen

Subjekts in der modernen Massendemokratie. Spätestens hier scheitern alle Versuche, Nietzsche für die Moderne zu vereinnahmen. Dass nicht alle Menschen gleich sind, sondern sich wie Herren und Sklaven zu einander verhalten, wird freilich noch dadurch übertroffen, dass es noch jenseits oder in einem gewissen Verstande zwischen den Menschen Künstler gibt, die die Welt schaffen, in denen sie leben. Ganz zu schweigen von den Philosophen, die den normalen Menschen gegenüber mit nichts weniger als göttlichen Rechten ausgestattet sind. Dass NIETZSCHE die demokratische Illusion vom Menschen entzaubert, ist selbstverständlich gefährlich, weshalb seine Bücher nichts für Jedermann sind. Eine adäquate Lektüre muss diese Intention aber unbedingt respektieren und darf nicht versuchen, diese Brisanz gleichsam zu enttoxifizieren (vgl. LOSURDO, 2010).

Darüber hinaus ist NIETZSCHEs Unzeitgemäßheit nicht nur kulturkritisch, sondern auch theoretisch bedeutsam, schließlich ist die Philosophie in *JGB* kein besserer Feuilletonismus. Worin diese Bedeutsamkeit liegt und welche Nuancen darauf hinweisen, das wird Gegenstand der folgenden Detailanalyse sein. Weil der Aphorismus 24 eine Schlüsselstellung zwischen dem ersten und dem zweiten Hauptstück einnimmt und als solcher ungemein implikationsreich ist, wird auf diesen zunächst gesondert eingegangen. Um dann den Bruch in Inhalt und Stil gebührend wiederzugeben, wird ein Exkurs über NIETZSCHEs Verständnis von Komödie und Tragödie folgen – Begriffe, die ähnlich bedeutsam sind wie Weisheit und Klugheit in *EH*. Dabei soll endlich auch näher auf den Bezug zwischen dem ersten Auftauchen des Schauspielers in den Aphorismen 7 und 8 im ersten Hauptstück und dem zweiten Auftritt in Aphorismus 25 des zweiten Hauptstücks eingegangen werden.

2.2.1

Aphorismus 24: Der authentische Perspektivenwechsel

Der erste Aphorismus 24 des zweiten Hauptstücks bündelt die wesentlichen Aspekte aus der Vorrede und dem gesamten ersten Hauptstück. Dabei lässt sich jede Zeile nahtlos in das bisher gezeichnete Bild eines sich aus der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ ergebenden Pfades der konzeptionellen Dialektik einfügen, der vom Bewussten ins Unterbewusste führt. Diesbezüglich wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Redeweise von den „Augen“, die man sich „eingesetzt“ haben muss, um das „Wunder“ zu sehen, in was für einer „Vereinfachung und Fälschung“ (vgl. 5, 41, 4 ff.) der Mensch lebt, den komplexen Übergang zwischen begrifflich-reflexiver Philosophie in Büchern und der intimen Philosophie des Philosophen selbst markiert. Weil damit ein Punkt erreicht ist, wo nicht mehr, wie noch im ersten Hauptstück, diese oder jene Perspektive verschiedener Theorien (Plural) eingenommen und durchdacht wird, sondern ein für

alle mal *die* Perspektive eingenommen und damit das Wesen der Philosophie (Singular) in den Blick genommen wird, wurde der vorliegende Abschnitt mit ‚Der authentische Perspektivenwechsel‘ betitelt. Mit ‚authentisch‘ ist dabei gemeint, dass dieser Wechsel der Betrachtung nicht mehr intellektuell beliebig vollzogen werden kann, sondern an ein Moment der Faktizität gebunden ist, das sich dem begrifflich-reflexiven Einflussbereich des Bewusstseins entzieht.

[i] Wie dementsprechend die konzeptionelle Dialektik an einen Punkt führt, an dem der Leser/Akteur in diesem Sinne von Faktizität gezwungen wird, über das Gesagte hinaus zu *sehen*, kommt in dem folgenden Zitat akzentuiert zum Ausdruck:

„Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren! Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung!“ (5, 41, 14 ff.)

Was NIETZSCHE hier vor Augen hat, sind die zwei Arten von denkerischer Aktivität, beziehungsweise Kreativität, die auch schon mit der Unterscheidung zwischen horizontaler und vertikaler geistiger Spannung gestreift wurden (Vorrede): nämlich einerseits der Denkakt, der vom rationalen Subjekt hervorgebracht wird und mit anderen Denkakten dieser Art konkurriert, und andererseits der Denkakt, der das rationale Subjekt überhaupt erst erschafft und damit einer Notwendigkeit folgt, die sich nur dem eröffnet, der sich mit den Grundbedingungen des Denkens selbst auseinandersetzt. Weiter unten in der Rekonstruktion werden wir hierbei, in Anlehnung an VATTIMO, von starkem und schwachem Denken sprechen (vgl. IV./3.3). Das Subjekt jedenfalls will auf Grundlage des Umstands seiner Selbstgewissheit zur Wahrheit, zu einer Wahrheit also *für* das Subjekt, das heißt im subjekt-rationalen Sinn, wovon freilich die Wahrheit *über* das Subjekt als „Grundstein“ der dogmatischen „Philosophen-Bauwerke“ (Vorrede) ausgenommen bleibt. Davon zu unterschieden ist die Art von Wille im Denken, der das Subjekt als ein solches Dogma *will*, um die eigentliche, gefährliche „Grundbedingung allen Lebens“, nämlich das „Perspektivische“ (Vorrede), zu verschleiern. Dieser fundamentalere Denkakt ist der „Wille zum Nicht-Wissen“ aus Aphorismus 24.

Das „Perspektivische“ aus der Vorrede ist dabei nur als Chiffre für das unfassbare Chaos der Natur zu verstehen, demgegenüber für den Menschen das „Different-sein-wollen“ (Aph. 9) eine unerlässliche Überlebensbedingung ist. Oben (vgl. III./2.1.3) war in diesem Zusammenhang vom Raum der Spekulation die Rede, wo für den Menschen Bedeutung konstituiert wird und so gegen die fundamentale Prozessualität im Inneren des Menschen Strukturen abgehoben werden. Ferner wurde gesagt, dass NIETZSCHE den Leser/Akteur im Raum der Spekulation abholt, diesen Raum dann von allen Ge-

und Verboten säubert und darin den Leser/Akteur ans Äußerste führt. Dieses Äußerste ist die Perspektive des Willens zur Macht aus Aphorismus 22, wo jede Macht in jedem Augeblick ihre letzte Konsequenz zieht. Dies ist aber noch eine bestimmte Theorie, die mit anderen Theorien horizontal konkurriert (Stichwort: physiologischer Monismus). Versucht man sich die Grundbedingungen dieser Konkurrenz vorzustellen, dann kommt dem am ehesten nahe, was oben (vgl. II./2.) im Zusammenhang mit der theoretischen Nietzsche-Rezeption als relativistischer Holismus bezeichnet wurde. Auch wenn hier noch nicht so weit gegangen werden kann, die Grundbedingungen des Lebens in der Philosophie mit diesem relativistischen Holismus zu identifizieren, was in Hinsicht des Begriffs des „Perspektivischen“ auch missverständlich wäre, so kann doch gesagt werden, dass hier eine gewisse Natürlichkeit insofern zur Geltung kommt, als dass *de facto* alles möglich ist. Um allerdings diese Faktizität des sozusagen ‚spekulativen Urzustands‘ zu begreifen und nicht als beliebigen Relativismus misszuverstehen, muss man bereits den gesamten Raum der Spekulation, der durch die Disjunktion zwischen Dualismus und Monismus, beziehungsweise die Formel „Jenseits von Gut und Böse“ beschrieben ist, auf dem Wege authentischer intellektueller Erfahrung durchmessen haben (Stichwort: iterative Erkenntnis).

Was damit grundsätzlich gesagt sein soll, ist gewissermaßen die Kongruenz der Theorie des Willens zur Macht in Aphorismus 22 mit den vertikalen Grundbedingungen der Philosophie als Spekulation, die in der Vorrede als das „Perspektivische“ angesprochen wurden. Beides kommt nämlich im schon angesprochenen Moment der Faktizität zur Deckung, das zugleich die äußerste Grenze desjenigen Bewusstseins beschreibt, welches sich bereits seiner unbewussten Vorurteile vergewissert hat (Stichwort: Topologie des Bewusstseins). Das heißt, dass es hier wie da etwas gibt, das sich der Beliebigkeit der Spekulation entzieht, das also nicht entweder so oder anders sein kann, sondern ohne irgendwelche Voraussetzung in Form von Ge- oder Verboten einfach so ist, wie es eben ist. Beim spekulativen Urzustand ist dies der Umstand, dass man sicherlich einiges *de jure* annehmen muss, um etwas Bestimmtes zu denken, dass man aber *de facto* zu keiner bestimmten Annahme gezwungen werden kann, oder anders formuliert, dass sich jede Annahme *de facto* anzweifeln lässt. In diesem Sinn ist dann auch die uns aus *EH* bekannte Redeweise vom philosophischen Künstler nach dem Vorbild Zarathustras zu verstehen:

„diese Art Mensch [...] concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbare und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Grösse haben ...“ (KSA, 6, *EH*, 370)

Hierfür ist die Theorie des Willens zur Macht – die Realität ist ein qualitäts- und musterloses Geschehen – Nietzsches Paradebeispiel: Sicherlich kann man einwenden,

dass dadurch die Grenzen des Sinns erreicht wären, aber man kann auf Grund der intellektuellen Redlichkeit und Prinzipiengemässigkeit (Aph. 13) auf dieser Perspektive insistieren. Was in diesem Sinne *de facto* „so und so“ geschieht, es sei hier an *GD* erinnert (vgl. KSA, *GD*, 6, 92)⁶³, ist die Realität, und sonst nichts.

[ii] Was nun hat dies alles mit dem Typus des Künstlers zu tun, den NIETZSCHE diesen Untersuchungen zu Folge im zweiten Hauptstück behutsam vom Menschen abzuheben versucht? Denken wir dazu an die Annahme zurück, dass der Künstler eine Grenze des Menschen sei. Bei dieser Vorstellung wurzelt der Mensch in der künstlichen „Vereinfachung und Fälschung“ der Realität, dies aber ohne zu wissen, was es zu bedeuten hat, dass sich der Rand der Fiktivität, aus dem sozusagen diejenige Welt herauswächst, welche den Menschen etwas angeht, zu eben dieser Welt genauso verhält, wie der relativistische Holismus zu Dualismus und Monismus. In beiden Fällen handelt es sich um Außenbereiche, die ein Inneres so umgeben, dass man nicht ohne weiteres zwischen diesen beiden Bereichen hin und her kann. Auf diesen unbewussten Grenzbereich, als etwas, das das Leben des Menschen bedingt, weil dieser ohne entsprechende Horizonte an der Orientierungslosigkeit in der Realität zu Grunde gehen würde, weist NIETZSCHE in der Formulierung am Ende des Aphorismus 24 hin:

„[...] hier und da begreifen wir es und lachen darüber, wie gerade noch die beste Wissenschaft uns am besten in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt festhalten will, wie sie unfreiwillig-willig den Irrthum liebt, weil sie, die Lebendige, – das Leben liebt!“ (5, 42 f., 25 ff.)

Die beste Wissenschaft oder eben die Philosophie hat in dieser Hinsicht ebenso zwei notwendig verbundene Seiten gleichsam einer und derselben Münze wie auch die Maske aus Aphorismus 41, die zeigt, um zu verbergen. Denn einerseits ist die Philosophie, verstanden als „beste Wissenschaft“, die unfreiwillige Fortsetzung der Natur des Philosophen, diese aber, abgesehen von den ganz wenigen Ausnahmen dionysischer Philosophen-Götter, ohne dass es der philosophische Künstler weiß. Als solche will die Philosophie unerkannt bleiben, weil der Künstler die Welt, die die Menschen etwas angeht, welche die einzige Welt ist, wo dessen Leben sich entfalten kann, nur zu erschaffen, beziehungsweise zu konzipieren vermag, wenn er, wie es in *FW* (siehe Zitat) und *EH* (vgl. KSA, 6, *EH*, 293)⁶⁴ sinngemäß hieß, nicht weiß, was er tut:

⁶³ „Es genügt uns niemals, einfach bloss die Thatsache, dass wir uns so und so befinden, festzustellen: wir lassen diese Thatsache erst zu, – werden ihrer bewusst –, wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben.“

⁶⁴ „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist [...].“

„Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen! - Gerade dieses Wissen aber fehlt uns, und wenn wir es einen Augenblick einmal erhaschen, so haben wir es im nächsten wieder vergessen.“ (KSA, 3, FW, 540)

Dieser Bezug zu *FW* ist, worauf noch in dem Exkurs (vgl. unten [E-II]) über Tragödie und Komödie genauer eingegangen wird, alles andere als ein Zufall, wo es sich in Aphorismus 24 doch um eine „fröhliche“ und in den Aphorismen 25 und folgende um eine „ernste“ Betrachtung handelt („Nach einem so fröhlichen Eingang möchte ein ernstes Wort nicht überhört werden“; vgl. 5, 42, 6 f.). Außerdem wird dies auch noch einmal in Bezug auf Aphorismus 34 von Bedeutung sein, wo bekanntlich ebenfalls die Rede von der Welt ist, die den Menschen etwas angeht, wenngleich, auch das wurde schon angedeutet (vgl. oben I./2.2), unter anderen Vorzeichen.

Dazu noch ein Hinweis außer der Reihe: Man wird sich gefragt haben, warum denn eigentlich das begrifflich-reflexive Denken an der Grenze des Künstlichen gleichsam abprallt? Warum genau *kann* das Sagen nicht hinter das Zeigen zurück? Wie funktioniert der Mechanismus, der Anlass gibt, an dieser Stelle von Faktizität zu sprechen? Bisher war immer wieder vom ‚Stichwort: Re-Entry‘ die Rede. Unsere Fragen klären sich auf, wenn man sich in Anlehnung an WITTGENSTEIN vor Augen führt, was damit gemeint ist: Wenn jede Theorie sprachlich ist, dann kann nicht die Meta-Theorie aller Theorien auch sprachlich sein, weil man sonst bei dem Versuch, sich über allen möglichen Theorien zu positionieren, wieder nur auf der Ebene einer bestimmten sprachlichen Theorie endigte. Nehmen wir zur Veranschaulichung dieser These an, dass die Menge der philosophischen Theorien durch Sprachlichkeit definiert sei. Jede philosophische Theorie ist also sprachlich. Wollte man eine Meta-Theorie über dieser Menge der Theorien ansiedeln, dann kann diese notwendiger Weise nicht sprachlich sein, weil sie sonst unter die zuerst genannte Definition fiel und somit automatisch ein Widereinstig (Re-Entry) auf der Ebene der Menge der Theorien erfolgte. Das Gleiche gilt nun für die konzeptionelle Dialektik und den relativistischen Holismus: Wollte man denselben als Meta-Konzeption für die Binnen-Konzeptionen von Dualismus und Monismus begreifen, müsste man diesen in derselben räumlichen Grammatik beschreiben, die für beide Binnen-Varianten gilt. Genau dann aber würde man ebenfalls den Re-Entry vollziehen, weil man den relativistischen Holismus als Raum vorstellen müsste mit einem Inneren und einem Äußeren, was entweder auf den Dualismus oder den Monismus hinausläuft. Ferner ist der relativistische Holismus das, worauf man stößt, wenn man sich aller unbewussten Fiktionen und Vorurteile, welche die Welt konstituieren, in der die normalen Menschen leben, vergewissert hat und so das Bewusstsein an sein Äußerstes getrieben hat. Das bedeutet: Der Mensch kann die Kunst zwar durchschauen, er kann aber nicht über deren Rand hinausschauen, der erreicht ist, wenn die Grundbedingungen des Lebens aufgedeckt wurden. Oder anders: Die ultimative und finale Erkenntnis, zu der der Mensch mit den Mitteln des

Bewusstseins fähig ist, ist der Satz des relativistischen Holismus, der sinngemäß lautet: „Im Grunde ist Alles Fiktion“.

Mit dieser ausführlichen Eingangsüberlegung zu Aphorismus 24 soll der Lektüre des zweiten Hauptstücks noch einmal das Folgende vorausgeschickt werden: Mit der Umwendung des Blicks auf die Grundbeschaffenheit des Daseins ist ein Stadium erreicht, das den Leser/Akteur im Äußersten des Raums der Spekulation absoluter Orientierungslosigkeit aussetzt. Damit ist freilich die Gefahr verbunden, dieses Stadium als Ende und somit den relativistischen Holismus als Solipsismus misszuverstehen, in dem das Denken zunächst zwar durchaus saturiert wird, sofern das Immanenzdesiderat befriedigt wird, dann aber in den Nihilismus übergeht, weil die radikale Immanenz zu Lasten jeglicher sinnstiftender Differenz geht. Wenn also im Folgenden vom relativistischen Holismus die Rede ist, dann wird gebeten, die eben genannten Missverständlichkeiten zu berücksichtigen und diese Redeweise in aller Sensibilität und also vor dem eben skizzierten Hintergrund zu verstehen.

[E-II]

Exkurs: NIETZSCHE über Tragödie und Komödie

[i] Im Folgenden wird nicht definitiv erörtert werden können, was NIETZSCHE unter Komödie und Tragödie versteht. Das würde eine eigene Untersuchung beanspruchen. Im Gegenteil: Würde NIETZSCHE das zweite Hauptstück in Aphorismus 25 nicht selbst mit diesem Begriffspaar beginnen („Nach einem so fröhlichen Eingang möchte ein ernstes Wort nicht überhört werden“; vgl. 5, 42, 6 f.), bräuchten wir es hier wahrscheinlich gar nicht beachten. Nun beginnt aber das zweite Hauptstück, dessen Zentrum, was *JGB* angeht, die initierende Preisgabe der Theorie des Willens zur Macht ist, in den ersten beiden Aphorismen 24 und 25 mit der Unterscheidung von Frohsinn und Ernst, woraufhin am Ende des zweiten Aphorismus 25 folgendes zu lesen steht:

„Das Martyrium des Philosophen, seine ‚Aufopferung für die Wahrheit‘ zwingt an's Licht heraus, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm steckte; und gesetzt, dass man ihm nur mit einer artistischen Neugierde bisher zugeschaut hat, so kann in Bezug auf manchen Philosophen der gefährliche Wunsch freilich begreiflich sein, ihn auch einmal in seiner Entartung zu sehn (entartet zum ‚Märtyrer‘, zum Bühnen- und Tribünen-Schreihals). Nur dass man sich, mit einem solchen Wunsche, darüber klar sein muss, was man jedenfalls dabei zu sehen bekommen wird: – nur ein Satyrspiel, nur eine Nachspiel-Farce, nur den fortwährenden Beweis dafür, dass die lange eigentliche Tragödie zu Ende ist: vorausgesetzt, dass jede Philosophie im Entstehen eine lange Tragödie war. –“ (5, 43, 15 ff.)

Diese Passage legt nahe, das Ernste in 25 mit der Tragödie und *vice versa* das Fröhliche in 24 mit der Komödie gleichzusetzen. Dies gilt es nun zu hinterfragen: Das vierte Buch in *FW* (vgl. KSA, 3, *FW*, 571) endet mit dem Anfang von *Za* (vgl. KSA, 4, *Za*, 11 f.). Allerdings überschreibt NIETZSCHE die Passage diesmal mit „*incipit tragoedia*“. Im vorhergehenden Aphorismus 341 hat NIETZSCHE ebenda mit „Das grösste Schwergewicht“ die Lehre Zarathustras, die ewige Wiederkunft des Gleichen, angeführt. Dies wiederum geschah in Folge des Aphorismus 340, „Der sterbende Sokrates“ (vgl. KSA, 6, *GD*, 68)⁶⁵, wo *in persona* des SOKRATES die Hypertrophie der tragischen Kultur des antiken Griechenlands zur Überwindung ausgerufen wird („Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!“; vgl. KSA, 3, *FW*, 570). Diese Zusammenhänge weisen darauf hin, dass die ewige Wiederkunft das Gegengift gegen SOKRATES pessimistische Verneinung des Lebens ist und dass Zarathustra den Weg zum „*amor fati*“ (vgl., KSA, 3, *FW*, 521)⁶⁶ und zu der Art von Bejahung weist, von der ebenda im ersten Aphorismus 276 des vierten Buches die Rede ist.

Was erhellte *FW* über die oben zitierte Textstelle aus *JGB* und die dortige Frage nach Komödie und Tragödie? In Aphorismus 25, *JGB* lesen wir vom Martyrium um der Wahrheit Willen als von einer Entartung, die selbst eigentlich nicht mehr tragisch ist, sondern eine Nachspiel-Farce, was in den griechischen Festspielen⁶⁷ das zeitweilige Ende der Tragödie und den Beginn der Komödie bedeutet. Das Komische an Sokrates Martyrium liegt nicht in der sehr ernsten Apologie, sondern in seinem sarkastischen Wunsch, ausgerechnet Asklepios, dem Gott der Heilkunst, für den Schierlingsbecher, der den Tod als Medizin für die Krankheit des Lebens bringt, ein Opfer darzubringen. In *GD* liest man dazu:

„– Hat er das selbst noch begriffen, dieser Klügste aller Selbstüberlister? Sagte er sich das zuletzt, in der Weisheit seines Muthes zum Tode? ... Sokrates wollte sterben: – nicht Athen, er gab sich den Giftbecher, er zwang Athen zum Giftbecher ... ‘Sokrates ist kein Arzt sprach er leise zu sich: der Tod allein ist hier Arzt ... Sokrates selbst war nur lange krank ...’“ (KSA, 6, *GD*, 73)

Hier fragt sich, ob das die Art von Komödie ist, die NIETZSCHE im Sinn hat, wenn er wiederum in *FW* den „*homo poeta*“ nach dem Tod Gottes das Folgende über die Tragödie sagen lässt:

⁶⁵ In *GD* bezeichnet NIETZSCHE Sokrates und PLATON sowohl als „Verfalls-Symptome [...] der griechischen Auflösung“ als auch Sokrates im Speziellen als „Superfötaton des Logischen“ (ebd., 69).

⁶⁶ „Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. W e g s e h e n sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“

⁶⁷ Vgl. LAMPERT, 2001, 64: “Linked to the comedy of the opening section is section 25, suggesting – not tragedy but the decay of tragedy, its fall into the satyr play performed in Athens during the early spring *Dionysia* after the morning of tragedies and followed by a comedy that ended those long days of theater.”

„Ich selber, der ich höchst eigenhändig diese Tragödie der Tragödien gemacht habe, soweit sie fertig ist; ich, der ich den Knoten der Moral erst in's Dasein hineinknüpfte und so fest zog, dass nur ein Gott ihn lösen kann, – so verlangt es ja Horaz! – ich selber habe jetzt im vierten Act alle Götter umgebracht, – aus Moralität! Was soll nun aus dem fünften werden! Woher noch die tragische Lösung nehmen! – Muss ich anfangen, über eine komische Lösung nachzudenken?“ (KSA, 3, FW, 496)

Aus dieser Textlage folgen einige wichtige Fragen: Erstens, ist *Za* eine Komödie, sogar eine Parodie (vgl. KSA, FW, 3, 346)⁶⁸, wie es in Aphorismus 1 der zweiten, späteren Vorrede in *FW* heißt, und folgt daraus, dass die jasagenden Bücher komisch, die neinsagenden Bücher tragisch sind? Zweitens, gibt es im dialektischen Sinn einen Ort jenseits des Schauspiels, welches als Medium Tragödie und Komödie umfasst? Drittens, gibt es einen Unterschied zwischen der historischen Abfolge zwischen Tragödie und Komödie, die Blüten (ARISTOPHANES/Komödie) aber auch Verfallsformen (SOKRATES/Tragödie) beider Elemente hervorbringt?

Die Figur Zarathustras ist zweifellos eine Parodie, was schon allein die Art und Weise zeigt, wie der philosophisch antiautoritäre NIETZSCHE diesen als Autorität an verschiedenen Stellen seines Werks, zum Beispiel im Vorwort zu *EH* (vgl. KSA, 6, *EH*, 259 f.), zitiert. Falls dies Alles ernst gemeint sein sollte, verlören alle antidogmatischen Beteuerungen sowohl Zarathustras als auch NIETZSCHEs ihre Glaubwürdigkeit. Fraglich ist indessen, ob daraus folgt, selbst wenn alle jasagenden Bücher komisch sein sollten, dass die neinsagenden Bücher deshalb automatisch tragisch sein müssen. Es ist anzunehmen, dass die neinsagenden Bücher wie *JGB* beides vorstellen: Einen ernsten, tragischen, exoterischen Vordergrund, der ohne weiteres leicht Pessimismus und/oder Nihilismus als Konsequenz nach sich ziehen kann, sowie einen fröhlichen, komischen, esoterischen Hintergrund, von wo aus nicht nur sowohl die Gefahr des Nihilismus, als auch das Potential für die Umwertung aller Werte jeweils für sich bejaht werden, sondern auch die Alternative von Chance und Risiko insgesamt.

Dies bringt uns zu der zweiten und dritten Frage nach einer historischen und einer systematisch-dialektischen Dimension des Unterschieds zwischen Tragödie und Komödie. Die Antwort muss vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lauten, dass es sowohl eine historische Abfolge von tragischen und komischen Perioden gibt, sowie auch eine überhistorische Perspektive, welche selbst diese Abfolge noch mit einem dionysischen Lachen bejaht, das bereits als „olympisches Laster“ aus Aphorismus 294 am Ende des neunten Hauptstücks bekannt ist. Dabei erinnert die strukturelle Verwandtschaft der überhistorischen Perspektive mit der Komödie an das Verhältnis zwischen christlich-populärem Dualismus, physiologischem Monismus und einer

⁶⁸ „*Incipit tragœdia* – heißt es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafte kündigt sich an: *incipit parodia*, es ist kein Zweifel ...“

umfassenden Betrachtung, die allerdings nicht auf demselben Niveau wie Dualismus und Monismus artikuliert werden kann. Diese umfassendere Perspektive wurde bereits – unter Vorbehalt – als relativistischer Holismus angesprochen. Man behalte diesen Titel also weiter im Hinterkopf und verbinde damit den Umstand, dass dadurch eine Tendenz angezeigt wird, die nicht nur über verschiedene konzeptionelle Grund-Typen wie Dualismus und Monismus, sondern auch über den historischen Wechsel zwischen Komödie und Tragödie hinausweist.

Der Blick auf die Dialektik macht also noch einmal klar, dass die iterative Erkenntnis dramaturgische Qualität besitzt, was zuletzt erklärt, warum der Begriff der Pointe mehr meint, als den Unterhaltungswert der NIETZSCHEschen Philosophie: In Bezug auf Aphorismus 294 wurde bereits angemerkt, dass das Lachen der Sieg des Körpers über den Verstand sei. Wenn das auch im Sinne NIETZSCHEs zutrifft, dann lässt sich tatsächlich erahnen, dass die Komödie auch einen sachlich relevanten Beitrag zur Befreiung des Geistes aus den Grenzen des rationalen und eigenverantwortlichen Subjekts leistet. Jedenfalls ähnelt der Moment der Überwindung dieses solipsistischen Gefängnisses hin zur Versöhnung des Denkens mit der Natur tatsächlich der Dramaturgie eines Witzes. So auch Aphorismus 150:

„Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ‚Welt‘? –“ (5, 99, 10 ff.)

Das Satyrspiel der Auflösung des Gegensatzes von Idealität und Realität, beziehungsweise „Welt“ nimmt in dem Stück „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ aus *GD* die Gestalt einer ganz konkreten *Pointe* an. Man könnte auch hierbei von dem *Witz* eines Gedankengangs sprechen, der sich nur als Erzählung verstehen, im Nachhinein aber schwerlich erklären lässt, ohne dass er dabei aufhört, komisch zu sein.

[ii] Um das Wesen von Pointen in der Philosophie geht es auch in den noch ausstehenden Aphorismen 7 und 8 aus dem ersten Hauptstück. Dazu zunächst Aphorismus 7:

„In jeder Philosophie gibt es einen Punkt, wo die ‚Überzeugung‘ des Philosophen auf die Bühne tritt: oder, um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen: // adveniat asinus // pulcher et fortissimus.“ (vgl. 5, 21, 19 ff.)

Mit dem „alten Mysterium“, worauf LAMPERT (vgl. 2001, 34) in Verbindung mit Georg LICHTENBERG hinweist, sind die Mysterienspiele zu Ehren des Dionysos gemeint, in dessen Gefolge ein Esel über die Bühne zieht. Auch wenn es fraglich ist, ob NIETZSCHE hier nicht vielleicht in ironischer Weise den Einzug Jesu Christi am Palmsonntag nach Jerusalem im Sinn hat, so ist jedenfalls die Obszönität unübersehbar,

dass das Letzte, was man vom vorbeiziehenden Esel zu sehen bekommt, dessen After ist. Sprich: Selbst wenn die Erkenntnis in Form einer Bosheit⁶⁹, wie in Aphorismus 7, oder, wie hier, einer Zote daherkommt, so ist es doch auch eine Pointe, die sie ausmacht.

Dies aber nur am Rande und als Überleitung zu der abschließenden Frage, was dies alles endgültig mit den Aphorismen 7 und 8 aus dem ersten Hauptstück zu tun hat? Auch hier geht es um zwei für das zweite Hauptstück wesentliche Dinge: Humor und Schauspielerei. Bereits die Alternative zwischen dem „Gartengott“ EPIKUR und PLATON, dem Schüler des SOKRATES, dessen Ort der Marktplatz war, macht die Parallele zu Aphorismus 25 deutlich. Hier geht es um „den Garten mit Goldenen Gitterwerk“ (vgl. 5, 42, 29) und den „Bühnen- und Tribünen-Schreihals“, der sehr stark an das Stück „Von den Fliegen des Marktes“ aus *Za* erinnert. Dort steht:

„Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen.“ (KSA, 4, Za, 66)

Was unterscheidet PLATON in seiner großen Schauspielkunst von dem diesbezüglich untalentierten EPIKUR einerseits und was unterscheidet noch PLATON und EPIKUR von dem „Bühnen und Tribünen-Schreihals“ (Aph. 25) andererseits? Im Wesentlichen ist es das Verhältnis zu dem, was NIETZSCHE die „Welt, die uns etwas angeht“ (Aph. 34) nennt. EPIKURS Götter sind uninteressierte und teilnahmslose Wesen (vgl. HOSSENFELDER, 1995, 114 ff.) die keinerlei strafenden oder begünstigenden Einfluss auf das Leben der Menschen nehmen. Das bedeutet, dass auch das Göttliche wie auch etwa die Realität des Atomregens etwas ist, das die Lebensführung des Menschen, dessen Gut und Böse, kurz dessen Sinn, nichts angeht. Und exakt in dieser Hinsicht war PLATON nach NIETZSCHEs Auffassung ein Lügner, der die Wahrheit/Realität als im letzten moralisch qualifizierte Ordnung der Ideenwelt mit der Dimension der praktischen Lebensführung verband. Demzufolge müssen beide, PLATON und EPIKUR, das Gleiche gewusst, in der Öffentlichkeit aber verschieden darüber gesprochen haben. Die „drei hundert Bücher“ (vgl. 5, 21, 14) EPIKURS haben jedenfalls in der patristischen Intellektualität, etwa bei dem Historiker EUSEBIUS von Cesarea, dem Anhänger des ebenfalls stoisch beeinflussten Theologen und Philosophen ORIGENES (vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band I, 1561-1564), harsche Ablehnung erfahren, während es der Platonismus fürs Volk (Vorrede) über AUGUSTINUS zur philosophischen Fundierung der christlichen Theologie gebracht hat.

⁶⁹ Vgl. 5, 21, 2 ff.: „Wie boshhaft Philosophen sein können! Ich kenne nichts Giftigeres als den Scherz, den sich Epicur gegen Pato und die Platoniker erlaubte: er nannte sie Dionysiokolakes. Das bedeutet dem Wortlauten nach und im Vordergrunde ‚Schmeichler des Dionysios‘, also Tyrannen-Zubehör und Speichellecker; zu alledem will es aber noch sagen ‚das sind Alles Schauspieler, daran ist nichts Ächtes‘ (denn Dionysokolax war eine populäre Bezeichnung des Schauspielers).“

Selbst wenn EPIKUR und AUGUSTINUS, worüber NIETZSCHE im Herbst 1887 nachdachte, darin übereinstimmen, dass sie Erkenntnispessimisten gewesen seien (vgl. KSA, 12, *Nachlass*, 9 [160], 430)⁷⁰, um die christlichen Werte vor der Erkenntnis zu schützen, unterscheidet sich EPIKUR von PLATON zwar nicht in dem Vorhandensein einer moralischen Intention, wohl aber in der Art der Darstellung. Was EPIKUR nämlich durch eine Theologie teilnahmsloser Götter bezweckt hat, ist die Befreiung des Menschen von der Last einer derart übermächtigen Autorität. Das für Epikur vedriessliche daran war, dass PLATON, der die Menschen genau das Gegenteil lehrte, nämlich eine unantastbare moralische Ordnung als autoritäres Ideal für die Lebensführung, was AUGUSTINUS nur minimal zu verändern brauchte, um die Autorität Gottes an die Stelle der Idee des Guten zu setzen, und ausgerechnet damit erfolgreicher, besser populärer war. PLATON war derjenige, der das Bewusstsein, dass für die Erkenntnis alles erlaubt ist, vor der Öffentlichkeit hinter einer Ideenlehre versteckt hat. Oder in den Worten der Topologie des Bewusstseins ausgedrückt: Am Rand der möglichen bewussten Erkenntnis rangiert die Bedeutungslosigkeit, von der das Denken, wie wir oben (III./2.2.1) sagten, automatisch abprallt. EPIKUR wollte dem Menschen diese Bedeutungslosigkeit mitteilen, um ihn zu befreien, PLATON hat diese Bedeutungslosigkeit kaschiert und so den Bereich der unbewussten Vorurteile geschaffen, an die die Menschen glauben sollten.⁷¹ Es wird hier also wieder der feine Unterschied zwischen einer bestimmten Kunst und dem Künstlichen als fundamentaler Dimension deutlich, wie dieser schon aus dem Verhältnis zwischen philosophischen Theorien (Plural) und der Theorie der Philosophie (Singular) hervorgegangen ist.

Der Unterschied zwischen Kunst und dem Künstlichen wirft endlich die Frage auf nach dem Unterschied der verschieden geschickten, insgesamt aber doch gleichermaßen „noblen Lügner“ einerseits, wie LAMPERT (2001, 4 f.) so treffend sagt, und den „Bühnen und Tribünen-Schreihälsen“ aus Aphorismus 25 andererseits, welche nur den Anschein erwecken wollen, Künstler zu sein, es aber in Wirklichkeit nicht sind.

⁷⁰ „Epikur leugnet die Möglichkeit der Erkenntniß: um die moralischen (resp. hedonistischen) Werthe als die obersten zu behalten. Dasselbe thut Augustin; später Pascal (‘die verdorbene Vernunft’) zu Gunsten der christlichen Werthe.“

⁷¹ Jedenfalls fragt NIETZSCHE am Ende des Aphorismus 7, ob Griechenland jemals dahinter kam, wer Epikur gewesen sei, und damit ist freilich genau die eben genannte moralische Absicht der Emanzipierung von überirdischen Autoritäten gemeint, die von den Massen verkannt wurde. Epikur hat, in dem von NIETZSCHE vorgestellten Bild, den Menschen zu viel zugemutet, oder vielleicht auch nur zugetraut, und deren „sklavisches Bedürfnis nach dem Tyranischen“ (vgl. Aph. 46) verkannt. In Aphorismus 28 spricht NIETZSCHE davon, dass man um ARISTOPHANES willen „dem Ganzen Griechentum verzeiht“, vorausgesetzt „dass man in aller Tiefe begriffen hat, was da Alles der Verzeihung bedarf“ (vgl. 5, 47, 16 ff.). Im folgenden Satz wird dann sofort „PLATON“ (vgl. 5, 47, 21) erwähnt und gesperrt gesetzt, was bedeutet, dass man dem Griechentum seinetwegen zu verzeihen hat, genauer, dass die Griechen, obwohl sie Sokrates hingerichtet haben, im Letzten die Bürde des Ideals gegenüber der epikureischen Emanzipation vorgezogen haben. Dabei hat das Volk weder die Lüge PLATONS erkannt, in dessen Sterbebett man „nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, – sondern den Aristophanes“ (vgl. 5, 47, 24) fand, noch den sich in der Lüge verbergenden Racheakt für den Mord am Lehrer SOKRATES. Der Fluch des Ideals über die Realität wäre dann PLATONS Rache für die Ignoranz der griechischen Poliskultur gegen SOKRATES.

Die Entartung des Künstlers ist der Schauspieler, dessen Gebaren nicht auf irgendetwas Tiefem und Echtem fußt, sondern lediglich vordergründiger artistischer Selbstzweck ist. In *Der Fall Wagner* wird NIETZSCHE diesen Vorwurf im Übrigen gegen WAGNER als den „Künstler der decadence“ (vgl. KSA, 6, 21 ff.) erheben. Bei der Lektüre der Aphorismen 25 bis 30 wird sich zeigen, dass NIETZSCHE sehr bemüht ist, den echten Künstler, welcher ein Vermittler der Natur und somit ein Werkzeug des Philosophen ist („diese Art Mensch [...] concipirt die Realität, wie sie ist: [...] sie ist sie selbst“; KSA, 6, EH, 370), vom falschen Künstler zu unterscheiden. Dies ist freilich nicht so einfach, weil das Kriterium der Unterscheidung, nämlich Faktizität, etwas ist, das sich nicht explizit benennen lässt, sondern, wie es in Aphorismus 28 sinngemäß heißt, eine Frage des Tempos und Stils ist, verstanden als Symptome des physiologischen „Stoffwechsels“ (vgl. 5, 46, 7 ff.)⁷², was wiederum nichts anderes meint als das, was sich im Rückschluss auf Aphorismus 6 ergibt, nämlich esoterische intime Identität und existenzielle Notwendigkeit (vgl. 5, 20, 31 ff.)⁷³.

Was also soll in Bezug auf die Begriffe Komödie und Tragödie für die Lektüre von *JGB* festgehalten werden? Der Aphorismus 24 ist fröhlich, weil dort ein Gedanke geäußert wird, der viel von dem Preis gibt, was die rücksichts- und schwerelose Erkenntnis, die sich wenig um politische Ziele schert, wie sie in *JGB* verfolgt werden, zu Tage fördert. „Fröhlich“ bedeutet deshalb ganz und gar nichts Harmloses, sondern meint eine Verwegenheit, die weder ‚Tod noch Teufel‘ oder eben ‚Gott‘ fürchtet. Der Frohsinn ist auch deshalb näher an der grausamen Wahrheit, weil der Ernst der Dogmatiker, wie wir aus der Vorrede wissen, in dieser Hinsicht völlig ungeeignet ist:

„Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist – , wie? ist der Verdacht nicht begründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst [sic!], die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen?“ (5, 11, 4 ff.)

Der Frohsinn in Aphorismus 24 tangiert also die jasagende Philosophie in Büchern wie *FW*, der Ernst in den Aphorismen 25 und folgende signalisiert dagegen, dass diese Betrachtung aus der Höhe in einem neinsagenden Buch wie *JGB* nicht aufrechterhalten werden kann und der Leser/Akteur, um Missverständnisse zu vermeiden, sogleich wieder ‚unten‘ abgeholt werden muss. Oben in Abschnitt III./2.1.2 hieß es, dass die Zäsur in den Aphorismen 7 und 8 ein Hinweis für denjenigen sei, der über dem Niveau des durchschnittlichen Lesers/Akteurs steht und gemeinsam mit NIETZSCHE auf einer

⁷² „Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das tempo ihres Stils: als welcher im Charakter der Rasse seinen Grund hat, physiologischer gesprochen, im Durchschnittstempo ihres ‚Stoffwechsels‘“;

⁷³ „[...] und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniss dafür ab, wer er ist – das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.“

freundschaftlichen Ebene rangiert. Im Sinne der Komödie ist dies auch als Augenzwinkern zu verstehen, dass die exoterisch-neinsagenden Inhalte, welche teilweise eher tragisch anmuten, nicht so Ernst gemeint sind, wie sie daherkommen, sondern im Zeichen einer intimen esoterischen Leichtigkeit stehen, für die man im Sinne des „olympischen Lasters“ (Aph. 294) das dionysische Lachen am eigenen Leib erfahren haben muss.

2.2.2

Aphorismus 25 bis 30: Regel und Ausnahme

Im Gegensatz zum unbescholteten Standard-Leser/Akteur von *JGB*, der weder etwas aus *EH* über die „Kunst des Schweigens“ weiß, noch auch zu diesem Zeitpunkt den Unterschied zwischen Esoterik und Exoterik aus Aphorismus 30 kennt, wissen wir bereits einiges über die Fragen, welche sich im Problemhorizont des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz ergeben. So wissen wir zum Beispiel schon, was es damit auf sich hat, dass NIETZSCHE in der Exposition des zweiten Hauptstücks den Duktus ändert, warum dabei das Thema des Schauspielers eine Schlüsselrolle einnimmt und warum dies alles darauf hinaus läuft, dass es nur wenige Einzelne gibt, die das Ganze der restlichen Menschheit von oben herab, beziehungsweise von Außen sehen. Das heißt, es braucht nicht noch einmal minutios nachvollzogen werden, wie genau NIETZSCHE den Leser/Akteur Schritt für Schritt in die neue Perspektive involviert, die diesen zuletzt über das Niveau begrifflich-reflexiver Argumentationen hinausweist, bevor er, NIETZSCHE, im Zentrum (Aph. 36) wieder auf den Willen zur Macht zu sprechen kommt. Daher reicht es aus, sich einen Überblick zu verschaffen, wichtige Passagen herauszugreifen und zu klären, ob und wenn ja wie sie zu unseren bisherigen Annahmen passen.

[i] Im zweiten Hauptstück ist zunächst alles auf den Unterschied zwischen Esoterik und Exoterik in Aphorismus 30 hin angelegt. Sehen wir uns dazu der Reihe nach an, wie NIETZSCHE diesen Gedanken in den Aphorismen 25 bis 29 vorbereitet. Dabei dürfte jedem Leser/Akteur auch bei nur oberflächlicher Lektüre auffallen, dass NIETZSCHE sinngemäß in Aphorismus 25 die Empfehlung ausspricht, dass sich von der Allgemeinheit lösen muss, wer ein Philosoph sein will, um dem dann in Aphorismus 26 sogleich ergänzend hinzuzufügen, dass, sobald sich ein solcher, der an Erkenntnis ein Interesse hat, als Ausnahme jenseits der Regel etabliert hat, er es nicht dabei belassen sollte. Dazu Aphorismus 25, wo der Leser/Akteur zur Ausnahme werden soll:

„Geht lieber bei Seite! Flieht in's Verborgene! Und habt eure Maske und Feinheit, dass man euch verwechsle! Oder ein Wenig fürchte! Und vergesst mir den Garten nicht,

den Garten mit goldenem Gitterwerk! Und habt Menschen um euch, die wie ein Garten sind, – oder wie Musik über Wassern, zur Zeit des Abends, wo der Tag schon zur Erinnerung wird: – wählt die gute Einsamkeit, die freie muthwillige leichte Einsamkeit, welche euch auch ein Recht giebt, selbst in irgend einem Sinne noch gut zu bleiben!“ (5, 42 f., 26 ff.)

Und Aphorismus 26, wo die Ausnahme sich wieder mit dem Studium des allgemeinen Menschen befassen soll:

„[...] gesetzt aber, er nimmt alle diese Last und Unlust nicht freiwillig auf sich, er weicht ihr immer dar aus und bleibt, wie gesagt, still und stolz auf seiner Burg versteckt, nun, so ist Eins gewiss: er ist zur Erkenntniss nicht gemacht, nicht vorherbestimmt. Denn als solcher würde er eines Tages sich sagen müssen ‚hole der Teufel meinen guten Geschmack! aber die Regel ist interessanter als die Ausnahme, – als ich, die Ausnahme!‘ – und würde sich hinab begeben, vor Allem ‚hinein‘. Das Studium des durchschnittlichen Menschen, lang, ernsthaft, und zu diesem Zwecke viel Verkleidung, Selbstüberwindung, Vertraulichkeit, schlechter Umgang – jeder Umgang ist schlechter Umgang ausser dem mit Seines-Gleichen –: das macht ein nothwendiges Stück der Lebensgeschichte jedes Philosophen aus, vielleicht das unangenehmste, übelriechendste, an Enttäuschungen reichste Stück.“ (5, 44, 6 ff.)

Obwohl dies freilich sofort an das Spiel zwischen Distanz und Nähe erinnert, das die intellektuelle Grundbewegung der Hauptstücke fünf bis neun ist, soll die Feststellung, dass dies auch bei den Aphorismen 25 und 26 zutrifft, vorerst einfach so stehen bleiben. Stattdessen widmen sich die Untersuchungen sogleich wieder der weiteren narrativen Linie in den Aphorismen 27 bis 29.

Da wäre zunächst der Aphorismus 27, wo NIETZSCHE, nachdem er seinen Imperativ – sinngemäß: ‚Sondiere Dich, wenn Du Philosoph sein willst, von der Allgemeinheit ab, um sie dann wie etwas Fremdes erforschen zu können!‘ – verkündet hat, so etwas wie einen Stolperstein einbaut, der gewissermaßen eine selektive Funktion erfüllt:

„Es ist schwer, verstanden zu werden: besonders wenn man gangasrotogati denkt und lebt, unter lauter Menschen, welche anders denken und leben, nämlich kurmagati oder besten Falles ‚nach der Gangart des Frosches‘ mandeikagati – ich thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden? – und man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein. Was aber ‚die guten Freunde‘ anbetrifft, welche immer zu bequem sind und gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben: so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn: – so hat man noch, zu lachen; – oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde, – und auch zu lachen!“ (5, 45 f., 25 ff.)

Diese Passage verfolgt einen doppelten Zweck: Einerseits verwirrt sie und schreckt ab, wenn sie nicht sogar den Leser/Akteur provoziert, den Versuch, *JGB* Sinn abzuringen,

frustriert abzubrechen. Andererseits enthält sie aber auch einen zugegebenermaßen versteckten, dafür aber wertvollen Hinweis – dies natürlich nur für den, der es versteht –, wie man sich vor den Missverständnissen der im Sinne der ‚Dogmatiker‘ (Vorrede) ‚zudringlichen‘ Allgemeinheit schützen kann. Zunächst zum Zweck des Verwirrspiels: Von niemandem kann NIETZSCHE plausibler Weise erwarten, dass er Sanskrit beherrscht und weiß, was die Begriffe „gangasrotogati“ und „kurmagati“ bedeuten. In der noch weniger entwickelten Medien- und Informationsgesellschaft des 19. Jahrhunderts konnte NIETZSCHE auch nicht davon ausgegangen sein, dass jemand in der Lage gewesen sei, sich dieses Wissen ohne weiteres anzueignen. Nun wissen wir von LAMPERT (vgl. ders. 2001, 66 ff.) , der in NIETZSCHEs Nachlaß ein diesbezüglich aufschlussreiches Notat gefunden hat, dass es sich abgesehen von „mandeikagati“, das er selbst erklärt – es ist die Gangart des schon aus Aphorismus 2 bekannten Frosches –, um die Gangart des Ganges („gangasrotogati“) und die der Schildkröte („kurmagati“) handelt. Hier sollte man sich nun, als ob man ohne LAMPERT ebenfalls völlig im Dunkeln über die Bedeutung der genannten Begriffe geblieben wäre, auf das Verwirrspiel einlassen, um herauszufinden, was es damit auf sich hat.

Zu allererst klingen diese Begriffe, abgesehen von ihrer Unverständlichlichkeit, für einen Europäer mindestens exotisch, wenn nicht sogar ein wenig lächerlich. Allerdings ist diese Unverständlichlichkeit eher nervenaufreibend als komisch, da man nach den Aphorismen 25 und 26 erwartet, weitere Aufklärung darüber zu erhalten, was es mit dem Unterschied zwischen Ausnahme und Regel auf sich hat. Just an dieser Stelle greift NIETZSCHE diesen Gedanken auf („Es ist schwer, verstanden zu werden [...] unter lauter Menschen, welche anders denken und leben“; vgl. 5, 45, 25 ff.), gibt dann aber keine befriedigende Auskunft, sondern reizt den vielleicht schon ungeduldig gewordenen Leser/Akteur, indem er diesem zu verstehen gibt, dass ihm gar nichts daran liegt, wenn sich jemand über ein solche Unverständlichlichkeit ärgert. Sinngemäß gibt NIETZSCHE mit der Stelle „ich thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden? – man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein“ (vgl. 5, 45, 28 ff.) zu verstehen, dass er genau weiß, dass seine Gedanken eine Zumutung für die Interpretationsbereitschaft des Lesers/Akteurs sind, es ihn aber wenig kümmert.

Insofern hat der Aphorismus 27 also eine provokante und sogar abschreckende Funktion. NIETZSCHE selektiert diejenigen Schüler/Kandidaten aus, welche nicht wirklich bereit sind, in der Erkenntnis an die Grenzen zu gehen, sondern „ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben“ (vgl. 5, 46, 1). Andererseits belohnt NIETZSCHE diese Bereitschaft, sollte sie denn vorhanden sein, im zweiten Teil des Aphorismus: Einmal ist da der Rat, dass wer sich vor Lesern schützen will, die zu bequem sind, denkend gleichsam in die Höhe empor zu klettern, „einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehen“ (vgl. 5, 46, 2 f.). Hier sollte man im Hinterkopf

behalten, dass dieser Rat auch ein Hinweis, beziehungsweise eine Ankündigung ist, dass NIETZSCHE selbst im weiteren Verlauf des Buches auf diese Maßnahme zurückgreifen wird. Das andere Mal stellt NIETZSCHE dem Schüler/Kandidaten, der zu den Entbehrungen der Erkenntnis bereit ist, auch eine Belohnung in Aussicht, nämlich seine Freundschaft. Denn im Umkehrschluss sagt NIETZSCHE von denjenigen, die in der Lage sind, ihn wirklich zu verstehen, dass sie die echten Freunde sind. Hier sehen wir die für NIETZSCHE typische Verlockung derer, die aus instinktiver Disposition eine Affinität dazu haben, durch etwas Höheres geadelt zu werden und so aus der Menge herausstechen zu wollen. Freilich lässt sich NIETZSCHE dabei nicht auf das Niveau stumpfer Schmeichelei herab, sondern bedient sich einer subtilen Erotik, für die er bei PLATON in die Schule gegangen sein könnte.

Auf den Aphorismus 27 wurde hier deshalb so intensiv eingegangen, weil es sich, wenn auch nicht um das Ergebnis, so doch um den Kerngedanken der Exposition des zweiten Hauptstücks handelt. Der Unterschied zwischen Esoterik und Exoterik bleibt nämlich unverstanden, wenn man nicht berücksichtigt, dass die exoterische Sicht von unten herauf einen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ zugesteht. Davon ausgehend mit Blick auf Aphorismus 30 noch ein Kommentar zu Stellung und Funktion der Aphorismen 28 und 29. Wie es schon bei der Lektüre von *EH* aufgefallen war, so muss man, um bei NIETZSCHE die Zusammenhänge zu verstehen, den Blick neben den Details immer auch auf die grobe narrative Linie richten. In dieser Hinsicht handelt der Aphorismus 28 von Sprache und Stil verschiedener großer Künstler wie GOETHE, Gotthold Ephraim LESSING, Niccolo MACHIAVELLI, PETRONIUS, ARISTOPHANES und PLATON. Der Aphorismus 29 hingegen spricht eine Warnung aus, dass wer nach Unabhängigkeit strebt, was gleichbedeutend ist, von der Regel zur Ausnahme zu werden, sich damit in akute Lebensgefahr begibt. Denn der Preis für die Unabhängigkeit ist die Einsamkeit. Soviel erst einmal, ohne auf Details im Text einzugehen. Nun die Frage, was die folgende Kombination zu bedeuten hat: Erst ist die Rede vom Künstler, dann wird eine Warnung ausgesprochen. Die Antwort liegt auf der Hand: Die Warnung gilt dem Künstler.

Sicherlich drängt sich dieser Eindruck nicht sogleich bei der ersten Lektüre auf, doch fügt sich dies hervorragend in den Gedankengang des zweiten Hauptstück insgesamt, in dem es immerhin um die Freiheit des Geistes geht. Die Frage ist nämlich, wir wissen es bereits aus *FW* und dem siebten Hauptstück aus *JGB* (vgl. Aph. 226), wie viel Freiheit in Fragen der Wahrheit für den Künstler gut ist. Schließlich dürfen die Künstler nicht wissen, dass sie die Welt erschaffen, die den Menschen etwas angeht. Weil die Welt des Menschen eine durch und durch moralische ist, dürfen die Künstler daher vor allem nicht über die Moral als das nachdenken, was sie als Ganzes umgibt. Sprich: Wohl dürfen sie diese oder jene Moral hinterfragen, keinesfalls aber das Morale überhaupt, weil damit zugleich das Künstliche überhaupt hinterfragt würde.

Und wer erst einmal so weit in der Erkenntnis vorgedrungen ist, den erwartet das folgende Szenario am Ende des Aphorismus 29:

„Gesetzt, ein Solcher geht zu Grunde, so geschieht es so ferne vom Verständniss der Menschen, dass sie es nicht fühlen und mitfühlen: – und er kann nicht mehr zurück! er kann auch zum Mitleiden der Menschen nicht mehr zurück! – –“ (5, 48, 6 ff.)

Wer in der Erkenntnis weit genug gegangen ist, der „kann nicht mehr zurück!“. Es wird sich zeigen, dass NIETZSCHE der Erkenntnis des Künstlers in Aphorismus 34 sozusagen einen Riegel vorschiebt, um zu vermeiden, dass dieser, wie es in Aphorismus 39 heißt, „an der Grundbeschaffenheit des Daseins zu Grunde geht“ (vgl. unten III./2.2.4.4) und infolgedessen auch noch vor dem „christlichen Kreuze auf die Knie“ fällt (vgl. Aph. 256; III./1.3).

Bevor sich die Textanalyse mit Aphorismus 30 befasst, noch einmal zu Aphorismus 28. Bei oberflächlicher Betrachtung gibt NIETZSCHE dort einige Beispiele des Stils, was mit der Aussage verbunden ist, dass „dem Deutschen“ im Grunde das Gespür für die Philosophie abgeht:

„Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig: also, wie man billig schliessen darf, auch vieler der ergötzlichsten und verwegensten Nuances des freien, freigeisterischen Gedankens.“ (5, 46, 15 ff.)

Dies ist eine zwar interessante Beobachtung, es wird aber nicht auf den ersten Blick klar, wie sich diese in den Zusammenhang des Unterschieds zwischen Ausnahme und Regel fügt, worum es schließlich in der gesamten Exposition geht. Eine solche Unregelmäßigkeit hat bei NIETZSCHE oftmals die Funktion einer Akzentuierung. Worauf weist NIETZSCHE, abgesehen davon, dass die Künstler adressiert werden, den Leser/Akteur noch hin? Wohl darauf, wie er selbst verstanden werden möchte, das heißt, worauf der Leser/Akteur bei der weiteren Lektüre zu achten und zweimal nachzulesen habe, weil an der sprachlichen Oberfläche gewisse Nuancen nur sehr schwer zum Ausdruck zu bringen sind. So auch das Ende des Aphorismus 28:

„[...] so wüsste ich nichts, was mich über Plato's Verborgenheit und Sphinx-Natur mehr hat träumen lassen als jenes glücklich erhaltene petit fait: dass man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine „Bibel“ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, – sondern den Aristophanes. Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten – ein griechisches Leben, zu dem er Nein sagte, – ohne einen Aristophanes! –“ (5, 47, 20 ff.)

Im Endeffekt geht es auch hier wieder um die von PLATON zur Perfektion gebrachte Kunst, sich zu verbergen. In Aphorismus 25 hat NIETZSCHE angekündigt, dass es von da an ernst zugehe, was nicht nur die Frage aufwirft, welches Buch unter NIETZSCHEs

Kopfkissen liegt, um für ihn ein deutsches Leben erträglich zu machen, zu dem er in *JGB* ganz unumwunden Nein sagt, sondern auch den Blick dafür sensibilisiert, wer sich hinter den Texten mitsamt dem Stil und der Physiologie des Ausdrucks verbirgt. NIETZSCHEs Imperativ lautet also nicht nur ‚verbergt Euch!‘, sondern auch ‚erratet, wer sich hinter so einem Imperativ verbirgt‘. Ist es vielleicht das, was laut Aphorismus 40 „einen Hass auf Bild und Gleichnis hat“ (vgl. 5, 57, 27), sprich: der schamlose Dionysos aus Aphorismus 295? Es ist jedenfalls eine Überlegung wert, dass derjenige, der ständig darauf hinweist, dass in der Philosophie alles verborgen ist und verborgen werden muss, dies mit dem Hintergedanken sagt, dass man ihn erkenne.

Von hier aus schließt sich die Analyse wieder an die Warnung in Aphorismus 29 an: Der Leser/Akteur weiß dann bereits, dass NIETZSCHE den Philosophen mit einem Ort natürlicher Authentizität und existenzieller Notwendigkeit verbindet. In Bezug auf *EH* wurde in diesem Zusammenhang der Begriff des „Schicksals“ genannt. Da ist es nicht verwunderlich, dass in Aphorismus 29, nachdem NIETZSCHE den Leser/Akteur in 27 und 28 mehr oder weniger deutlich aufgefordert hat, sich der Identität⁷⁴ des Autors von *JGB* zu versichern, ebenfalls von existenzieller Notwendigkeit die Rede ist:

„Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: – es ist ein Vorrecht der Starken. Und wer es versucht, auch mit dem besten Rechte dazu, aber ohne es zu müssen, beweist damit, dass er wahrscheinlich nicht nur stark, sondern bis zur Ausgelassenheit verwegen ist.“ (5, 47 f., 29 ff.)

Die Aussage lautet: Nur der kann NIETZSCHE in die Freiheit des Geistes jenseits der begrifflich-reflexiven Limitierungen der Erkenntnis folgen, der es muss, das heißt, der aus Notwendigkeit dazu bestimmt ist. Damit wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ausnahme und Regel für den Leser/Akteur um einen wesentlichen Aspekt erweitert, den wir bereits kennen, nämlich dass NIETZSCHEs Weg zur Erkenntnis nur folgen kann, wer es eben kann (Stichwort: Faktizität). Ferner wissen wir, dass dieser Weg in den relativistischen Holismus führt, der in letzter Konsequenz einen Zustand völliger Orientierungslosigkeit mit sich bringt.

[ii] Diese Warnung hat in Aphorismus 29 ihren Platz. Denn von nun an nimmt NIETZSCHE keine Rücksicht mehr, was einerseits grausam ist, andererseits aber auch eine Wertschätzung zum Ausdruck bringt, insofern dem Leser/Akteur zugetraut wird, hier noch folgen zu können. Dies wird sogleich dadurch honorierend zum Ausdruck gebracht, dass sich NIETZSCHE erneut inklusiv mit dem Leser/Akteur auf eine Stufe stellt:

⁷⁴ Mit Identität ist hier die „Rangordnung“ gemeint, in der in einem Menschen die „innersten Triebe [...] zu einander gestellt sind“ (vgl. 5, 20, 30 ff.) – also dessen Natur.

„Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.“ (5, 48, 11 ff.)

Dieses „Uns“ ist nun aber nicht mehr dasselbe, dessen sich NIETZSCHE während des gesamten ersten Hauptstücks und auch noch in Aphorismus 24 bedient, denn an diesen Stellen meint es die Menschheit im Allgemeinen, auf deren Niveau sich NIETZSCHE ganz im Sinne des Aphorismus 26 herab begibt. Das „Uns“ in Aphorismus 30 hingegen knüpft an das „Wir“ in der Vorrede an, wo die freien Geister noch wie ein besonderer Zirkel schienen, zu dem sich der Leser/Akteur nicht zugehörig fühlten konnte:

„Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister - wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? das Ziel“ (5, 13, 11 ff.)

Dies ist wenn überhaupt als eine Einladung zu verstehen, sich von Glauben, Demokratie und Deutschtum loszusagen und ein Teil dieses „Wir“ zu werden. Ganz anders der Aphorismus 30: Dort war vorher nicht die Rede von freien Geistern und Europäern der Zukunft, auf die sich dieses „Uns“ bezogen haben könnte. Dort geht es nur um den Leser/Akteur, der auch in den Aphorismen 25 bis 29 der Adressat aller Selektionsbestrebungen und Warnungen war. Hier hingegen rechnet NIETZSCHE sich und den Leser/Akteur zu den Ausnahmen, die gewisse gemeinsame Einsichten verbinden und sie damit in den extremsten Gegensatz zur Regel setzen, denn was der „höheren Art Mensch zur Nahrung oder Labsal dient, muss einer unterschiedlichen und sehr geringen Art beinahe Gift sein“ (vgl. 5, 48, 27 ff.).

Der höhere Mensch steht oben, der niedere unten. So einfach funktioniert die Logik des Unterschieds zwischen Ausnahme und Regel. Dass sich dahinter mit dem hierarchischen Komplexitätsgefüge eine erheblich viel schwierigere Substruktur verbirgt, wird endlich in dem bereits bekannten Zitat aus Aphorismus 30 deutlich, wo NIETZSCHE dem Leser/Akteur über die Relation Ausnahme/Regel mitteilt, dass es sich dabei sowohl um eine Innen/Außen als auch um eine Oben/Unten Relation handelt, wenngleich die Oben/Unten-Relation die wichtigere ist:

„das Exoterische und das Esoterische [...] hebt sich nicht sowohl dadurch von einander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urtheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht, – der Esoteriker aber von Oben herab!“ (vgl. 5, 48, 14 ff.).

Bisher liegt nahe, dass NIETZSCHE dies zunächst über ein raffiniert selektierendes Involvieren des Lesers/Akteurs erreicht, die sich deutlich von den theoretischen Reflexionen im ersten Hauptstück unterscheidet. Mit Aphorismus 30 ist ein Punkt

erreicht, an dem sich sprichwörtlich ausgedrückt die Spreu vom Weizen teilt. Während das erste Hauptstück noch den philosophischen Moden des neunzehnten Jahrhunderts Rechnung getragen hat, kommt nun immer mehr NIETZSCHEs Unzeitgemäßheit zur Entfaltung, was den Kreis der geeigneten Leser gezielt dezimiert.

Soweit also der inhaltliche Überblick über die Aphorismen 25 bis 29, welche die Andeutung der Aphorismen 7 und 8 aus dem ersten Hauptstück wieder aufnehmen, wonach die Philosophen nicht immer sagen, was sie meinen oder wissen, und dabei durchaus auch in der Lage sind, sich kunstvoll zu verstehen. Abschließend sollte noch eine Standortbestimmung in Hinsicht der konzeptionellen Dialektik durchgeführt und die Frage aufgeworfen werden, ob NIETZSCHE den Leser/Akteur denn schon in das durch den Titel avisierte Jenseits geführt hat, wenn er ihn in den Zirkel der Ausnahmen mit einbezieht. Um dies zu beurteilen, sei das folgende Zitat aus Aphorismus 30 herangezogen:

„Es giebt Bücher, welche für Seele und Gesundheit einen umgekehrten Werth haben, je nachdem die niedere Seele, die niedrigere Lebenskraft oder aber die höhere und gewaltigere sich ihrer bedienen: im ersten Falle sind es gefährliche, anbröckelnde, auflösende Bücher, im anderen Heroldsrufe, welche die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern.“ (5, 49, 3 ff.)

Grundsätzlich gibt es zwei verschiedene Arten Bücher, die, wie zu Anfang des Aphorismus 30 von NIETZSCHE bereits erwähnt, als „Labsal“ oder „Gift“ wirken, je nach dem, wer sie liest. Dem Leser/Akteur wird zugetraut, dass er einem gefährlichen Buch wie *JGB*, wo es „gewagt“ (vgl. Aph. 1) wird, selbst die Wahrheit in Frage zustellen, gewachsen ist. Ferner stand in Aphorismus 4 zu lesen:

„Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: [...] eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit alleine schon jenseits von Gut und Böse.“ (5, 18, 16 ff.)

Sich jenseits von Gut und Böse stellen, hat nun zwei Bedeutungen, darauf wurde immer wieder hingewiesen, nämlich eine pluralistische und eine singuläre: Im pluralistischen Sinn stellt man sich gegen die Wertungsweise des christlich-populären Dualismus auf die Seite des physiologischen Monismus. Obwohl man damit von der qualitativen Unterschiedenheit zur quantitativen Verschiedenheit übergegangen ist, die das in dieser Hinsicht fundamentalere Strukturmoment der Prozessualität sehr viel adäquater abzubilden vermag, hat man sich damit noch nicht im singulären Sinn auf die Grundbedingungen des Lebens schlechthin eingelassen, vor deren Hintergrund auch der physiologische Monismus noch eine Wertungsweise von vielen darstellt. Sprich: Die Versuchung des Lesers/Akteurs, sich von der Menge abzusondern, um eine Ausnahme zu werden, oder wenigstens, den höheren Wert des Besonderen zu akzeptieren, ist gleichsam nur der erste Schritt aus der einen Wertungsweise heraus in eine andere

hinein (Pluralität). Es ist aber noch nicht der neuralgische Schritt aus dem Modus des Wertens heraus, der den Blick für das Ganze von außen ermöglicht (Singularität).

Besonders deutlich wird dieser Umstand an dem oben zitierten Satz aus Aphorismus 30, dass Bücher wie *JGB* „die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern“. Hier ist wieder jedes Wort zu berücksichtigen: Die ohnehin schon „tapfersten“ Menschen, welchen NIETZSCHE nunmehr erlaubt, sich mit ihm als Autor von *JGB* auf Augenhöhe jenseits der Regel zu wähnen, werden erst durch dieses Buch zu „ihrer“ Tapferkeit herausgefordert. Das bedeutet, dass die größte denkbare Tapferkeit des Menschen nur ein erster Wink in Richtung der Tapferkeit ist, die nicht für alle Menschen gleichermaßen als Maßstab gilt und die höheren von den niederen unterscheidet, sondern den einzelnen Menschen als echte Person ausmacht. Kurz: Das eigentliche singuläre Jenseits liegt auch hier auf der Ebene esoterischer Intimität, auf die ein neinsagendes Buch in der exoterischen Peripherie wie *JGB* nur hinweisen kann. Die ultimative und finale Zieldimension bleibt der relativistische Holismus jenseits von Dualismus und Monismus, dessen komplexe Sonderstellung auch noch einmal dadurch bedeutet wird, dass die intime Tapferkeit noch eine Steigerung des ohnehin schon superlativen Tapfersten impliziert („die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern“).

2.2.3

Aphorismus 31 und 32: Selbsterkenntnis und Selbstüberwindung

Nachdem NIETZSCHE den Leser/Akteur in den Aphorismen 25 bis 29 auf ein höheres Niveau hinaufgeleitet hat, bereitet er diesen in den Aphorismen 31 und 32 noch einmal intensiv auf das zentrale Triptychon um die Aphorismen 34, 36 und 39 vor. Man könnte auch sagen, dass NIETZSCHE dem Leser/Akteur schon einmal die entsprechende Höhenluft zu atmen gibt, welche notwendig ist, um das Folgende mit den neuen Augen zu sehen, von denen in Aphorismus 24 die Rede war. Dass diese Vorbereitung einen Schritt zurück darstellt, der nicht als weiterer Schritt nach oben missverstanden werden darf, sei hier nur am Rande erwähnt und erst an Ort und Stelle, nämlich in Abschnitt III./2.2.4, wieder aufgenommen.

Diese Vorbereitung besteht nun darin, dass zwei Gedanken aus *Za* aufgenommen werden, das NIETZSCHE in *EH* als „das eigentliche Höhenluft-Buch“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 259) bezeichnet hat. Bevor diese beiden Gedanken genannt und im Einzelnen ausgeführt werden, noch der Hinweis, dass der Bezug auf jasagende Bücher, deren Kenntnis NIETZSCHE bei seinen echten Freunden wohl vorausgesetzt haben dürfte, bereits in Aphorismus 30 begonnen hat. Um dies nur in aller Kürze auszuführen, seien

die entsprechenden Passagen einfach nebeneinander gestellt und dies nur knapp kommentiert. Zunächst also Aphorismus 30 aus *JGB*:

„Allerwelts-Bücher sind immer übelriechende Bücher: der Kleine-Leute-Geruch klebt daran. Wo das Volk isst und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehn, wenn man reine Luft athmen will. –“ (5, 49, 9 ff.)

Sodann Aphorismus 125 aus *FW*:

„Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: ‚Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?‘ –“ (KSA, 3, FW, 482)

Erst einmal sei als bekannt vorausgesetzt, dass es sich bei dem besagten Aphorismus 125 aus *FW* um das Stück „Der tolle Mensch“ handelt, wo NIETZSCHE, kurz gesagt, den Tod Gottes verkünden lässt. In *JGB* wird die schlechte Luft freilich vom „Kleine-Leute-Geruch“ verursacht, mag sein. Darüber hinaus ist es aber nicht ausgeschlossen, dass NIETZSCHE mit der schlechten Luft in Kirchen auf den Geruch des in den Grabmälern verwesenden Gottes anspielt. Dies aber vorerst nur am Rande. Es wird in Bezug auf den Aphorismus 34 noch einmal darauf zurückzukommen sein.

Die jasagenden Themen in den Aphorismen 31 und 32 sind jedenfalls leichter zu identifizieren: Oben nahmen wir bereits vorweg, dass die Aphorismen 31 und 32 an Za erinnern, genauer an die Stücke „Vom Baum am Berge“ (KSA, 4, Za, 51 ff.) und „Von den drei Verwandlungen“ (KSA, 4, Za, 29 ff.). In „Vom Baum am Berge“ geht es um einen Jüngling, dem Zarathustra beim Aufstieg auf einen Berg, also auf dem Weg von unten nach oben, begegnet, der sagt:

„Ich verwandele mich zu schnell: mein Heute widerlegt mein Gestern. Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, – das verzeiht mir keine Stufe. // Bin ich oben, so finde ich mich immer allein. Niemand redet mit mir, der Frost der Einsamkeit macht mich zittern. Was will ich doch in der Höhe? // Meine Verachtung und meine Sehnsucht wachsen mit einander; je höher ich steige, um so mehr verachte ich Den, der steigt. Was will er doch in der Höhe? // Wie schäme ich mich meines Steigens und Stolperns! Wie spotte ich meines heftigen Schnaubens! Wie hasse ich den Fliegenden! Wie müde bin ich in der Höhe!“ (KSA, 4, Za, 52)

Der Jüngling stößt sich hier an der verhängnisvollen Schwelle von Unten nach Oben genauer vom Gegensatz zwischen Ja und Nein zum einem Ja, das nicht mehr negiert und verachtet. Der Jüngling steigt zu schnell, will also zu früh – um den richtigen Zeitpunkt geht es auch beim „Problem der Wartenden“ aus Aphorismus 274 – über einen Punkt hinaus, an den er aus mangelnder Erfahrung noch gar nicht gelangt ist.

Daher fällt er beim Versuch, höher zu steigen, immer wieder in den Modus der verachtenden Negation zurück. Dies führt am Ende zu Neid und Missgunst gegen den „Fliegenden“, der diese Schwelle bereits gemeistert hat.

Sich an der Schwelle der Höhe aufzureiben und immer wieder zurückzufallen (Stichwort: Re-Entry) ist nun das bei NIETZSCHE typische Problem der Jugend, wie es auch in Aphorismus 31, *JGB* beschrieben wird:

„Man verehrt und verachtet in jungen Jahren noch ohne jene Kunst der Nuance, welche den besten Gewinn des Lebens ausmacht, und muss es billigerweise hart büßen, solchergestalt Menschen und Dinge mit Ja und Nein überfallen zu haben.“ (5, 49, 14 ff.)

Die Jugend kann nicht anders werten als mit Ja und Nein (qualitative Unterschiedenheit/Dualismus), denn es fehlt ihr der graduelle Sinn (quantitative Verschiedenheit/Monismus) für die „Nuance[n]“, die man aus Erfahrung kennen muss. Nun zeichnet es die Jugend aus, dass sie eben keine oder zumindest nicht genügend Erfahrung hat. Denn selbst wenn die Jugend den schlechten Geschmack für das Unbedingte in ihrem Urteil bemerkt und dahinter kommt, dass Jugend „an sich schon etwas Fälschendes und Betrügerisches“ (vgl. 5, 49, 25 f.) ist, dann kann sie immer noch nicht anders, als im Modus der Negation zu reagieren und „nimmt Partei, grundsätzlich Partei gegen ‚die Jugend‘“ (vgl. 5, 50, 5 f.).

Wie der Jüngling in *Za* also nicht in die Höhe kommt, so kann auch die Jugend in *JGB* nicht erwachsen werden, weil nämlich beide nicht über den Modus der Negation hinaus kommen und so immer nur den Gegensatz reproduzieren, in dem sie sich ohnehin schon befinden, und also buchstäblich auf der Stelle treten. Dann allerdings lässt NIETZSCHE in Aphorismus 31 die „junge Seele“ (vgl. 5, 49, 27) begreifen, dass das „Misstrauen“ und die Folter der „Begeisterung“ (vgl. 5, 50, 1 f.), „dass auch dies Alles noch – Jugend war!“ (vgl. 5, 50, 6 f.). Was bedeutet diese Formel? Einerseits kommt dadurch das Problem der Jugend zum Ausdruck, dessentwegen sie auf der Stelle tritt, weil eben alles was die Jugend macht *per defintionem* jugendlich ist. Sprich, selbst die Negation der Jugend ist noch Jugend. Andererseits bedeutet der Umstand, dass das Problem der Jugend zum Ausdruck kommt, dass man dieses Problem verstanden hat, es in den Griff und also von außen zu fassen bekommt. Dies allerdings nicht auf dem Wege der Negation, sondern durch iterative Erkenntnis, deren Pointe sich erst dann einstellen kann, wenn man diesen Weg bis an sein Äußerstes gegangen ist. Dieses Äußerste ist eben die selbstreferentielle Formel einer Jugend, die in dem, was sie macht, immer nur ihre Jugendlichkeit reproduziert, oder eben das ultimative und finale Stadium der Reflexion, welches oben vorsichtig als relativistischer Holismus bezeichnet wurde (Stichwort: Integration *ex post*). Dazu das folgende Zitat aus *GD*:

„Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen ‚Selbstüberwindung‘ im Wesen des Lebens, – immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: »patere legem, quam ipse tulisti.« Dergestalt gieng das Christenthum als Dogma zu Grunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muss nun auch das Christenthum als Moral noch zu Grunde gehn, – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt, was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?...“ (KSA, 5, GM, 410)

Was hier über das Christentum ausgesagt wird, gilt generell: NIETZSCHE versteht die Figur der Selbstreferenz als Stadium, in dem sich ein Prozess dadurch in eine Pointe transformiert, dass dieser sich gegen sich selbst wendet. Wenn man sich also fragt, wie die Jugend denn nun erwachsen werden soll, wenn sie sich doch in allem, was sie tut, reproduziert, dann lautet die Antwort, dass es damit vorbei ist, sobald sie sich nicht willkürlich sondern aus Mangel an Alternativen und also notwendig gegen sich selbst wendet (Stichwort: Faktizität).

Prozessuale Selbstüberwindung anstatt statischer Negation ist schließlich auch der Gegenstand des Aphorismus 32. Hier wird in Anlehnung an die drei Verwandlungen des Geistes vom Kamel zum Löwen und schließlich zum Kind aus *Za* die historisch-epochale „Selbstüberwindung der Moral“ (vgl. 5, 51, 27 f.) geschildert. NIETZSCHE unterscheidet dabei drei Perioden: Erstens die vormoralische (vgl. 5, 50, 9 ff.), zweitens die moralische (vgl. 5, 50 f., 19 ff.) und drittens, negativ, die außermoralische (vgl. 5, 51, 7 ff.). Abgesehen davon, dass NIETZSCHE dabei seine Kausalitätskritik in äußerst aufschlussreicher Art variiert, indem er die Genese der Moral sinngemäß an dem Kriterium misst, wie der Wert oder Unwert einer Handlung *verursacht* wird (Stichwort: Kausalitätskritik), worauf hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden kann, macht er noch einmal deutlich, dass die Überwindung der Moral nicht pluralistisch von einer Moral zur nächsten, sondern singulär als Überwindung *der* Moral zu erfolgen hat. Der entscheidende Hinweis ist freilich der, dass NIETZSCHE das Stadium, in dem die Moral überwunden ist, nicht als bereits realisiert anspricht, sondern einräumt, dass davon vorerst nur negativ die Rede sein kann:

“Sollten wir aber heute nicht bei der Nothwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, – sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehen, welche, negativ, zunächst als die aussermoralische zu bezeichnen wäre [...].” (5, 51, 7 ff.)

Was da angekündigt wird, kann nur auf dem Wege einer „nochmaligen Vertiefung“ erreicht und deshalb nicht *ad hoc* positiv bestimmt werden, weil der Leser/Akteur noch auf dem Boden der Moral steht und genau deshalb nichts über das sagen kann, was

außerhalb der Moral rangiert. Dabei handelt es sich freilich wieder um dieselbe „Schwelle“ (vgl. 5, 51, 12) zwischen der pluralistischen und der singulären Betrachtung, von der in Aphorismus 31 schon als „Übergang“ (vgl. 5, 29, 32) zwischen Jugend und Erwachsenheit die Rede war.

Wie schon gesagt, fehlt hier der Platz, auf alle Einzelheiten einzugehen, die sich in diesen beiden sehr wichtigen Aphorismen 31 und 32 verbergen. Sofern die Analyse dieser Passage das Ziel verfolgt, deutlich zu machen, inwiefern dort eine Vorbereitung des Lesers/Akteurs auf das Zentrum in Aphorismus 36 stattfindet, ist eine derartige Detailliertheit auch gar nicht notwendig. Denn man begreift auch ohne dies, dass es insgesamt auf das Prinzip der Selbstüberwindung ankommt. In dieser Hinsicht ist allerdings noch der Frage nachzugehen, worin diese Überlegungen tatsächlich etwas Neues vorbringen, das die bisherigen Reflexionen noch einmal um einen entscheidenden Aspekt ergänzt. Dazu sei noch einmal an den Aphorismus 15 aus dem ersten Hauptstück erinnert, wo NIETZSCHE zu zeigen versucht, dass das Causa-Sui-Theorem paradox ist. Nun könnte man irritiert sein, dass mit der Selbstüberwindung von einem genauso selbstbezüglichen Prinzip Gebrauch gemacht wird, als wäre nichts dabei. Wenn man dem im Sinne NIETZSCHEs wohlwollend nachgeht, müsste die Frage lauten, was sich geändert hat, dass dazu berechtigt, sich dieser Figur zu bedienen, ohne in einen Widerspruch zu geraten.

Die Antwort auf diese Frage lautet, dass die Selbstreferenz nun nicht mehr im räumlichen statischen Sinn aufgefasst wird, wie es noch in Aphorismus 15 des ersten Hauptstücks der Fall war, als NIETZSCHE diese in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie diskutiert hat, sondern nunmehr ganz offensichtlich in einem prozessualen Kontext thematisiert wird. In Aphorismus 31 handelt es sich um einen biographischen und also zeitlichen Prozess, der von der Jugend hin zur Erwachsenheit verläuft, und in Aphorismus 32 handelt es sich um einen zeitlichen Prozess im historischen Sinn, nämlich von der vormoralischen, zur moralischen und zur aussermoralischen Periode. Ferner wurde bisher schon öfters darauf hingewiesen, dass die Selbstreferenz des relativistischen Holismus nur ein eklatantes Problem darstellt, wenn sie als Saturierung des Denkens in der Realisierung des Immanenzdesiderats vorgestellt wird, weil daraus die solipsistische Isolierung des Bewusstseins resultiert (Stichwort: Erkenntnistheoretischer Narzissmus/BORNEDAL). Wenn aber die Selbstreferenz als Stadium in einem Prozess und somit als Oszillationsrand begriffen wird, dann tritt an Stelle der Isolierung ein Verweis in Richtung der Versöhnung des Denkens mit der Natur. Exakt für diesen Unterschied sorgt das Konnotat der Zeit in den Aphorismen 31 und 32.

Zusammenfassend bereitet NIETZSCHE den Leser/Akteur also dadurch auf das Zentrum in Aphorismus 36 vor, wo der Wille zur Macht ausgeführt wird, dass er den Geist als etwas ausweist, das sich entwickelt. Sprich: Die Theorie des Willens zur

Macht darf nur als ein Stadium in dieser Entwicklung verstanden werden, welche an ihrem noch nicht zu antizipierenden Ende zur Pointe der Selbstüberwindung der Moral führt, und eben nicht für diese Selbstüberwindung selbst gehalten werden darf. Was man sich darunter genau vorzustellen hat und welche Rolle dabei der Methodenpfad der Prinzipiensparsamkeit (Aph. 13) aus intellektueller Redlichkeit spielt, das wird weiter unten bei der Textanalyse des zentralen Triptychons um die Aphorismen 34, 36 und 39, um das es im Folgenden gehen wird, gesondert zu klären sein (vgl. unten III./[E-IV]).

2.2.4

Aphorismus 33 bis 39: Fiktion und Wahrheit/Realität

Bisher war vom Zentrum des zweiten Hauptstücks verschiedentlich als von einem Triptychon die Rede, das sich gleichsam als Mitteltafel in Aphorismus 36 und zwei Flügeln in den Aphorismen 34 und 39 formiert. Zwar gibt es im Text zumindest keine offenkundigen Hinweise, dass NIETZSCHE damit ein spezifisch christliches Motiv im Sinn hatte, doch scheint diese typische Gestaltung eines Altars als Wahl für die Nennung des Willens zur Macht als neuer revolutionärer Weltanschauung doch mit einem ironischen Beigeschmack versehen zu sein. Die Symbolik und ihr tieferer Sinn seien hier allerdings offen gelassen, wo wir uns in erster Linie für die Architektur des zweiten Hauptstücks interessieren. Weiter oben (vgl. III./1.) war bereits die Rede davon, dass es sich beim generellen dramaturgischen Muster in *JGB* um einen Zerstörung-/Schöpfungs-Zyklus handelt, den NIETZSCHE an zentralen Stellen immer wieder bemüht. In Hinsicht auf die Aphorismen 31 und 32 wurde soeben festgestellt, dass dort das Moment der Prozessualität als für die Erkenntnis relevant eingeführt wurde. Ein Grund mehr also, sich in der Annahme bestätigt zu sehen, dass das, was danach folgt, eine in sich zusammenhängende Bewegung darstellt.

[i] Bevor auf diese Bewegung und ihre drei wesentlichen Momente genauer eingegangen wird, soll zuerst eine Begründung gegeben werden, warum die Aphorismen 33 bis 39 überhaupt als Einheit anzusehen sind. Das Eine hängt allerdings mit dem Anderen zusammen, insofern diese Einheit nur vom Zentrum in Aphorismus 36 aus verständlich wird. Denn gesetzt, das Nennen des Willens zur Macht ist das Zentrum des zweiten Hauptstücks, wofür die Prominenz des dort verhandelten Themas aber auch die gesamte Dramaturgie sprechen, dann fragt sich sofort in welcher Beziehung dies zu den nächsten beiden ‚großen‘ Aphorismen 34 und 39 steht, die auch noch einen inhaltlichen Bezug zueinander unterhalten, insofern durchgängig die Realitätsproblematik im Vordergrund steht: In Aphorismus 34 beginnt NIETZSCHE mit dem berühmten Satz, der auch den Klappentext der KSA 5 bei *de Gruyter* versieht, dass

nämlich die Irrtümlichkeit der Welt die letzte Wahrheit der modernen Philosophie sei, und endet damit, dass dieser Pessimismus überwunden werden kann, wenn man aufhört, sich im Schema des Gegensatzes zwischen realer und scheinbarer Welt zu bewegen, und einfach davon ausgeht, dass Wirklichkeit und Scheinbarkeit verschiedene Grade einer und derselben Fiktion sind. Dazu Aphorismus 34:

„Auf welchen Standpunkt der Philosophie man sich heute auch stellen mag: von jeder Stelle aus gesehn ist die Irrthümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann: – wir finden Gründe über Gründe dafür, die uns zu Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im ‚Wesen der Dinge‘ verlocken möchten.“ (5, 52, 16 ff.)

Dem entgegnet NIETZSCHE ebenda:

„Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt. Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man, mit der tugendhaften Begeisterung und Tölpelei mancher Philosophen, die ‚scheinbare Welt‘ ganz abschaffen, nun, gesetzt, ihr könnetet das, – so bliebe mindestens dabei auch von eurer ‚Wahrheit‘ nichts mehr übrig! Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesammttöne des Scheins, – verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden? Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht –, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ – dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte? –“ (5, 53 f., 22 ff.)

Aphorismus 36 scheint dann die Position zu artikulieren, dass die Welt eine einzige absolute Fiktion mit nur verschiedenen „Stufen der Scheinbarkeit“ ist, und bringt dies mit dem „Willen zur Macht“ auf ein Prinzip, das erklärt, wie diese neue Welt funktioniert:

„Gesetzt, dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: [...] so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem. –“ (5, 54 f., 19 ff.)

Von nun an braucht der Leser/Akteur sich nicht mehr mit der Frage aufzuhalten, ob sein Geist sich über die Realität täuscht oder die Realität den Geist täuscht, sondern kann sich im Wissen, wie die große Täuschung Namens ‚Realität‘ funktioniert, daran machen, in ihr zur Herrschaft, beziehungsweise zur Macht zu gelangen. Denn das ist es schließlich, was NIETZSCHE für seine Schüler/Kandidaten, wie man an dem Stück aus *Za „Vom Krieg und Kriegsvolke“* sehen konnte (vgl. oben II/1.2.2), gegen den christlich-populären Platonismus und die demokratische Aufklärung erreichen will.

In Aphorismus 39 folgt dann noch ein Kommentar des Autors zu seiner eigenen, eben vorgestellten Theorie, wo NIETZSCHE sinngemäß sagt, dass damit zwar nicht der Anspruch erhoben wird, eine neue Wahrheit gefunden zu haben, aber doch eine Sicht auf die Welt ermöglicht wird, die kräftigere „Schatten und Gesamttöne“ (Aph. 34; vgl. 5, 53, 34) abhebt, als das bisher die traditionelle Philosophie vermochte. Gleichzeitig weist NIETZSCHE den Leser/Akteur noch einmal ausdrücklich darauf hin, dass die Philosophie sowieso nicht in der Lage ist, irgendetwas Definitives über die Realität zu Papier zu bringen:

„Niemand wird so leicht eine Lehre, bloss weil sie glücklich macht, oder tugendhaft macht, deshalb für wahr halten [...]. Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemäße, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüßt, verdampft, verfälscht nötig hätte. [...] Vorausgesetzt, was voran steht, dass man den Begriff ‚Philosoph‘ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar seine Philosophie in Bücher bringt!“ (5, 56 f., 20 ff.)

Der Aphorismus 39 schließt also die Ausführungen, welche durch den Aphorismus 30 (Stichwort: Esoterik und Exoterik) sowie die Aphorismen 31 und 32 (Stichwort: Selbstüberwindung) vorbereitet wurden, erneut mit dem Unterschied zwischen dem Intimen und dem begrifflich-reflexiv Artikulierbaren in der Philosophie ab. In Aphorismus 40 kommt dann endlich das so wichtige Prinzip der Maskerade zur Sprache, das aber keinen direkten thematischen Bezug mehr zur Realitätsproblematik unterhält, auf die der Wille zur Macht eine Antwort gibt, sondern zum finalen Thema der Unabhängigkeit, beziehungsweise Freiheit des Geistes überleitet.

[ii] Soviel zum Inhalt, nun ein Kommentar zur narrativen Linie des besagten Bogens zwischen Aphorismus 30 und 40. Wie schon angedeutet, eröffnet NIETZSCHE dem Leser/Akteur hier seine neue Weltsicht, die auch dramaturgisch dem Ort entspricht, den er für die Präsentation seiner Kerngedanken in der Regel zu wählen pflegt, nämlich als Momente in dem oben schon angesprochenen Zerstörungs-/Schöpfungs-Zyklus. Der Aphorismus 34 führt den Leser/Akteur in die Aporie – Irrtum als letzte Gewissheit –

der Art von Rationalität, auf Grund derer im ersten Hauptstück durchgängig argumentiert wurde. Gemeint ist das methodologische Paradigma der Transzentalphilosophie nach KANTISCHER Vorbild mitsamt metaphysischen und positivistischen Auslegungen, wie wir diese in Aphorismus 10 kennengelernt haben. Dann nimmt NIETZSCHE den Leser/Akteur sozusagen bei der Hand und zeigt ihm, dass es gar nichts ausmacht, wenn es keine Wahrheit/Realität, sondern nur Fiktion gibt, und es sich freier leben lässt, wenn man den fiktiven Charakter der Wahrheit/Realität nicht wertend als „Irrthümlichkeit“ versteht, sondern als „Stufen der Scheinbarkeit“ (Aph. 34). Zuletzt wird dies mit dem schon bekannten Hinweis abgerundet, dass man die genannte Wendung nicht wiederum dogmatisch, sondern im Zuge eines Verweisungszusammenhangs verstehen muss, der das Denken von dem erkenntnistheoretischen Narzissmus in der abendländischen Anthropozentrik entlastet. Der Mensch braucht sich also nicht mehr darum zu kümmern, ob ‚seine‘ Welt die reale ist oder nicht, weil nicht alles von ihm abhängt („Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der Mensch das ‚Maass der Dinge‘ ist“; vgl. Aph. 3; 5, 18, 1 ff.). Und was nicht vom Menschen abhängt, geht diesen nichts an – ein Satz, den man durchaus als NIETZSCHEs Variation des Epikureismus bezeichnen könnte. In „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ aus *GD* heißt es im diesem Sinn:

„4. Die ‚wahre Welt‘ – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. [...] 5. Die ‚wahre Welt‘ – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz und überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!“ (KSA, 6, *GD*, 80 f.)

Was den Mensch nichts angeht, etwa das Ding an sich, kann abgeschafft werden. Auf diese Passage wird in Bezug auf die Dramaturgie des Zentrums hingewiesen, weil es wie gesagt durchaus von Bedeutung ist, dass Nietzsche seine theoretischen Kernargumente in einen narrativen Prozess einbettet. Dies sowie das oben zitierte Stück der „Geschichte eines Irrthums“ wird in Bezug auf die hier insgesamt aufgeworfenen Probleme (Stichwort: Zielkonflikt) noch von allergrößtem Interesse sein.

In die drei oben genannten Momente des Triptychons, worin sich eine Bewegung vom Chaos in eine Neue Ordnung abzeichnet, finden sich ferner die Aphorismen 33, 35 sowie 37 und 38 eingewoben, die man als moralischphilosophische Zwischenspiele bezeichnen könnte. Kurz gesagt, wird dem Leser/Akteur hier vor Augen geführt, welche Opfer er zu bringen hat, wenn er NIETZSCHE auf dem Pfad der Redlichkeit bis ans Ende folgen will: In Aphorismus 33 fordert NIETZSCHE von Altruismus und Objektivität – Objektivität ist die Fairness in der Erkenntnis (vgl. oben; II./2.2) – sowie dann in 35 von der Verbindung der Wahrheit mit dem Guten, in 37 von den moralischen Fixpunkten Gott und Teufel und in 38 vom geschichtsphilosophischen

Modell der Aufklärung abzulassen. Auf Einzelheiten, insbesondere in Bezug auf die Aphorismen 37 und 38, wird weiter unten an Ort und Stelle einzugehen sein.

[iii] Dies sind also der Inhalt und die narrative Linie des Zentrums um die Aphorismen 34, 36 und 39, das auf den ersten Blick viel unkomplizierter wirkt, als es eigentlich ist. Wenn man nämlich beginnt, die dortigen Positionen ebenso kritisch zu hinterfragen, wie NIETZSCHE dies im ersten Hauptstück in Bezug auf die Tradition getan hat, stellen sich einige äußerst schwierige Probleme ein, die der sehr genauen Erörterung bedürfen. Das Zentrum des zweiten Hauptstücks aus *JGB* ist für einen jeden Leser/Akteur, der an genuin theoretischen Fragestellungen interessiert ist, zwar sehr ergiebig, in der von NIETZSCHE gewählten inhaltlichen Gedrängtheit zugleich aber auch eine gewisse Zumutung. Das liegt an verschiedenen Faktoren wie zum Beispiel, dass in 34 nie ganz klar ist, welche Position NIETZSCHE selbst bezieht, dass 36 nur mit allergrößtem Wohlwollen der Kritik stand hält, die zuvor an der Dogmatik geübt wurde, und 39 von dem Vorwurf bedroht ist, in einem glatten Widerspruch zu 34 zu stehen, wenn zuerst die Wahrheit/Realität zu Gunsten der „Stufen den Scheinbarkeit“ (Aph. 34; vgl. 5, 53, 33) in Abrede gestellt wird und dann doch von der „Grundbeschaffenheit des Daseins“ (Aph. 39; vgl. 5, 56, 30) und „Theile[n] der Wahrheit“ (ebd.; vgl. 5, 57, 6) die Rede ist.

Um trotz dieser Fragen, die die Untersuchungen zu verkomplizieren versprechen, den Überblick zu bewahren, muss sich hier noch über den spezifischen Problemhorizont verständigt werden. „Spezifisch“ meint dabei, dass es nicht genügt, einfach nur die Frage nach dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz zu wiederholen, sondern die Problematik zu konkretisieren. Genauer gesagt, muss es darum gehen, den Status der in Aphorismus 36 und Umgebung vorgetragenen Theorie des Willens zur Macht zu hinterfragen. Das heißt: Ist die Theorie des Willens zur Macht nur eine kompetitive Perspektive unter vielen (pluralistisch) oder ist es die exklusive Perspektive aller Perspektiven (singulär)? Damit verbunden ist die Frage, ob mit dem Willen zur Macht das Immanenzdesiderat einer Welt, die den Menschen etwas angeht, erfüllt ist, und wenn ja, wie es sich dann mit dem Moment der sinnstiftenden Differenz verhält. Im Folgenden soll jedenfalls das Zentrum so neutral und exakt wie möglich mit der Unterscheidung zwischen Philosophien und Philosophie konfrontiert werden, um herauszufinden, wie NIETZSCHE es aller Wahrscheinlichkeit nach verstanden wissen wollte.

Wieso ist die Klärung des Status der Theorie des Willens zur Macht so wichtig? Warum liegt der Fokus auf dem „wie“ und nicht so sehr auf dem vielleicht interessanteren „was“? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich schon allein aus dem um NIETZSCHEs Theorie tobenden Schulenstreit, wie dieser oben in Abschnitt II./2. skizziert wurde. Dort wird nämlich in der Hauptsache diskutiert, was es mit

NIETZSCHEs vermeintlicher Desavouierung der Wahrheit, beziehungsweise Realität auf sich habe. Was macht Nietzsche, nachdem er gezeigt hat, dass es keine Wahrheit/Realität im bisherigen Sinn gibt? Eine neue/alte Wahrheit/Realität verkünden? Eine ganz neue Wahrheit/Realität erfinden? Im Wesentlichen ist dies die Grundfrage der NIETZSCHE-Interpretation HEIDEGGERS, was diesen dazu bewogen haben mochte, wie es hier schon mehrfach angesprochen wurde, zwischen der bloßen Umdrehung des Platonismus und der definitiven Herausdrehung aus dem Platonismus zu unterscheiden. Sprich: Ist der Aphorismus 36, beziehungsweise die dort präsentierte Theorie des Willens zur Macht bereits das Ziel derjenigen gedanklichen Bewegung, die den Platonismus nicht nur umdreht, sondern denselben darüber hinaus durch eine Herausdrehung definitiv hinter sich lässt? Ist mit *JGB* die Herkulesaufgabe, die christlich-populäre Sozialisation in der abendländischen Philosophie nicht nur zu durchbrechen, sondern auch positiven Ersatz zu stiften, als erfüllt anzusehen?

Dies zeigt sofort, dass es zwar sicherlich interessant ist zu klären, wie der Wille zur Macht als Ontologie, Erkenntnistheorie oder Physiodizee zu verstehen sei, dass es aber von vorrangiger Wichtigkeit für die Einschätzung der Philosophie NIETZSCHEs insgesamt ist, dessen theoretischen Status mitsamt den konzeptionellen Implikationen zu identifizieren. Zuletzt hängt von der Antwort auf diese Frage in der eben ausgeführten Hinsicht auch eine Menge für das in der vorliegenden Untersuchung vorgestellte Verständnis der NIETZSCHEschen Philosophie ab: Wenn *JGB* sozusagen das letzte Wort ist, wie es zum Beispiel CLARK behauptet (vgl. oben II./2.1 und 2.3.1), dann würde dadurch nicht nur die hier vertretene These unhaltbar, dass Nietzsches Philosophie in ihrer Gesamtkomposition der Architektur eines hierarchischen Komplexitätsgefüges verpflichtet ist, sondern auch die hier vorgetragene theoretische Argumentation entkernt, dass es NIETZSCHE bei dem Problem des Ganzen um den Sagen/Zeigen-Komplex geht. Dann nämlich wäre *JGB* einfach nur ein Buch von vielen, in denen NIETZSCHE nur immer wieder eine und dieselbe Aussage in verschiedenen stilistischen Variationen wiederholt, ohne damit eine Gesamtstrategie zu verfolgen. Ob dem so ist, oder inwiefern dagegen die Argumente der hier vorgelegten Untersuchungen haltbar sind, wird nunmehr mit größter Gewissenhaftigkeit nachzugehen sein.

2.2.4.1

Die Welt des Menschen als Fiktion? (Aph. 34)

Dies wissen wir bereits: In Aphorismus 34 werden dem Leser/Akteur, wie schon in Aphorismus 10, zwei intellektuelle Typen vorgestellt, die beide von der Trennung des Denkens (Idealität) und der Welt (Realität) ausgehen und gleichermaßen zu dem Schluss kommen, dass zwischen beidem ein grundsätzlicher, gewissermaßen wechselseitiger Irrtum besteht. Was hat das in Bezug auf die Frage, ob die Theorie des Willens zur Macht kompetitiv (pluralistisch) oder exklusiv (singulär) zu verstehen ist, zu bedeuten?

[i] Dazu noch einmal ein genauerer Blick in den Text: Von den beiden Typen macht in dem bidirektionalen Irrtum zwischen Welt und Mensch der eine die Welt/Realität für den Irrtum („Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im ‚Wesen der Dinge‘“) der andere das Denken/Idealität („Anlass, gegen Alles Denken selbst endlich Misstrauen zu lernen“) verantwortlich:

„— wir finden Gründe über Gründe dafür, die uns zu Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im ‚Wesen der Dinge‘ verlocken möchten. Wer aber unser Denken selbst, also ‚den Geist‘ für die Falschheit der Welt verantwortlich macht – ein ehrenhafter Ausweg, den jeder bewusste oder unbewusste *advocatus dei* geht –: wer diese Welt, sammt Raum, Zeit, Gestalt, Bewegung, als falsch *erschlossen* nimmt: ein Solcher hätte mindestens guten Anlass, gegen alles Denken selbst endlich Misstrauen zu lernen: hätte es uns nicht bisher den allergrössten Schabernack gespielt?“ (5, 52, 19 ff.)

Bisher ist bereits mehr als deutlich geworden, dass NIETZSCHE eher dazu neigt, das Denken für die Irrtümlichkeit verantwortlich zu machen als die Welt, die es in der Umdrehung des Platonismus ja gerade zu exkulpieren gilt. Auffälliger Weise ist dies die Position, die in Aphorismus 34 dem „*advocatus dei*“ zugeschrieben wird. NIETZSCHE größter Spott gilt nicht ihm, sondern der „Unschuld der Denker [...], welche es ihnen erlaubt, sich auch heute noch vor das Bewusstsein hinzustellen, mit der Bitte, dass es ihm *ehrliche* Antworten gebe: zum Beispiel ob es ‚real‘ sei, und warum es eigentlich die äussere Welt sich so entschlossen vom Halse halte“ (vgl. 5, 52 f., 31 ff.). Ob dies nun auf die „jungen Theologen des Tübinger Stifts“ (vgl. 5, 25, 3 f.) aus Aphorismus 11, die ja ebenfalls als Advokaten Gottes anzusehen sind, und mit ihnen auf die gesamte Transzentalphilosophie abzielt, oder nicht, feststeht, dass NIETZSCHE in Aphorismus 24, der am Anfang des zweiten Hauptstücks durchaus als Zusammenfassung des ersten angesehen werden kann, die Auffassung vertritt, dass das Denken von einem „Willen zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren“ (vgl. 5, 41, 17 f.) beherrscht wird, der ganz im Sinne des „*advocatus dei*“ „unser Denken

selbst, also ‚den Geist‘ für die Falschheit der Welt verantwortlich“ (vgl. 5, 52, 22 ff.) sein lässt. Es gilt also festzuhalten, dass sich Nietzsche in Anbetracht der eben ausgeführten Alternative zunächst auf die Seite dessen stellt, der den Geist für die Irrtümlichkeit der Welt verantwortlich macht. In den Worten BORNEDALS könnte man auch sagen, dass der Geist die Welt *falsifiziert*.

Dabei muss man sich aber daran erinnern, dass NIETZSCHE eigentlich weder der moralischen Naivität eines Glaubens an unmittelbare Gewissheiten („Der Glaube an ‚unmittelbare Gewissheiten‘ ist eine moralische Naivität“; vgl. 5, 53, 4 f.) noch einem Erkenntnis pessimismus das Wort redet. Mit dem Erkenntnis pessimismus nach dem Vorbild der oben erwähnten Falsifikationsthese ist die schon angesprochene Hypertrophie der Redlichkeit und Selbstzerstörung des Gewissens im Sinne der Aphorismen 26 („wer immer mit seinen eignen Zähnen sich selbst (oder, zum Ersatz dafür, die Welt, oder Gott, oder die Gesellschaft) zerreißt und zerfleischt“; 5, 45, 18 ff.) und 31 („die junge Seele, [...] wie zerreißt Sie sich ungeduldig“; 5, 49, 27 ff.) gemeint (vgl. oben III./2.2.3). Dass NIETZSCHE trotz der oben angesprochenen Tendenz weder das Denken noch die Welt für die Irrtümlichkeit verantwortlich macht, die übrigens paradoxe Weise das Einzige ist, dessen sich die modere Philosophie überhaupt noch sicher sein kann (vgl. 5, 52, 16 ff.), zeigt auch seine Äußerung, „über Betrügen und Betrogenwerden anders denken, anders schätzen gelernt“ (vgl. 5, 53, 19 f.) zu haben – dies ist, am Rande bemerkt, die einzige Stelle in Aphorismus 34 wo NIETZSCHE in der Ich-Form spricht. Worin hat Nietzsche umgelernt? Hat er in dem Sinn umgelernt, dass er früher davon ausgegangen ist, dass die Welt den Menschen täuscht, er aber nun eingesehen hat, dass es sich umgekehrt verhält und der Mensch sich über die Welt täuscht? Oder aber hat er in dem Sinn umgelernt, dass keines von beidem eine adäquate Vorstellung des Sachverhalts abgibt, dass also weder die Welt den Mensch noch der Mensch sich über die Welt täuscht? Dazu ein Blick auf den Fortgang, beziehungsweise das Ende von Aphorismus 34:

„Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesammtöne des Scheins, - verschiedene *valeurs*, um die Sprache der Maler zu reden? Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht -, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ - dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion?“ (5, 53 f., 31 ff.)

Weil Nietzsche hier offenbar ausführt, wie sich die Frage nach der wirklichen und der scheinbaren Welt für jemanden darstellt, der in dieser Hinsicht umgelernt hat, muss man zu dem Schluss kommen, dass Nietzsche in Aphorismus 34 nur zu Anfang im Sinne der Umdrehung zu der Option tendiert, dass der Mensch sich über die Welt täuscht, also seinen Irrtum des Glaubens an die Idealität in die Realität hineinträgt, was

ja eigentlich exakt zu den Ausführungen im ersten Hauptstück passte, dann aber dazu übergeht, diese Position zu verwerfen und einen entscheidenden weiteren Schritt zu vollziehen. Dieser Schritt, der weiter oben im Bezug auf Aphorismus 24 als authentischer Perspektivenwechsel angesprochen wurde (vgl. III./2.2.1), wäre dann freilich als die Herausdrehung aus dem Platonismus anzusehen. Denn wenn der Platonismus für Dualismen wie gut und böse, beziehungsweise wahr und falsch steht, dann ist mit der Abschaffung dieses Gegensatzes auch der Platonismus selbst abgeschafft. Ferner wäre mit der Option, dass weder die Welt den Menschen noch sich der Mensch über die Welt täuscht, sondern es sich hierbei um überhaupt keinen wesenhaften Gegensatz handelt, weder in Bezug auf das Verhältnis Mensch/Welt noch auf die formale Figur wahr/falsch, beziehungsweise real/irreal, das letzte Wort der Philosophie Nietzsches gesprochen, über oder hinter das nichts mehr gelangen kann.

Dies wirft also die entscheidende Frage auf, ob der Ort, den Nietzsche im Titel des Buches „Jenseits von Gut und Böse“ ankündigt mit der Aufhebung des wechselseitigen, beziehungsweise bidirektionalen Irrtums zwischen Mensch und Welt tatsächlich erreicht ist. Oder konkreter gefragt: Gibt NIETZSCHE in den Aphorismen 34 und folgende sein Umlernen über „Betrügen und Betrogenwerden“ definitiv Preis? Oder gibt er vielleicht nur einen Hinweis, der im Sinne von Aphorismus 32 wie eine „Oberfläche [...] Etwas verräth, aber noch mehr verbirgt“ (vgl. 5, 51, 18 f.) oder sogar wie in Aphorismus 27 einen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ (vgl. 5, 46, 2 f.) darstellt? Wenn Nietzsche in den Aphorismen 34 und folgende sprichwörtlich die ‚Katze aus dem Sack‘ lässt, fragt sich doch, warum sich NIETZSCHE in den vorherigen Aphorismen 25 bis 30 die Mühe eines Umwegs gemacht hat, der in der Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik kulminierte. War dies eine Vorbereitung auf die Verkündung der Wahrheit, des letzten Wortes zu allen Fragen, die im ersten Hauptstück aufgeworfen wurden, oder war es ein Hinweis darauf, dass eben etwas Anderes der Fall ist und mit dem Willen zur Macht nur ein weiterer Schritt zur Befreiung des Geistes getan ist, diese Befreiung daselbst aber nicht schon realisiert wäre? Ist der Wille zur Macht in Aphorismus 36 die Wahrheit/Realität über die als Philosoph zu sprechen NIETZSCHE den Leser/Akteur in die Unterscheidung Exoterik/Esoterik einweicht oder ist auch noch der Wille zur Macht in Aphorismus 36 ein exoterisches Schauspiel, das auf etwas Esoterisches verweist, und also nicht die Wahrheit/Realität artikuliert, auf die NIETZSCHE zuletzt hinaus will? Es sei zugegeben, dass diese Fragen im Vorfeld der Textanalyse tendenziell bereits beantwortet wurden. Trotzdem oder gerade deshalb sollen sie hier noch einmal gestellt und neutral oder zumindest aus Sicht des in *JGB* adressierten Lesers/Akteurs diskutiert werden.

[ii] Hier liegt nun die Versuchung nahe, diese Diskussion gleich unter Berücksichtigung der ganz großen Themen wie ewige Wiederkunft, Übermensch und

dionysisches Ja-Sagen zu diskutieren. Da allerdings davon in Aphorismus 34 an keiner Stelle auch nur andeutungsweise die Rede ist, sollten wir uns stattdessen unmittelbar an der dortigen Textlage orientieren und versuchen, die Hinweise aufzunehmen, die NIETZSCHE an solch schwierigen Stellen bisher noch immer hinterlassen hat. Dazu: NIETZSCHE sagt im Anschluss an das Zitat über „Betrügen und Betrogenwerden“ weiter, dass er durch sein diesbezügliches Umlernen „ein paar Rippenstösse für die blinde Wuth“ bereithält, „mit der die Philosophen sich dagegen sträuben, betrogen zu werden“ (vgl. 5, 53, 20 ff.). Man muss also nicht gezwungenermaßen davon ausgehen, dass hier ein Philosoph das letzte Wort über Betrügen und Betrogenwerden spricht und damit eine neue Wahrheit verkündet. Genausogut könnte man annehmen, dass die folgenden Ausführungen ein ebensolcher Rippenstoss sind, eine scherhafte Provokation, die aber nicht von Aggressivität oder gar Aversion, sondern von freundschaftlicher Zuneigung kündet.

Dies käme in Aphorismus 34 auch ganz und gar nicht unvermittelt daher, schließlich spricht NIETZSCHE ganz explizit von „Ernst“ (vgl. 5, 52, 30 ff.)⁷⁵ und „Scherz“ (vgl. 5, 53, 17 ff.)⁷⁶, Begriffe, das haben wir bereits bezüglich der oben angesprochenen Aphorismen 25 bis 30 gesehen (vgl. oben III./[E-II]), denen für das inszenatorische Kalkül in *JGB* eine große Bedeutung zukommt. Ohne die schwierigen NIETZSCHEschen Topoi der Komödie und Tragödie hier erneut thematisieren zu müssen, kann diesbezüglich doch davon ausgegangen werden, dass der Ernst etwas mit dem zu tun hat, was NIETZSCHE unter seiner Aufgabe versteht, während Fröhlichkeit etwas mit der „Leidenschaft der Erkenntnis“ aus *FW* zu tun hat, die mit neuen oder alten Wahrheiten lediglich verbindet, dass diese stets hinterfragt werden. In diesem Zusammenhang sei an Aphorismus 25 erinnert:

„Zuletzt wisst ihr gut genug, dass nichts daran liegen darf, ob gerade ihr Recht behaltet, ebenfalls dass bisher noch kein Philosoph Recht behalten hat, und dass eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit in jedem kleinen Fragezeichen liegen dürfte, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren (und gelegentlich hinter euch selbst) setzt, als in allen feierlichen Gebärden und Trümpfen vor Anklägern und Gerichtshöfen!“ (5, 42, 19 ff.).

Dies würde auch zu Aphorismus 34 passen, wo im Zeichen des Ernstes Stellung gegen die „moralische Naivität“ des Glaubens an „unmittelbare Gewissheiten“ bezogen wird und im Zeichen des Scherzes von einem „Recht“ auf Amoralität und einer „Pflicht“ zur Skepsis die Rede ist:

⁷⁵ „In allem Ernste: die Unschuld der Denker hat etwas Rührendes und Ehrfurcht Einflößendes, welche ihnen erlaubt, sich auch heute noch vor das Bewusstsein hinzustellen, mit der Bitte, dass es ihnen ehrliche Antworten gebe [...].“

⁷⁶ „Man verzeuge mir den Scherz dieser düsteren Fratze und Wendung: denn ich selbst gerade habe längst über Betrügen und Betrogenwerden anders denken, anders schätzen gelernt [...].“

„Mag im bürgerlichen Leben das allzeit bereite Misstrauen als Zeichen des ‚schlechten Charakters‘ gelten und folglich unter die Unklugheiten gehören: hier unter uns, jenseits der bürgerlichen Welt und ihres Ja's und Nein's, – was sollte uns hindern, unklug zu sein und zu sagen: der Philosoph hat nachgerade ein Recht auf ‚schlechten Charakter‘, als das Wesen, welches bisher auf Erden immer am besten genarrt worden ist, – er hat heute die Pflicht zum Misstrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus.“ (5, 53, 8 ff.)

Einerseits stimmt die Absage an den „wesenhaften Gegensatz“ zwischen wahr und falsch zu Gunsten der „Stufen der Scheinbarkeit“ mit der verantwortungslosen Leidenschaft der Erkenntnis zusammen. Andererseits ist von großer Bedeutung, was NIETZSCHE unter den ‚Rechten und Pflichten des Philosophen jenseits der bürgerlichen Ja's und Nein's‘ versteht. Wenn wir nämlich in *JGB* von Rippenstößen gegen den Ernst der Dogmatiker lesen, dessen sich NIETZSCHE selbst befleißigen muss, um mit diesen überhaupt in Interaktion treten zu können, dann dürfen wir davon ausgehen, dass es sich dabei noch nicht um die volle Entfaltung der humorvollen Gelassenheit und also auch noch nicht um die fröhliche Wissenschaft selbst handelt, wo Erkenntnis in NIETZSCHEs Sinn überhaupt erst möglich wird, sondern um einen Verweis in dieser Richtung, um eine Aufforderung ganz im Sinne eines Rippenstosses: Teils Provokation, Teils Wohlwollen.

Dies alles sind aber nur Hinweise, dass es dem Leser/Akteur in Aphorismus 34 nicht so einfach gemacht wird, wie es auf den ersten Blick den Anschein erweckt. Ein textlich belegtes Argument, wie der Wille zur Macht in Aphorismus 36 zu verstehen ist, liegt damit noch nicht vor. Wir sind dadurch lediglich berechtigt, den ersten Eindruck zu hinterfragen und nach einem von NIETZSCHE platzierten Indiz zu suchen, das die Annahme plausibel erscheinen lässt, dass in den danach folgenden Ausführungen in Aphorismus 36 und 39 *nicht*, wie man sagt, ‚Tacheles‘ gesprochen wird, sondern die esoterische jasagende Wahrheit/Realität nur sehr sorgfältig und sukzessive in eine exoterische Darstellungsform gebracht wird. In dieser Hinsicht bietet, wenn man in Kenntnis der jasagenden Schriften und sozusagen ein echter Freund Nietzsches im Sinne des Aphorismus 27 ist, die Formulierung „die Welt, die uns etwas angeht“ (vgl. 5, 54, 2) einen Anhaltspunkt.

[iii] Um deutlich zu machen, worauf dies hinaus will, sei zuvor noch einmal das virtuelle Argument artikuliert, warum die Aphorismen 34 und 36 Nietzsches fundamentale Theorie darstellen, die nicht mehr hinterfragt werden kann und auch nicht, wenn man unnötige Komplikationen vermeiden möchte, hinterfragt zu werden braucht: In Aphorismus 34 sagt NIETZSCHE ganz klar, dass „hier unter uns, jenseits der bürgerlichen Welt und ihres Ja's und Nein's“ die „Pflicht zum Misstrauen“ rangiert, womit der Ort des Jenseits schlicht durch die radikale Skepsis selbst eingeholt worden sein könnte. Skepsis würde dann so verstanden werden, dass nichts wahr ist und es

eben nur „Stufen der Scheinbarkeit“ gibt. Weil in diesen „Stufen der Scheinbarkeit“ auch der Gegensatz von Scheinbarkeit und Wahrheit aufgelöst wird, wird dadurch nicht nur die Umdrehung des Platonismus, also die Realität wieder zu Lasten der Idealität rehabilitiert, sondern durch die damit einhergehende Abschaffung der Idealität auch die Herausdrehung aus dem Platonismus vollzogen. Dann wäre der Ort des Jenseits von Gut und Böse realisiert respektive der wahre/reale Ort jenseits von Wahrheit als Gegensatz der Falschheit oder von Realität als Gegensatz der Idealität. In diesem relativistischen Holismus wäre man dann doch berechtigt, so der Einwand, den Willen zur Macht in Aphorismus 36 als inhaltliche Bestimmung des sich dadurch eröffnenden Raums anzusehen. Es handelt sich dabei um den esoterischen *locus veritatis/realitatis* der NIETZSCHEschen Philosophie und also sein letztes Wort.

Bezüglich der Entgegnung, die sich, wie schon gesagt, an der Redeweise von der Welt, die den Menschen etwas angeht, fest macht, sei zunächst auf den Aphorismus 301 aus *FW* hingewiesen:

„Wahn der Contemplativen. – Die hohen Menschen unterscheiden sich von den niederen dadurch, dass sie unsäglich mehr sehen und hören und denkend sehen und hören – und eben diess unterscheidet den Menschen vom Thiere und die oberen Thiere von den unteren. Die Welt wird für Den immer voller, welcher in die Höhe der Menschlichkeit hinauf wächst; es werden immer mehr Angelhaken des Interesses nach ihm ausgeworfen; die Menge seiner Reize ist beständig im Wachsen und ebenso die Menge seiner Arten von Lust und Unlust, – der höhere Mensch wird immer zugleich glücklicher und unglücklicher. Dabei aber bleibt ein Wahn sein beständiger Begleiter: er meint, als Zuschauer und Zuhörer vor das grosse Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: er nennt seine Natur eine contemplative und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist, – dass er sich freilich vom Schauspieler dieses Drama's, dem sogenannten handelnden Menschen, sehr unterscheidet, aber noch mehr von einem blossen Betrachter und Festgäste vor der Bühne. Ihm, als dem Dichter, ist gewiss vis contemplativa und der Rückblick auf sein Werk zu eigen, aber zugleich und vorerst die vis creativa, welche dem handelnden Menschen fehlt, was auch der Augenschein und der Allerweltsglaube sagen mag. Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspectiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten practischen Menschen (unsern Schauspielern wie gesagt) eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit übersetzt. Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, – die Natur ist immer werthlos: – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen! – Gerade dieses Wissen aber fehlt uns, und wenn wir es einen Augenblick einmal erhaschen, so haben wir es im nächsten wieder vergessen: wir erkennen unsere beste Kraft und schätzen uns, die Contemplativen, um einen Grad zu gering, – wir sind weder so stolz, noch so glücklich, als wir sein könnten.“ (KSA, 3, FW, 539 f.)

Ohne hier schon irgendwelche Schlüsse zu ziehen, zunächst nur eine Wiedergabe der wichtigsten Aspekte: Im Grunde bedient sich NIETZSCHE durch die Unterscheidung zwischen Menschen und Künstlern des Modells des hierarchischen Komplexitätsgefüges. Entscheidend ist, dass sich der Künstler im „Wahn der Contemplation“ einerseits wie qualitativ vom Menschen unterschieden ausnimmt. Der Künstler ist sozusagen die externe Ursache der Fiktion/Bühne, die den Menschen/Schauspieler etwas angeht. Andererseits ist der Künstler Dank seiner „vis creativa“ selbst Teil der Fiktion und so nur quantitativ-graduell vom Schauspiel (Welt, die den Menschen etwas angeht) mitsamt den Schauspielern (Menschen) verschieden. Wer auch immer die Angel auswirft („Die Welt wird für Den immer voller, welcher in die Höhe der Menschlichkeit hinauf wächst; es werden immer mehr Angelhaken des Interesses nach ihm ausgeworfen“), er angelt nach den kreativen Menschen, um diese auf das Niveau des Künstlers herauf zu ziehen. Dementsprechend ist das Ziel von *JGB* neben der Kriegsführung um die Ziele der Menschheit, den Künstler aus den durchschnittlichen Menschen herauszuselektieren. Es ist, wie es in *EH* heißt, der „langsame Umlauf nach Verwandten“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 350). Dieser Künstler kreiert dann eine „Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen“.

Aber genau dieses Wissen fehlt ihm, weil er diese von *innen* kreiert. Der Künstler schätzt mit Ja und Nein, er verändert damit immer wieder aufs Neue die „bürgerliche Welt mit ihren Ja's und Nein's“, er hat aber – das ist entscheidend – die Alternative zwischen Ja und Nein nicht selbst in der Hand. Exakt in dieser Hinsicht ist im Übrigen auch NIETZSCHEs Erwähnung der Rechte und Pflichten des Philosophen jenseits der bürgerlichen Ja's und Nein's in Aphorismus 34 so wichtig. Jedenfalls weiß der Künstler nicht, dass er ein Künstler ist, er weiß nicht um die Beeinflussbarkeit der bürgerlichen Welt und er weiß nicht um seine Urheberschaft – als Kreatur von Gut und Böse gehört er *in* die Dimension von Gut und Böse. Oder in der Topologie des Bewusstseins ausgedrückt: Der Künstler rangiert als Grenzfall am Rand der Welt des menschlichen Un-Bewusstseins.

Vor diesem Hintergrund sei der Blick noch einmal auf Aphorismus 34 und die „Stufen der Scheinbarkeit“ gerichtet:

„Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesammttöne des Scheins, - verschiedene Valeurs, um die Sprache der Maler zu reden? Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ - dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion?“ (5, 53 f., 31 ff.)

Diese Stelle vermittelt, wie schon gesagt, ein anderes Bild. Kurz: Es gibt nichts jenseits der Fiktion, weil alles, was das sein könnte, entweder selbst auch nur Fiktion ist oder den Menschen nichts angeht. Wenn es nichts außer dem Mensch gibt, dann macht es auch keinen Sinn von Hierarchien oder einem Sagen/Zeigen-Komplex zu sprechen. NIETZSCHE scheint sich also zu widersprechen, wenn er sich in *JGB* bezüglich der Urheberschaft der Fiktion einerseits ahnungslos stellt, während er diese Urheberschaft andererseits in *FW* unumwunden dem Künstler zuschreibt. Hat er seine Position in der Zwischenzeit einfach geändert? Wohl kaum, wenn er erstens hier wie da die exakt gleiche Formulierung mit nur einem Unterschied gesperrt setzt: In *JGB* ist es die „Welt, die **uns** etwas angeht“ wohingegen in *FW* von der Welt die Rede ist, die „den **Menschen** etwas angeht“. Wenn dies nicht nur Zufall sein sollte, erklärt es, dass das ‚wir‘ in *JGB*, in dem sich NIETZSCHE als Autor dieses neinsagenden Buchs mit dem sich sukzessive emanzipierenden Leser/Akteur *künstlich* auf eine Stufe stellt, dem Menschen in *FW* entspricht, *über* dem noch der Künstler steht.

Des Weiteren stößt uns NIETZSCHE in *JGB* mit der „Sprache der Maler“ sprichwörtlich geradezu mit der Nase auf den Typus des Künstlers. Das bedeutet, dass er in *JGB* den Künstler nur andeutet, seine Urheberschaft der Fiktion allerdings verschweigt, was wiederum für unsere Frage bedeutet, ob in Aphorismus 34 und 36 schon das letzte theoretische Wort gesprochen, die Herausdrehung aus dem Platonismus vollzogen und die Freiheit des Geistes realisiert wird, dass wir es ebenda nur mit der Welt der Menschen zu tun haben und deshalb auch nur das letzte Wort innerhalb dieses speziellen Horizonts gesprochen worden sein kann, nicht aber generell. Der Philosoph und mit ihm die intime esoterische Weisheit um die Natur bleiben im Hintergrund.

Denn: Selbst wenn der Künstler die Welt der Fiktion von innen gestaltet und man deshalb sagen könnte, dass die Urheberschaft des Künstlers nichts an der Tatsache ändert, dass mit dem universellen Fiktionalismus („Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion?“; vgl. 5, 54, 5 f.) der Ort des im Titel angekündigten Jenseits erreicht wäre, fragt sich doch noch, welche Welt den Menschen *und* den Künstler nichts angeht. Wer weiß um die Welt, die den Menschen etwas angeht und die darin vom Künstler erfüllte Funktion und wo steht dieser Jemand, wenn nicht außerhalb eben dieser Sphäre des universellen Fiktionalismus? Wer hat die Macht, den Künstler qualitativ über den Menschen zu stellen und doch Mensch und Künstler in eine Welt zu fassen, die sie gleichermaßen etwas angeht und also insgesamt nur graduell verschieden ist? Wer also hält jenseits der Welt, die den Menschen etwas angeht, von der auch noch der Künstler als Urheber ein Teil ist, die Alternative zwischen qualitativer Unterschiedenheit („wesenhafter Gegensatz zwischen wahr und falsch“) und quantitativer Verschiedenheit („Stufen der Scheinbarkeit“) in der Hand? Wer endlich

ist es, der genau das weiß, was der Künstler wenn überhaupt nur für einen „Augenblick einmal erhaschen“ (FW, Aph. 301) kann?

Es ist weder das ‚wir‘ aus dem neinsagenden *JGB*, wodurch sich der Autor mit dem höheren Leser/Akteur auf eine Stufe stellt, noch ist es das ‚wir‘ aus dem jasagenden Buch *FW*, mit dem sich der Autor mit dem Künstler auf eine Stufe stellt. Vielmehr ist es schlicht der Autor selbst, der mit seinen Büchern insgesamt über Ja und Nein herrscht, nämlich das ‚Ich‘ aus Aphorismus 34 (*JGB*), das über „Betrügen und Betrogen werden“ umgelernt hat, dann aber wieder zum ‚wir‘ übergeht und also nichts intimes, sondern vielmehr etwas – wenn auch in sehr elitärem Zirkel – Verallgemeinerbares zum Besten gibt („Ja wa zwingt uns [sic!; Anm.d.A.] überhaupt zu der Annahme“; vgl. 5, 53, 31). Dieses ‚Ich‘ ist der Philosoph, den NIETZSCHE in Aphorismus 39 (*JGB*) andeuten und am Ende in Aphorismus 295 als Dionysos auftreten lassen wird, der sein eigenes, intimes Wissen um Schauspieler und Künstler, Ja und Nein, Gut und Böse, Wahr und Falsch, Realität und Illusion, Qualität und Quantität, Perspektiven und Perspektivität etc. nicht in Bücher schreibt, sondern gewissermaßen vorlebt („Vorausgesetzt, was voran steht, dass man den Begriff ‚Philosoph‘ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar seine Philosophie in Bücher bringt“; vgl. 5, 57, 16 f.).

Daran ändert es im Übrigen nichts, dass Nietzsche in Aphorismus 36 den Willen zur Macht ausdrücklich auf sich selbst bezieht („[...] des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist“; vgl. 5, 55, 25 f.), denn hier betont Nietzsche ebenso ausdrücklich, dass es sich dabei nur um eine begrifflich-reflexive, beziehungsweise exoterisch-neinsagende Hypothese handelt, worauf allerdings weiter unten noch zurückzukommen sein wird (vgl. III./2.2.4.2). Konzeptionell ausgedrückt ist der Philosoph also so etwas wie der ‚blinde Fleck‘ der Welt, die den Menschen etwas angeht und von den Künstlern oder besser gesagt den Menschen, in dem Grade wie sie Künstler sind, gestaltet wird.

Zu welchem Ergebnis muss man in der Frage nach dem Status der Theorie des Willens zur Macht sowie in Anbetracht der genannten Argumente kommen? Die hier gegebene Antwort ist im ersten Moment zugegebenermaßen unbefriedigend, sofern sie nämlich lautet, dass zweierlei der Fall ist, das heißt: Nietzsche präsentiert eine Theorie, dies sich als eine kompetitive Theorie von vielen verstehen lässt, vor allem aber als eine exklusive Theorie der Philosophie überhaupt. Er spricht einerseits also sein letztes Wort und geht andererseits doch noch darüber hinaus. Unbefriedigend ist dies freilich, weil es sich dabei entweder um einen nichtssagenden Kompromiss oder sogar um einen glatten Widerspruch handelt. Bei genauerer Betrachtung ist es aber eine im höchsten Maß instruktive Formulierung: Denn einerseits ist der universelle Fiktionalismus ein Faktum (Stichwort: relativistische Integration *ex post*) und andererseits ist damit nur die Dimension des begrifflich-reflexiv Artikulierbaren in einen Grenzbereich gedrängt (Stichwort: struktureller Solipsismus). Dies festzustellen ist nun nicht die eigentliche

Schwierigkeit. Diese besteht vielmehr darin, zu beurteilen, was diese eigentümliche Unentschiedenheit zu bedeuten hat. Auch hier gibt es in der Forschung eine eigenartige Versuchung, sozusagen an Stelle von NIETZSCHE eine Entscheidung zu treffen. Das heißt, einfach nicht hinnehmen zu wollen, dass der Text keine eindeutige Sprache spricht, und in Folge dessen durch manipulative Interpretation in diesen einzugreifen.

Im Folgenden wird ein anderer Weg beschritten: Wenn Nietzsche seinen Text so verfasst hat, dass es zumindest Anlass gibt, die Eindeutigkeit der Aussagen in Aphorismus 36 in Frage zu stellen, dann sollte man diese fehlende Eindeutigkeit nicht gewaltsam herbeiführen wollen, sondern davon ausgehen, dass dies beabsichtigt ist, und in dieser Hinsicht weiterfragen, was es mit dieser Absicht auf sich habe. Dies jedenfalls wird Gegenstand des folgenden Abschnitts sein, wo es darum geht, die ‚Unschärfe‘ herauszuarbeiten, wie sie sich in Aphorismus 34 in Bezug auf den Status der Theorie des Willens zur Macht angekündigt hat.

2.2.4.2

Die konzeptionelle Unschärfe des Willens zur Macht (Aph. 36)

[i] Bevor wir uns mit dem Text des Aphorismus 36 befassen, sollte in Bezug auf den Begriff der Unschärfe eine wichtige Unterscheidung geklärt werden:

- Einerseits gibt es eine Diskrepanz in der Darstellung des Willens zur Macht in der Frage, ob es sich dabei um *eine* kompetitive Theorie von vielen möglichen hande (Plural) oder ob um *die* exklusive Theorie schlechthin (Singular). Diesbezüglich hat Aphorismus 34 gezeigt, dass Nietzsche zunächst innerhalb einer bestimmten Alternative, nämlich in Hinsicht der Frage, ob die Welt den Menschen oder ob sich der Mensch über die Welt täuscht, zur direkten Opposition gegen den Platonismus tendiert, dessen Auffassung es wiederum ist, dass die Realität eine Täuschung ist und Wahrheit nur in der Idealität des Geistes zu erlangen ist. Dann allerdings geht Nietzsche zu der fundamentaleren Betrachtung über, dass weder die Welt den Mensch noch sich der Mensch über die Welt täuscht, sondern dabei vor dem Hintergrund eines universellen Fiktionalismus überhaupt nicht von einer Täuschung gesprochen werden kann. Dies alles kennen wir schon aus Aphorismus 34.
- Damit zu verwechseln ist nun nicht die Unschärfe andererseits, die in der Diskrepanz gelegen ist, dass Nietzsche mit diesem universellen Fiktionalismus zwar in gewisser Hinsicht in einen unhintergehbaren Grenzbereich vorstößt, damit aber zugleich darüber hinaus verweist. Das heißt: Der theoretische Status des Willens zur Macht in Aphorismus 36 steht in einem Spannungsfeld zwischen einer

exoterisch-neinsagenden Auseinandersetzung Nietzsches mit anderen Philosophenschulen (Plural), einer exoterisch/esoterisch-jasagenden Betrachtung dieser Auseinandersetzung (Singular) *und* eines intimen Bezugs zu esoterischer, überkomplexer Authentizität. In diesem Spannungsfeld, so jedenfalls versteht sich der Titel, lässt sich der Aphorismus 36 nicht eindeutig zuordnen, was nicht etwa ein Versehen Nietzsches wäre, dies ist die hier aufgestellte These, sondern vielmehr von einem subtilen inszenatorischen Kalkül zeugt.

Zur besseren Orientierung sei diese These noch ein wenig mehr ausgeführt: Der Wille zur Macht in Aphorismus 36 lässt sich in jeder der drei genannten Hinsichten lesen, nämlich erstens als verifikationistisch-repräsentativer Monismus im Sinne CLARKs (vgl. oben II./2.1 und 2.3.1) und also als nur kompetitive exoterisch-neinsagende Theorie unter vielen möglichen, zweitens als relativistischer Holismus im Sinne ABELs (vgl. oben II./2.2.3) und also als eine exklusive, exoterisch/esoterisch-jasagende Fundamentaltheorie schlechthin sowie drittens als Verweis auf eine begrifflich-reflexiv nicht einholbare Dimension des unbewussten Schauens im Sinne BORNEDALS (vgl. oben II./2.3.3) und also als exoterischer Hinweis auf eine tiefere esoterische Intimität. Erinnert man sich bezüglich der Komposition des zweiten Hauptstücks an die Einführung der Prozessualität in den Aphorismen 31 und 32 vor dem zentralen Triptychon in 34 bis 39, dann liegt die Annahme nahe, dass es sich dabei freilich nicht um sich gegenseitig ausschließende Interpretationsvarianten handelt, sondern um Stadien einer Bewegung, die den Leser/Akteur *unten* abholt und sukzessive nach *oben* führt, ohne dabei die Stufen, auf denen dieser Aufstieg erfolgt, im Nachhinein zu negieren, was am Rande bemerkt ein wesentliches Charakteristikum für den hier vorgestellten Begriff der konzeptionellen Dialektik innerhalb des hierarchischen Komplexitätsgesüfes ist.

[ii] Dies allerdings nur als erster Ausblick, nun wieder zum Text. Obwohl im Folgenden der Fokus auf dem Status, beziehungsweise der Konzeption der Theorie des Willens zur Macht liegt, ist es unumgänglich, hierzu auch den Inhalt dieser Theorie zu referieren. Dementsprechend macht in Aphorismus 36 eine Hypothese über die Realität den Anfang, die ganz im Sinne des Aphorismus 34 („Stufen der Scheinbarkeit“) eines der beiden Hauptprobleme im ersten Teil des ersten Hauptstücks, nämlich den Gegensatz zwischen wirklicher und scheinbarer Welt (vgl. Aph. 10), zu lösen verspricht:

„Gesetzt, dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies

Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder "materielle") Welt zu verstehen?" (5, 54, 19 ff.)

NIETZSCHE stellt damit eine Realitätstheorie vor, die die Welt auf Grund von nur zwei Annahmen zu erklären verspricht, nämlich erstens, dass die „Welt der Begierden und Leidenschaften“ die einzige „Realität“ ist, zu der „wir“, die wir in der Welt leben, die den Menschen etwas angeht, „hinab oder hinauf können“. Zweitens, dass das sich in allen „organischen Funktionen“ (vgl. 5, 55, 2 f.) durchhaltende Wirkungsprinzip die „Willens-Causalität“ ist:

„Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das - und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen.“ (5, 55, 12 ff.)

Bezüglich der Erklärungskapazität erfährt man, dass es NIETZSCHE einerseits darum geht, daraus nicht nur das bewusste Denken sowie die physiologische Realität der Triebe zu erklären, sondern auch die „sogenannte mechanistische (oder ,materielle‘) Welt“, wobei „Stoffe“ davon ausgenommen sind. NIETZSCHE scheint sich hier auf die spezifisch menschliche Welt zu konzentrieren, was impliziert, dass was auch immer sonst noch existiere, nicht der Erklärung bedürfe. Diese für die Theorie des Willens zur Macht „relevante Realität“ ist offenbar die Welt der Wirkungen, oder schlicht die des Geschehens („ob nicht überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“; vgl. 5, 55, 20 f.). Kurz: Nur was geschieht, ist für ‚uns‘ (Aph. 34) relevant und nur was relevant ist, braucht überhaupt erklärt zu werden (Stichwort: NIETZSCHEscher Epikureismus).

Was in Betreff der Erklärungskapazität sonst noch geäußert wird, findet man im folgenden Satz zusammengefasst:

„(...) gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht.“ (5, 55, 26 ff.)

NIETZSCHE erhebt damit den Anspruch, zwei prominente philosophische Probleme gelöst oder vermieden zu haben: Das erste ist die Urheberproblematik, die der Leser/Akteur bereits am Ende von Aphorismus 34 als virtuellen Einwand kennen gelernt hat („aber zur Fiktion gehört doch ein Urheber?“), die hier als das „Problem der Zeugung und Ernährung“ angesprochen wird. Das zweite ist die Vermeidung eines Idealismus „im Berkeley’schen und Schopenhauerschen Sinne“ (vgl. 5, 54, 27 f.) durch eben jene Konzeption der „Stufen der Scheinbarkeit“, wo alles gleichermaßen real ist

und sowohl rationale als auch mechanische Erklärungsstrukturen aus der „mächtigen Einheit“ der „Welt der Affekte“ im „organischen Prozess“ resultieren:

„[...] als eine Art von Triebleben, in dem noch sämmtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulirung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, – als eine Vorform des Lebens?“ (5, 54 f., 29 ff.)

Es gibt also zwischen „Vorform des Lebens“ und sozusagen Folgeform weder eine Lücke, z.B. einen Schleier der Maya (SCHOPENHAUER), noch eine solipsistisch geschlossene Befangenheit, z.B. die Perzeption eines unendlichen Geistes (BERKELEY). Wie das zu verstehen ist und warum NIETZSCHE diese Ansprüche bei einer kooperativen Lektüre einlösen kann, wird gleich noch in Bezug auf dessen Haltung in der im späten 19. Jahrhundert geführten erkenntnistheoretischen Debatte zwischen formalem Positivismus und der Psychologie darzulegen versucht (vgl. III./[E-III]).

Zusammenfassend handelt es sich beim Willen zur Macht auf den ersten Blick also erstens um eine Reduktion der Realität auf ein organisches Geschehen, in dem als „Vorform“ noch rationale und mechanische Geschehensmuster als Subformen enthalten sind. Diese Theorie löst darüber hinaus, bei wohlwollender Betrachtung, den Anspruch sowohl das Problem der dualistischen Trennung von Ding an sich und Erscheinung als auch zwischen wahr/falsch, beziehungsweise Realität/Illusion gelöst zu haben. Da wir schon gesagt haben, dass sich diese Theorie des Willens zur Macht nicht nur als konkrete Alternative zum Platonismus verstehen lässt (Stichwort: Umdrehung), sondern zumindest im Lichte des Aphorismus 34 auch als Fundamentaltheorie (Stichwort: Herausdrehung) und darüber hinaus auch noch als Verweis auf eine überkomplexe Ebene esoterischer Intimität, wird es im Folgenden darum gehen, jede dieser drei Optionen an Hand der Fakten gewissermaßen zu überprüfen, um dadurch die These einer Unschärfe in der Konzeption des Willens zur Macht zu unterstreichen.

[iii] Wie soll man also den theoretischen Status, beziehungsweise die Konzeption des Willens zur Macht in *JGB* verstehen? Gehen wir dazu einfach der am nächsten liegenden Variante nach, die innerhalb der theoretischen NIETZSCHE-Rezeption von CLARK favorisiert wurde: Demnach behauptet NIETZSCHE gegen den Platonismus einen verifikationistisch-repräsentativen Monismus, der im Grunde wie eine reduktionistische Reform der KANTischen Transzentalphilosophie funktioniert (vgl. CALRK, 1990, 117 ff.: „*Representationalism in Nietzsche's later works*“). Wenn dies so verstanden wird, als ob der Platonismus damit widerlegt und durch NIETZSCHEs Alternative nun endlich die Wahrheit erreicht, beziehungsweise die Realität erfasst sei, wäre das äußerst unplausibel. Denn dann würde es überhaupt keinen Sinn machen, dass NIETZSCHE diese Alternative vornehmlich in Hypothesen und Fragen formuliert. So zum Beispiel am Ende von Aphorismus 34, das fast ausschließlich aus Fragen besteht.

Weitere Beispiele sind der Beginn des Aphorismus 36, wo das erste Wort ein hypothetisches „Gesetzt“, sowie dessen Ende, wo eingeräumt wird, dass der dort ausgeführte Wille zur Macht die Welt lediglich „auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet“ (vgl. 5, 55, 31 ff.). Abgesehen davon, dass NIETZSCHE an unzähligen Stellen in seinem Werk erklärt, dass er kein erneuter Verkünder einer neuen Wahrheit/Realität sein will: Warum sollte jemand, der den Platonismus ein für alle mal abgeschafft haben wollte, so vorsichtig und zurückhaltend formulieren?

Dem lässt sich mit Recht entgegnen, dass diese Vorsicht und Zurückhaltung, genauer das Fragende und Hypothetische, aus der Charakteristik des NIETZSCHEschen Gegenentwurfs zum dogmatischen Platonismus hervorgeht. Dabei wird der Platonismus gerade durch das Eingeständnis überboten und in gewisser Hinsicht auch abgelöst, dass NIETZSCHEs Alternative von dem souveränen Wissen zeugt, dass auch sie nur eine Interpretation ist und die Wahrheit/Realität selbst ebensowenig zu fassen bekommt, wie dies im Platonismus der Fall ist. Zugegebenermaßen hat dieser Ansatz einiges für sich, gerade wenn man sich an die Vorrede von *JGB* zurückerinnert: Denn die mit dem Fragenden und Hypothetischen verbundene Ergebnisoffenheit des Interpretierens passt gut mit der dortigen „Spannung des Geistes“ zusammen, wonach die Schlüsselkategorie des Lebens immer einer antipodischen Friktion bedarf, um so etwas wie eine Steigerung von Vitalität zu erzeugen. NIETZSCHEs Kalkül wäre es dann, durch den in *JGB* inszenierten Gegensatz Platonismus vs. Wille zur Macht eben diese antipodische Friktion auf ein Maximum zu steigern. Dieser Ansatz ist in Anbetracht der eben in Bezug auf Aphorismus 34 und 36 angedeuteten Textlage zweifellos vertretbar, scheitert allerdings an einem schwerwiegenden Problem: Diesem Ansatz liegt nämlich die Annahme zu Grunde, dass eigentlich keine einzige Interpretation jemals die Wahrheit/Realität erreichen kann. Dies wiederum könnte zu einem generellen Wahrheits-/Realitätspessimismus und der Ansicht verleiten, dass auch die zwingendste und schlüssigste Interpretation höchstwahrscheinlich falsch sei (SALAQUARDA) und man daher nur noch in Fragen und Hypothesen sprechen dürfe.

Genau das spricht auch gegen CLARKs „Representationalism“ als dem letzten Sinn des Willens zur Macht. Sicherlich hat NIETZSCHE schon immer Sympathien für ein Modell der Repräsentation gehabt, was sich in Rücksicht seiner frühen Auseinandersetzung mit F.A. LANGE erklärt. Ebenso war er sich aber bewusst, dass das Moment der nur indirekten Vermittlung zwischen Mensch und Welt extrem anfällig für einen erkenntnispessimistischen Nihilismus ist. Genau das ist der Grund, warum NIETZSCHE den Willen zur Macht in einer ganz entscheidenden Hinsicht konzeptionell weiterentwickelt, was CLARK in ihrer Konfrontation mit den postmodernen Dekonstruktionisten völlig auszublenden scheint: Durch die Wendung aus Aphorismus 34 „Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht auch zur Fiktion?“ (vgl. 5, 54, 5 f.) wird alles Externe, was zur fingierten Repräsentation in Bezug gesetzt werden kann wie zum

Beispiel der Urheber, um den es an dieser Stelle geht, oder eben auch eine Realität an sich ein für alle mal re-integriert. Kurz: Es gibt *dann* nichts mehr, was repräsentiert werden könnte. Und ‚dann‘ bedeutet freilich nichts anderes als in diesem Stadium, was wiederum bedeutet, dass die dediziert antiplatonistische Variante des Willens zur Macht als verifikationistisch-repräsentativer Monismus sich zwar durchaus aus *JGB* herauslesen lässt, aber nicht das letzte Wort im Sinne einer neuen (alten) Wahrheit/Realität ist.

An dieser Stelle eine wichtige Bemerkung: Hier wird nun nicht die Meinung vertreten, dass man CLARKs Ansatz auf Grund des Pessimismus-Einwands wieder verwerfen muss. Im vorangegangenen Abschnitt III./2.2.4.1 wurde gesagt, dass solche Diskrepanzen, wie sie nunmehr aufgetreten sind, nicht wegerklärt werden sollen, sondern ihnen auf den Grund gegangen werden muss. In diesem Sinn wird hier anerkannt, dass NIETZSCHE den Willen zur Macht zunächst als verifikationistisch-repräsentativen Monismus in der Terminologie eines physiologischen Reduktionismus einführt, den aber die Implikation, dass auch dies nur eine Interpretation sei, für einen tendenziell nihilistischen Wahrheits-/Realitätspessimismus anfällig sein lässt. Diese Tendenz wird allerdings nicht als unüberwindliche Inkonsistenz aufgefasst, sondern als Teil des NIETZSCHEschen Argumentationsplans, den es selbstverständlich in konstruktiver Absicht weiterzuverfolgen gilt. Daher lautet die Frage nicht, wie man diese Diskrepanz für NIETZSCHE wegerklären kann, sondern worauf es schließen lässt, dass er seiner Theorie des Willens zur Macht diese Tendenz zum Pessimismus sozusagen eingebaut hat, diesen dann durch einen universellen Fiktionalismus, beziehungsweise relativistischen Holismus auflöst, der allerdings begrifflich-reflexiv nicht erfasst werden kann, ohne dass sich wieder der Pessimismus sozusagen einschleicht, diesmal als Solipsismus.

An dieser Stelle sei noch einmal auf die zwei Arten von Unschärfe zurückgekommen, die den Ausführungen über den Willen zur Macht in Aphorismus 36 vorangestellt wurden: Da wäre erstens die Diskrepanz zwischen einer kompetitiven Theorie von vielen (Plural) und *der* exklusiven Theorie schlechthin (Singular) sowie zweitens zwischen dem universellen Fiktionalismus als unhintergehbarer Grenzbereich, der aber zugleich über sich selbst hinaus verweist. Wenn man das Element des relativistischen Holismus bei NIETZSCHE richtig verstehen will, muss man sich im Klaren über dessen Unschärfe in der oben als zweites genannten Hinsicht sein. Man kann es nämlich in zweierlei Hinsicht begreifen, was von NIETZSCHE freilich gewollt ist, weil es die praktische Weichenstellung verdeutlicht, von der wir oben bereits in Bezug auf STEGMAIERS Interpretation von *EH* sprachen (vgl. oben II./1.), die mit dem Moment einhergeht, in dem man *de facto* und eben nicht nur *de jure* das begrifflich-reflexiv Äußerste erreicht hat. Der Wille zur Macht als verifikationistisch-repräsentativer Monismus wird von NIETZSCHE, wie oben gezeigt, hauptsächlich im

Medium der Hypothese vorgestellt: Wenn es eine Wahrheit/Realität gibt, dann muss *de jure* von der Theorie des Willens zur Macht ausgegangen werden. Nur das Argument „Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht auch zur Fiktion?“ (vgl. 5, 54, 5 f.) ist *de facto* unwiderlegbar. Allein die sich daraus ergebende Theorie des relativistischen Holismus lässt sich begrifflich-reflexiv nicht eindeutig erfassen. Und genau an dieser Stelle gilt es in Hinsicht der beiden Arten von Unschärfe nicht die Vorstellung einer Fundamentaltheorie gleich wieder zu werfen, sondern in Richtung dessen weiterzuverfolgen, wohin diese trotz eines ihr strukturell innewohnenden Solipsismus über sich hinaus verweist.

Machen wir also den Versuch, den Willen zur Macht in Aphorismus 36 als singuläre Fundamentaltheorie zu verstehen, deren hypothetische Formulierung sich aus dem eigenen fiktionalistischen Paradigma ergibt: Hierfür spricht, dass die Theorie des Willens zur Macht in Aphorismus 36 eine Welt der Wirkungsrelationen vorstellt, in der ganz im Sinne der „Stufen der Scheinbarkeit“ (vgl. 5, 53, 33) aus Aphorismus 34 gar keine qualitativen Unterschiede mehr vorgesehen sind, wo alles vom „gleichen Realitäts-Range“ (vgl. 5, 54, 23 ff.)⁷⁷ ist. Es kann also ein ideales Jenseits oder ein nur repräsentierbares Ding an sich ebenfalls nur als Fiktion innerhalb dieses graduellen Kontinuums geben. Dabei würden ebenso der platonische Dualismus und der physiologische Monismus, als welcher der Wille zur Macht insbesondere im ersten Hauptstück daherkam, als zwei Varianten der einen „Grundform des Willens“ (vgl. 5, 55, 25), von der in Aphorismus 36 die Rede ist, angesehen werden können. Weil damit jede kompetitive Theorie *innerhalb* des Spektrums des Willens zur Macht rangierte, wäre derselbe in dieser Hinsicht fundamental.

Der Aphorismus 36 weist also durchaus Anlagen für eine umfassende Fundamentaltheorie auf, wie sie am Ende von Aphorismus 34 impliziert wird. Allerdings bleibt es bei einer Andeutung: Wer nämlich in Kenntnis der jasagenden Bücher Nietzsches ist, dem fällt in dieser Hinsicht sofort auf, dass in Aphorismus 36 schon allein deshalb nur Andeutungen gemacht werden, weil ebenda die ewige Wiederkunft mit keinem Wort erwähnt wird. Das heißt, dass es zwar Anlass zu der Vermutung gibt, dass der dort vorgestellte Wille zur Macht mehr ist, als nur eine Alternative zum Platonismus, dass aber dieses ‚mehr‘ weder begrifflich-reflexiv schon voll ausgereizt ist, noch dass damit überhaupt so etwas wie Wahrheit/Realität im Sinne existenzieller Notwendigkeit berührt ist. Sprich: NIETZSCHE geht in *JGB* nicht soweit, den Willen zur Macht als Fundamentaltheorie schlechthin zu annoncieren, sondern

⁷⁷ „[...] ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder "materielle") Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen "Schein", eine "Vorstellung" (im Berkeley'schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat“

belässt es bewusst bei einer in dieser Hinsicht lediglich implikationsreichen Formulierung.

Dies entspräche einer Lesart des bedeutungsvollen Schweigens und Verschweigens: Was die Textlage in den Aphorismen 34 und 36 anbelangt, so weisen tatsächlich einige Leerstellen darauf hin, dass NIETZSCHE den Leser/Akteur zu einer Gedankenbewegungen provoziert, die über die unmittelbare Textlage hinausgeht. Hier sei vor allem auf die Stelle hingewiesen, wo Nietzsche bedeutungsvoll anmerkt, dass die Methode der „Principien-Sparsamkeit“ (Aph. 13; vgl. 5, 28, 3) und intellektuellen Redlichkeit sich im Sinne der „Selbstüberwindung“ (Aph. 32; vgl. 5, 51, 27) einmal gegen sich selbst richten und so auch über sich selbst hinaus führen könnte:

„Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; - es folgt ‚aus ihrer Definition‘, wie ein Mathematiker sagen würde.“ (5, 55, 7 ff.)

Die Sprechweise von einer „äussersten Grenze“ einer bestimmten „Moral der Methode“, die am ihrem Ende nicht zu einem vernünftigen Ergebnis, sondern zum „Unsinn“ führt, und sich darin gemäß Aphorismus 32 wie nicht nur jede spezifische Moral (Plural), sondern auch die Moral schlechthin (Singular) selbst überwindet, ist in Hinsicht der oben gemachten Annahme, dass Aphorismus 36 noch sowohl inhaltliche als auch konzeptionelle Reserven unterstellt, geradezu augenfällig. Denn der damit angedeutete Schluss ist ganz offensichtlich nicht mit der Definition des „intelligiblen Charakters“ der Realität „von innen“ erreicht („Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“; vgl. 5, 55, 31 ff.). Will sagen: Erst wenn alles Sagen unsinnig wird, beginnt sich etwas darüber Hinausgehendes zu zeigen.

Hiermit ist festzuhalten, dass sich der Wille zur Macht in Aphorismus 36 mit jeweils mehr oder weniger guten aber immerhin deutlich erkennbaren Gründen im Sinne der beiden Arten von Unschärfe in zwei bis dreierlei Hinsicht interpretieren lässt, ohne dass sich diese Interpretationen, das wurde bereits gesagt, zwangsläufig widersprechen müssten: Die bloß neinsagende Alternative zum Platonismus, erstens, enthält, zweitens, Tendenzen in Richtung einer Fundamentaltheorie der Philosophie schlechthin, die allerdings nicht expliziert, sondern nur verschiedentlich angedeutet wird, was drittens in komplexer Weise über die Dimension des begrifflich-reflexiv erfassbaren hinausgeht. Dies sei hier zunächst einfach festgehalten, bis im Abschnitt III./2.2.4.3 die Frage nach den besagten verschwiegenen Reserven weiterverfolgt wird.

[iv] Abschließend noch ein kurzer Nachsatz zu zwei Aspekten, nämlich der konzeptionellen Dialektik und des hierarchischen Komplexitätsgefüge: Bei der Frage, wie die Theorie des Willens zur Macht konzeptionell erfasst werden sollte, stellt sich bei raum-zeitlicher Abstraktion heraus, dass man von der Theorie Anfangs, da es sich noch um eine bloße pluralistische, kompetitive Alternative zum Platonismus handelt, als einem Innenraum ausgehen muss, der die Realität wie ein Äußeres repräsentiert und dabei falsifiziert (Stichwort: physiologischer Monismus). Dann aber, in dem Moment nämlich, wo Nietzsche den Gegensatz zwischen wahr und falsch, beziehungsweise Realität und Illusion zu Lasten der Falsifikationsthese, beziehungsweise des erkenntnistheoretischen Pessimismus in einem universellen Fiktionalismus auflöst, wird das Äußere obsolet und buchstäblich alles in ein einziges allumfassendes Inneres integriert, das oben als universeller Fiktionalismus bezeichnet wurde (Stichwort: relativistischer Holismus). Sobald allerdings dieses Innere auf den Plan gerufen wurde, fragt sich im Sinne der Unschärfe zwischen Sagen und Zeigen sogleich erstens, ob damit tatsächlich die ultimative und insbesondere finale Innenperspektive erreicht ist (Stichwort: ja- und neinsagend), und zweitens, ob denn überhaupt noch die Rede von einem Inneren sein kann, wenn es kein Äußeres mehr gibt.

Diese zweite Unschärfe, die sich erst einstellt, wenn man den Willen zur Macht als singuläre Fundamentaltheorie zu fassen versucht, zwingt den Leser/Akteur über ein bloß räumliches Theorieverständnis hinauszugehen und den Parameter der Zeit miteinzubeziehen. Denn, wenn man die Konzeption des Willens zur Macht nur räumlich begreift, dann muss man wie CLARK (vgl. dies., 1990, 40 ff.) schlechterdings immer wieder zu der Einsicht kommen, dass ein universeller Fiktionalismus paradox ist. Dies ist vor dem Hintergrund der Ausschließlichkeit des räumlichen Paradigmas der Transzentalphilosophie auch konsequent. Jedoch insistieren postmoderne Dekonstruktionisten genau aus diesem Grund darauf, dass das räumliche Schema nicht hinreicht, um den von NIETZSCHE mit dem Willen zur Macht avisierten Gedanken adäquat zu erfassen. Dies zielt dann auf eine anti-theoretische, ästhetizistische Emphase ab, die sich begrifflich-reflexiv nicht mehr erfassen lässt. Nun ist es durchaus berechtigt, mit NIETZSCHE über die Transzentalphilosophie hinausgehen zu wollen. Allerdings lässt sich CLARKs Einwand, der kohärenztheoretische, relativistische Holismus sei paradox, nicht so einfach entkräften, als dass der vage Hinweis auf eine ästhetizistische Emphase, beziehungsweise auf eine überkomplexe Praktizität ausreichte.

Hier kommt endlich der schon genannte Parameter der Zeit ins Spiel. Dies zunächst in einer ganz einfachen, augenfälligen Weise, nämlich in Form der iterativen Argumentationslinie in den Aphorismen 34 bis 39, die in den beiden auf *Za* referierenden Aphorismen 31 und 32 (vgl. oben III./2.2.3) initiiert wurde. Sprich: Die Theorie des Willens zur Macht in Aphorismus 36 ist kein Ergebnis, sondern Teil einer

bis dahin noch unabgeschlossenen Gedankenbewegung. Dieses Moment der Prozessualität ist in einem abstrakteren Sinn aber auch konzeptionell relevant, weil es genau da ins Spiel kommt, wo die Probleme beginnen, den Willen zur Macht als Fundamentaltheorie begrifflich-reflexiv zu erfassen. Dann stellt sich nämlich das Problem ein, wie sich ein Inneres ohne Äußeres vorstellen lassen soll, was in etwa dem Paradoxie-Vorwurf von CLARK gegen die Selbstreferenz im relativistischen Holismus entspricht, der sich wiederum, dies am Rande bemerkt, mit dem Holismusdilemma deckt, von dem ganz zu Anfang über den Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz die Rede war (vgl. I./2.2). Fasst man nun aber den relativistischen Holismus nicht als theoretische Alternative auf, die in direkter Konkurrenz zum verifikationistisch-repräsentativen Monismus steht, sondern als finales und ultimatives Stadium, wohinein das Denken gelangt, wenn es den in jedem Repräsentationismus gelegenen nihilistischen Realitätspessimismus überwinden will, dann wird dadurch die Paradoxie eines Inneren ohne Äußeres entschärft. Die Paradoxie in der Selbstreferenz des relativistischen Holismus ist dann kein Grund mehr, den Gedankengang abzubrechen und wieder einen Schritt zurück zu einer reduktionistisch reformierten Transzentalphilosophie zu machen, sondern eine Brücke, die buchstäblich einen Weg aus der Befangenheit in der Repräsentation zurück zur Versöhnung des Menschen mit der Natur weist. Die Vorstellung eines Weges wird hier deshalb so betont, weil damit der nunmehr geltende Vorrang der Prozessualität (Stichwort: iterative Erkenntnis), beziehungsweise des Parameters der Zeit hervorragend veranschaulicht wird.

Nun kommt der Parameter der Zeit, das werden wir gleich in Zusammenhang mit dem Nachlaß-Notat 38 [12] „Und wisst ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“ sehen (vgl. unten III./2.2.4.3), nicht beliebig ins Spiel, sondern stellt sich exakt am Übergang von Hypothetizität und Faktizität ein. Das verbindet den Gedanken an eine konzeptionelle Dialektik, welche sich vom Dualismus zum Monismus und schließlich zum Holismus bewegt, mit dem Ordnungsmuster des hierarchischen Komplexitätsgesüges: Die neinsagende Exoterik bezieht als physiologischer Monismus eine Gegenposition zum platonistischen Dualismus, was mit der ersten Unschärfe zwischen einem pluralistischen und einem singulären Verständnis des Willens zur Macht einhergeht. Die sich dadurch eröffnende Alternative eines relativistischen Holismus, verstanden als Fundamentaltheorie, stellt sich auf Grund der damit einhergehenden Faktizität als Oszillationsrand der begrifflich-reflexiven Ebene insgesamt dar, was der zweiten Unschärfe zwischen der Aussageebene und dem entspricht, wohin das Gesagte über sich selbst hinaus verweist. Als neinsagendes Buch geht *JGB* nur den Weg der Selbstüberwindung des räumlichen Paradigmas an seinen Schluss – bis zu dessen „Selbstüberwindung“ (Aph 32) oder eben bis zum „Unsinn“ (Aph. 36). Die in Richtung der jasagenden Esoterik und also des Oszillationsrandes der begrifflich-reflexiven

Dimension weisende Ergänzung der neinsagenden Argumentation durch einen zeitlichen Parameter wird dabei nur angedeutet. Nicht durch Zufall wird in diesem Sinn der Wille zur Macht bei NIETZSCHE nur in den jasagenden Büchern durch das Theorem der Prozessualität schlechthin ergänzt, nämlich durch die ewige Wiederkunft des Gleichen. In Aphorismus 36, *JGB* wird an diesen Stellen, wie wir unten im Vergleich mit dem Nachlaß-Notat 38 [12] noch deutlicher sehen werden, nur bedeutungsvoll geschwiegen.

[E-III]

NIETZSCHE über Positivismus und Psychologie

Nachdem bisher ein eher abstraktes Bild von der Theorie des Willens zur Macht entworfen wurde, nun ein Wort zu der konkreteren Frage, wie NIETZSCHEs physiologischer Monismus auf der neinsagenden Ebene inhaltlich zu verstehen ist, als welchen der Leser/Akteur den Willen zur Macht im ersten Hauptstück kennen gelernt hat, noch bevor im Zentrum des zweiten Hauptstücks die Perspektive erweitert und somit die theoretischen Konturen unscharf wurden. Einfacher ausgedrückt: Gegen was und wofür steht der Wille zur Macht im philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs? Bei dieser genaueren Betrachtung werden die psychologischen Texturen des Willens zur Macht von Interesse sein, die NIETZSCHE in *JGB* besonders stark hervortreten lässt. Es soll untersucht werden, warum ausgerechnet die Psychologie als neue „Herrin der Wissenschaften“ (vgl. 5, 39, 6) auserkoren wird und was das theoretisch für eine Bedeutung hat. Dabei wird sich herausstellen, so lässt sich vorausblickend sagen, dass die Psychologie bei NIETZSCHE eine Variation seiner permanenten Antithese gegen ein juridisch das Denken mit Ge- und Verboten belegendes Philosophieren ist, deren jüngste Vertreter freilich KANT und die Kantianer, vor allem aber die logischen Positivisten des 19. Jahrhunderts waren.

[i] Um dem nachzugehen, sei die Frage an den Anfang gestellt, was denn eigentlich NIETZSCHEs Auffassung zu Folge unter einem modernen Positivisten zu verstehen sei. Hierzu ist noch einmal auf das erste Hauptstück zurückzukommen, wo bereits in den Aphorismen 10 und 11 in etwa mit den drei intellektuellen Typen gearbeitet wurde, die auch in Aphorismus 34 auftreten, nämlich mit dem Metaphysiker von platonistischem Schlage („Metaphysiker-Ehrgeiz des verlorenen Postens“; vgl. Aph 10), mit dem in der Tradition KANTS stehenden Transzentalphilosophen des deutschen Idealismus („alle jungen Theologen des Tübinger Stifts“; vgl. Aph. 11) und eben mit dem modernen Positivisten („Jahrmarkts-Buntheit und Lappenhaftigkeit aller dieser Wirklichkeits-Philosophaster“; vgl. Aph. 10). Es sei nun dahingestellt, wer hier „bewusster“ und wer

„unbewusster advocatus dei“ (Aph. 34; vgl. 5, 52, 24) ist, fest steht, dass es allesamt von unbewussten, moralischen Vorurteilen beherrschte, dogmatische Philosophen sind, das heißt „Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile“ (Aph. 5; vgl. 5, 19, 7 f.). Dies, weil deren Denken von einem „abstrakt gemachten und durchgesiebten Herzenswunsch“ prädestiniert und sodann mit „hinterher gesuchten Gründen vertheidigt“ wird (ebd.; vgl. 5, 5, 19, 5 ff.).

NIETZSCHEs eigene Position, das wurde bereits oben in Abschnitt III./2.1.2 deutlich, ist dabei aus bestimmten Gründen nicht eindeutig nachvollziehbar (Stichwort: konzeptionelle Unschärfe der Theorie). Denn dieser bezieht einerseits mit den Naturwissenschaftlern Nikolaus KOPERNIKUS und BOSCOVICH Position gegen den „Augenschein“ (vgl. Aph. 12), andererseits nimmt er auch PLATON gegen den „Sinnen-Pöbel“ in Schutz (vgl. Aph. 14) und zuletzt ist NIETZSCHE bekanntermaßen der Verfechter des Organischen und des Leibes, welcher in dem Stück „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ aus *GD* sagen wird:

„Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugniß der Sinne anzunehmen, – als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Oder Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik. In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem; ebensowenig als die Frage, welchen Werth überhaupt eine solche Zeichen-Convention, wie die Logik ist, hat. –“ (KSA, 6, *GD*, 76)

Was bedeutet diese NIETZSCHEsche Skepsis sowohl gegenüber dem Zeugniß der Sinne als auch den vermeintlichen universellen Formalwissenschaften? Um dies nachvollziehen zu können muß man sich zuerst vor Augen halten, dass NIETZSCHE im Zuge des Antiplatonismus sowie der damit verbundenen Rehabilitation der Realität gegen den Idealismus grundsätzlich Sympathien mit dem empirischen Positivismus zugeschrieben werden könnten. Dies ist aber ganz offensichtlich nicht die von NIETZSCHE in *JGB* und *GD* eröffnete Alternative, wo der Metaphysiker und der Positivist in einem Atemzug genannt werden. Was diese beiden Typen verbindet ist also nicht so sehr deren Verhältnis zur Realität, sondern das Maß oder besser der Mangel an intellektueller Redlichkeit. Denn hier wie da werden aus unbewussten moralischen Motiven heraus philosophische Konzessionen und Kompromisse eingegangen, weil es beim Denken, wie es in Aphorismus 5 heißt, „nicht redlich genug zugeht“ (vgl. 5, 18, 26). Wogegen Nietzsche Front macht ist, analytische Ungenauigkeiten hinzunehmen, um bestimmten hypothetischen Regeln genüge zu tun, die sich aus einer der oben genannten „Zeichen-Conventionen“ ergeben. Fragt sich

allerdings weiter, warum Nietzsche dagegen ausgerechnet die Psychologie in Stellung bringt?

Dazu der folgende konstellatorische Hintergrund: NIETZSCHE ist Zeitzeuge eines zuweilen heftigen Streits in der Erkenntnistheorie gewesen, in dem sich Psychologen und Formallogiker gegenüberstanden, wovon er Nachlassaufzeichnungen zu Folge Kenntnis genommen hat. Jedenfalls werden dort einige der Protagonisten auf Seiten der Gegner des so genannten „Psychologismus“ (vgl. MAYER, 1996, 34 ff.), nämlich Rudolf LOTZE (1817-1881), der Lehrer Gottlob FREGEs, und Wilhelm WUNDT (1832-1920), negativ notiert.⁷⁸ Um was es NIETZSCHE dabei geht, erhellen einige Äußerungen von 1874 über Friedrich TRENDLENBURG⁷⁹, die diesen durchwegs mit der Verwissenschaftlichung der Philosophie in Verbindung bringen.⁸⁰ NIETZSCHEs Vorwurf: In Form des akademischen Historismus erlangt das „asketische Ideal“ (siehe Zitat unten) Herrschaft über die Philosophie und also auch über die Freiheit des Geistes sowie zuletzt über das Leben insgesamt. In den finalen Aphorismen 24 und folgende aus der entsprechenden dritten Abhandlung in *GM* lesen wir, inwiefern die „moderne Wirklichkeits-Philosophie“ die „jüngste und vornehmste Form“ des asketischen Ideals ist. Dazu sei die folgende Textstelle zitiert:

„Diese Verneinenden und Abseitigen von Heute, diese Unbedingten in Einem, im Anspruch auf intellektuelle Sauberkeit, diese harten, strengen, enthaltsamen, heroischen Geister, welche die Ehre unsrer Zeit ausmachen, alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker, Ephektiker, Hektiker des Geistes (letzteres sind sie sammt und sondes, in irgend einem Sinne), diese letzten Idealisten der Erkenntniss, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward, – sie glauben sich in der That so losgelöst als möglich vom asketischen Ideale, diese »freien, sehr freien Geister«: und doch, dass ich ihnen verrathe, was sie selbst nicht sehen können – denn sie stehen sich zu nahe – dies Ideal ist gerade auch ihr Ideal, sie selbst stellen es heute dar, und Niemand sonst vielleicht, sie selbst sind seine vergeistigtste Ausgeburt, seine vorgeschenbene Krieger- und Kundschafter-Schaar, seine verfänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform: – wenn ich irgend worin Räthselrather bin, so will ich es mit diesem Satze sein!... Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit... Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stiessen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren Secretum, vorbehalten war: »Nichts ist wahr, Alles

⁷⁸ Vgl. KSA 7, Nachlaß 1869-1874, 19 [259], S. 500 f. und KSA 8, Nachlaß 1875-1879, 47 [15], S. 620 f. Der Name LOTZES findet sich in einer Aufzählung aus dem Jahr 1872, überwiegend bestehend aus akademischen Institutionen und Honoratioren, die mit dem Titel „Anzugefeiern“ überschrieben ist. Wundt ist ebenfalls Bestandteil einer Aufzählung aus dem Jahr 1879, wo es ganz im oben angeführten Sinn von *GD* heißt: „Wundt 'Aberglaube in der Wissenschaft'“.

⁷⁹ Berühmt geworden von TRENDLENBURGS KANT-Rezeption ist die so genannte ‚Trendelenburgsche Lücke‘ (vgl. TRENDLENBURG, 1867, 215 ff.), die dieser gegen den Neukantianer Kuno FISCHER behauptet hatte.

⁸⁰ Vgl. KSA 7, Nachlaß 1869-1874, 29 [199], S. 710; 30 [15], S. 738; 32 [75], S. 781.

ist erlaubt«... Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt... Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen Folgerungen verirrt? kennt er den Minotauros dieser Höhle aus Erfahrung?... Ich zweifle daran, mehr noch, ich weiss es anders: – Nichts ist diesen Unbedingten in Einem, diesen sogenannten »freien Geistern« gerade fremder als Freiheit und Entfesselung in jenem Sinne, in keiner Hinsicht sind sie gerade fester gebunden, im Glauben gerade an die Wahrheit sind sie, wie Niemand anders sonst, fest und unbedingt.“ (KSA, 5, GM, 398 f.)

Worum es hier in erster Linie geht, ist das Zusammentreffen der Labyrinth- und insbesondere Seefahrer-Metaphorik, die wir schon aus den Aphorismen 23 und 29 (JGB) kennen, mit dem Satz „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“. Denn erst vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass jede Art unredlicher Konzession an hypothetische Regeln des Philosophierens im Grunde eine Gängelung des freien Denkens durch Ge- und Verbote darstellt. Entscheidend an NIETZSCHEs Ringen mit Metaphysik und Positivismus ist also nicht die programmatische Frage nach dem Verhältnis einer Philosophie zur Realität, sondern zur Freiheit des Geistes.

Diesbezüglich wurde bereits verschiedentlich darauf hingewiesen, dass die See bei NIETZSCHE unter anderem für den Raum der philosophischen Spekulation steht (vgl. oben III./2.1). Wenn NIETZSCHE in Aphorismus 34 von moralischen Philosophen spricht, dann bedeutet das nicht nur, dass diese Herzenswünsche im Nachhinein argumentativ legitimieren, das heißt zur Disziplinierung des Denkens durch das dogmatische Verfestigen einer bestimmten spekulativen Option neigen, sondern auch, dass sie das Denken disziplinieren wollen, indem sie den Raum der Spekulation insgesamt unter ihre Herrschaft bringen, sei es auch durch ein totales Verbot. Diese zweite Form der asketischen Denkdisziplinierung ist verwandt mit der Motivationslage, die den logischen Positivismus von FREGE über den Wiener Kreis bis heute ausmacht, nämlich den Drang, autoritär über die Philosophie zu walten, das heißt das Denken restriktiv zu reglementieren. Die autoritäre erkenntnistheoretische Tradition nach KANT befasst sich in diesem Verstande fast ausschließlich mit der Reglementierung dessen, wie gedacht werden darf, wobei das freie philosophische Reflektieren und Spekulieren ganz verboten wird.

Natürlich kann hier keine ideengeschichtliche Aufarbeitung dieses Phänomens geleistet werden, aber es ist durchaus bezeichnend, wie in dieser Hinsicht NIETZSCHEs Auswahl seiner Gegner ausfällt: Erst PLATON, der eine für das Denken nur erkennbare aber unantastbare Ideenwelt präsentiert, die zudem alternativlos auf eine höchste Idee des Guten fixiert ist, dann KANT, der die theoretische Spekulation bis auf einen schmalen transzendentalen Rand ganz verbietet und die Metaphysik nur noch in einer einzigen praktischen Gestalt zulässt, die Gott, Seele und Freiheit aus der Disposition nimmt, und zuletzt der Positivismus, der die radikale Konsequenz aus der sukzessiven Eingrenzung der Philosophie zieht, nämlich ihre Identifikation mit der modernen

Wissenschaft, was soviel wie die schlichte Abschaffung der Philosophie selbst bedeutet.

[ii] Wenn wir uns bisher nach der Konfliktlinie zwischen NIETZSCHEs antimetaphysischem Programm und dem Positivismus gefragt haben, dann wurde durch den kurzen Blick auf *GM* deutlich, dass es das autoritäre Element ist, das den Menschen seit PLATON sukzessive seiner geistigen Freiheit beraubt hat und im modernen Positivismus noch am stärksten gängelt. Indem jede Philosophie einen bestimmten Herrschaftstrieb ausleben wollte, ohne dies einzugehen oder mehr noch es *sich* einzugehen, sich mithin objektiv gab, war sie ein Teil der großen asketischen Versklavungsmaschinerie gegen die NIETZSCHE in *JGB* aufgelehrt. Beim Positivismus haben wir es also ebenfalls mit dem uns aus den Aphorismen 1 bis 6 bekannten unbewussten Rand zu tun, der das Denken selbst noch in Form der universell gültigen modernen Formal-Wissenschaften wie Logik und Mathematik moralisch prädestiniert.

Was leistet dagegen die Psychologie? Oder anders gefragt: Wo verläuft die Front zwischen Psychologie und logischem Positivismus im Streit um die Vorherrschaft in der Erkenntnistheorie? Auch wenn die reale Diskussion anders gelegen haben mag, so ist es doch sehr instruktiv, sich zu vergegenwärtigen, was die Psychoanalyse nach Sigmund FREUD⁸¹ philosophisch impliziert. Dies wird am ehesten am Beispiel der klassischen Moral deutlich. Die philosophische Moral steht auf dem Fundament einer distinkten Unterscheidung zwischen gut und böse. Eine Handlung oder eben der handelnde Mensch kann nur in diese beiden Kategorien eingeteilt werden. Die Psychoanalyse hingegen zergliedert den Menschen wie auch seine Handlungen in unzählige Einzelaspekte wie ererbte oder angelernte Verhaltensmuster, Blockaden, Traumatisierungen, Neurosen, Ängste, Komplexe etc., auf die am Ende die genannten moralischen Kategorien nicht mehr anwendbar sind. Wenn man diese Methode nicht nur auf die normativen Begriffe gut und böse, sondern auch auf die Axiome der formalen Logik ‚wahr und falsch‘ überträgt, dann sind Sachverhalte ebenso wenig identifizierbar und kategorisierbar wie Menschen oder Handlungen.

Hinzu kommt die Methode der Ursachenforschung als Interpretation. Hierzu eine Erinnerung an das erste Hauptstück, *JGB* vornweg, wo es in Aphorismus 3 in Bezug

⁸¹ Hier wird die Auffassung von Jacob J. GOLOMB nicht geteilt, dass die Psychologie beziehungsweise Psychoanalyse bei NIETZSCHE die Funktion einer Metatheorie innehat (vgl. ders., Ames/Iowa, 1989). Zunächst unterliegt jeder Versuch, NIETZSCHE eine souveräne Stellung über dem erkenntnistheoretischen Paradigma der Transzentalphilosophie zuzuweisen der Re-Entry Problematik, die bereits zu Anfang im Lichte des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz angesprochen wurde (vgl. oben I.2.2). Des Weiteren haben NIETZSCHEs psychologischen Analysen insbesondere in *JGB* nicht nur diagnostische und/oder therapeutische Funktion, sondern sind Teil einer minutiös inszenierten Umdrehungs- und Selbstfindungsbewegung, mithin nicht Zweck, sondern Mittel. Dies allerdings berührt sich wiederum mit dem, was GOLOMB als dionysisches „höheres Selbst“ ausmacht, einem Fundament, das sich ganz im Sinne der Topologie des hierarchischen Komplexitätsgefüges (vgl. oben II.1.3.2.) am Schluss der hypertrophen, weil selbstreflexiv gewordenen Selbstreflexion konstituiert (vgl. ebd. 126 ff.)

auf Geburt und Vererbung umzulernen galt – man denke an die „Oberfläche und Haut“, die „etwas verräth, aber noch mehr verbirgt“ (Aph. 3; vgl. 5, 51, 19 f.). Einerseits fordert NIETZSCHE damit, sich an die wissenschaftlichen Fakten zu halten, andererseits sagt er aber auch, dass das Offensichtliche täuscht und das Eigentliche verborgen und also interpretationsbedürftig ist. Freilich ist das Unterbewusstsein genauso verborgen und interpretationsbedürftig wie der in Aphorismus 3 angesprochene pränatale Prozess. Der Einwand der Positivisten lautet dagegen, dass sich weder die psychologischen und schon gar nicht die philosophischen Interpretationskünste an evidenten Kriterien festmachen lassen. Für den ‚harten‘ Positivisten kann die Interpretation so gut wie alles aus dem diffusen Unterbewusstsein herauslesen nur eben nichts Bestimmtes. In der Philosophie verhält es sich ähnlich: Auch hier lautet der Vorwurf gegen das Interpretieren ‚Unbestimmtheit‘ oder ‚Unbestimmbarkeit‘. Nur, dass die Interpretation nicht in den okkulten Bereich der Psyche, sondern in den der Wahrheit/Realität abtaucht. Sprich: Die Interpretation der Wahrheit/Realität, die immer auch eine Spekulation über die Wahrheit/Realität ist, kann ebenso alles Mögliche zu Tage fördern, wie die Psychoanalyse. Dagegen sehnen sich der Positivist ebenso wie der Metaphysiker, NIETZSCHE zu Folge, in sklavisch-asketischer Manier nach dem Unbedingten und Tyrannischen und nennen es Verbindlichkeit und Objektivität: „der Sklave nämlich will Unbedingtes, er versteht nur das Tyrannische, [...] er liebt wie er hasst, ohne Nuance, bis in die Tiefe“ (Aph. 46; vgl. 5, 67, 17 ff.). In Anbetracht der Ideale und Regeln bleiben in der Metaphysik und im Positivismus die Nuancen in der Tiefe verborgen, denn es entsteht dadurch, wie wir im Exkurs über Ursache und Wirkung bereits gelesen haben (vgl. oben III./[E-I]) eine „Gewöhnung an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit die Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschließt“ (vgl. KSA, 6, GD, 92). Stattdessen ist bei NIETZSCHE die „Psychologie [...] wieder der Weg zu den Grundproblemen“ (vgl. 5, 39, 8 f.).

Natürlich ist die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion in diesem Bereich weit über das hier skizzierte Darstellungsniveau hinaus. Es reicht aber hin, die ideologische Alternative nachzuvollziehen, wobei NIETZSCHE, ohne sich dabei selbst eindeutig zu positionieren, zwei Tendenzen gegeneinander stellt, nämlich den restriktiven und den libertären Umgang mit der ‚Ressource Spekulation‘. Die Verbindung zur Psychologie zeigt, dass NIETZSCHE dabei nicht nur den Raum der Spekulation selbst aufs Neue eröffnen, sondern auch dessen Abgrenzung gegen die empirische Wissenschaft aufheben will. Freiheit des Geistes ist nicht nur genuin philosophische, sondern darüber hinaus auch interdisziplinäre Freiheit, die freilich nicht dazu genutzt werden soll, zu denken, was man gerade möchte, sondern lediglich den Dingen (an sich) in einer Richtung auf den Grund zu gehen, die durch die juridische Tradition der Transzentalphilosophie verstellte schien. Dies zielt ins Zentrum des Positivismus, der erstens auf einer strikten Trennung von Philosophie und Wissenschaft

insistiert und zweitens zur restriktiven Eingrenzung, wenn nicht sogar zur Abschaffung der Philosophie als solcher neigt.

NIETZSCHEs universeller Fiktionalismus sowie der damit verbundene Imperativ aus *GM* „Alles ist erlaubt“ ist kein Freibrief für *Laissez-faire* und Beliebigkeit im Denken. Im Gegenteil: Dadurch, dass dann nicht nur diese oder jene Restriktion des Denkens bezweifelt werden muss, sondern das Restriktive selbst, geht jede Orientierung verloren, die schließlich immer auch eine Erleichterung ist. Die Befreiung darf also nur in Verbindung mit dem dafür zu zahlenden Preis der Orientierung gesehen werden, wenn sie nicht als die NIETZSCHE so verhasste harmlose Freigeisterei (Aph. 44) missverstanden werden will. Nur so ergibt sich aus der Entautoritärisierung des Denkens das Potential des „freien Geistes“. Dies ist endlich auch in Aphorismus 34 des gleichnamigen zweiten Hauptstücks gemeint, wenn es heißt:

„Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte? –“ (5, 54, 9 ff.)

Den Gouvernanten den Glauben verweigern heißt, nichts anderes als die diversen Denkge- und -verbote aufzuheben, was negativ alles relativiert und ins Chaos stürzt, positiv aber den Weg in die Zukunft und also die Möglichkeit des Neuen eröffnet. Der physio-psychologische Monismus ist so gesehen also auch ein Akt der Befreiung, eine Durchgangstation der Freiheit *von* autoritärer Gängelung, die erst eine Ahnung verschafft, *zu* was diese Befreiung führt, was also die tatsächliche Freiheit des Geistes jenseits von asketischer Versklavung und libertärer Befreiung ist.

Soviel zur Psychologie als Träger des Programms zu einer zwar riskanten, letzten Endes aber zukunftsweisenden Befreiung des Geistes von restriktiven Denkgeboten und -verboden. Warum dieser Aspekt auch in konzeptioneller Hinsicht ausgesprochen wichtig ist, wird sich später im Zuge der Rekonstruktion in Kapitel IV zeigen. Dort wird in Abschnitt IV./2.1 der ‚Raum der Spekulation‘, wie er hier vorgestellt wurde, noch einmal in den Blick genommen, um auch von da aus noch einmal ein Verständnis für den Parameter der Zeit zu eröffnen. Über die Vorstellung eines Raumes der Spekulation ergibt sich auch die Überleitung zum nächsten Abschnitt III./2.2.4.3 mit der auf das Nachlaß-Notat 38 [12] zurückgehenden Überschrift ‚Die Welt in NIETZSCHEs Spiegel‘. Denn Spekulation ist, wie wir sehen werden, nichts anderes als Spiegelung. In dieser Hinsicht wird unser Interesse auf die Frage gerichtet sein, wie NIETZSCHE eine völlig entgrenzte Spekulation an das Bild eines Spiegels anschließt, welcher ja gerade der Inbegriff für das Moment der Repräsentation gilt, das wiederum mit dem Vorwurf belegt wurde, das Denken in einer pessimistischen Weise zu isolieren.

2.2.4.3

Die Welt in NIETZSCHEs Spiegel (Nachlaß-Notat 38 [12])

In Abschnitt III./2.2.3.2 über die konzeptionelle Unschärfe des Willens zur Macht wurden drei Optionen bezüglich dessen theoretischen Status dargestellt: In *JGB*, vor allem im ersten Hauptstück, erscheint der Wille zur Macht als physiologischer Monismus, der in ein kompetitives Verhältnis zum platonistischen Dualismus tritt. Das gilt im Wesentlichen auch für die Darstellung in Aphorismus 36. Dort allerdings, oder besser gesagt zuvor in Aphorismus 34, wird ein philosophischer Paradigmenwechsel vorgestellt, der die Theorie an die Grundlage eines universellen Fiktionalismus koppelt, weshalb der Wille zur Macht nicht nur Anspruch hat, eine spezielle Alternative im pluralistischen philosophischen Diskurs zu sein, sondern eine exklusive Beschreibung der Grundlagen der Philosophie (singulär) selbst. Dies wäre dann ein relativistischer Holismus, den wir in Aphorismus 36 aber nur angedeutet sahen, weil dort zum Beispiel noch nicht die Rede von der ewigen Wiederkunft ist und somit sozusagen NIETZSCHEs theoretisches, beziehungsweise begrifflich-reflexives Reservoir noch nicht als ausgeschöpft angesehen werden kann. Eine in dieser Hinsicht komplette Version des relativistischen Holismus, der das Äußerste des begrifflich-reflexiv Artikulierbaren tatsächlich ausreizt, findet sich endlich, so die im folgenden zu begründende These, in dem Nachlaß-Notat 38 [12].

[i] Wenn NIETZSCHE mit der konzeptionellen Unschärfe in Aphorismus 36 den methodischen Zweck verfolgt, den Leser/Akteur auf die Komplexität des relativistischen Holismus hinzuweisen, ohne selbst davon sprechen zu müssen, dann fragt sich, was an dieser Stelle verschwiegen wird, weil es missverstanden werden könnte. In diesem Zusammenhang sei noch einmal an die Auffassung erinnert, dass der Wille zur Macht in Aphorismus 36, *JGB* zunächst als exoterisch-neinsagendes Instrument und somit in Abhängigkeit von einem bestimmten Zweck zu verstehen ist – sozusagen als eine Waffe im Kampf etwa mit Christentum und demokratischer Aufklärung – und vom Willen zur Macht als jasagend-esoterischer Schau unterschieden werden muss. Eine Schau im besagten esoterisch jasagenden Sinn könnte dagegen das besagte Nachlaß-Notat 38 [12] aus dem Jahr 1885 „Und wisst ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“ sein, das laut Colli in direkter Verbindung mit Aphorismus 36 aus *JGB* zu sehen ist (vgl. KSA, 14, Kommentar, 353). Der Vergleich dieser beiden Textstellen wird Aufschluss über den schwer fassbaren Unterschied zwischen exoterisch-neinsagendem physiologischem Monismus und esoterisch-jasagendem relativistischem Holismus geben.

Zunächst ein Blick auf das Nachlaß-Notat 38 [12]: In der Textstelle gibt NIETZSCHE eine Innenansicht ab, wie der Gesamtklang der Welt, um wie oben (vgl.

II./1.3.2) mit *PtZG* zu sprechen, in ihm „nachtöt“ (vgl. KSA, 1, *PtZG*, 817). NIETZSCHE zeigt uns seinen Blick auf die Welt als Ganzes, die als „Ungeheuer von Kraft“ (vgl. 11, 610, 19) eine „dionysische Welt“ (vgl. 11, 611, 10) ist und jenseits von Gut und Böse rangiert („dieß mein Jenseits von Gut und Böse“; vgl. 11, 611, 12). Auch diese Verortung NIETZSCHEs möge man als Hinweis verstehen, dass hier (38 [12]) etwas zur Sprache kommt, was dort (Aph. 36, *JGB*) nur vorbereitet und angedeutet wird. Diese Welt und die Menschen, welche in ihr leben, ist hier, wie NIETZSCHE so prägnant sagt, „der Wille zur Macht – und nichts außer dem!“ (vgl. 11, 611, 18 f.). Dies ist die Grundaussage, während sich der Rest der Passage damit befasst, die Charakteristika dieser Welt als Wille zur Macht zu beschreiben, die im Folgenden der Reihe nach aufgezählt werden:

- Erstens, die Kraft, woraus die Welt essenziell besteht, ist ein „Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen“ (vgl. 11, 610, 23 f.), also insgesamt konstant.
- Zweitens, ist die Welt des Willens zur Macht auch hier ein „Ganzes [...] vom Nichts umschlossen als seiner Gränze“ (vgl. 11, 610, 22 ff.) im Sinne von *GD*, wo es heißt, dass es nichts außer dem Ganzen gibt (vgl. KSA, 6, *GD*, 96).
- Drittens, ist dieses Ganze, wiederum im Sinne von *GD*, keine Einheit, oder nur zum Teil eine Einheit, was sowohl aus der Formulierung hervorgeht, dass das „Spiel von Kraftwellen zugleich Eins und ‚Vieles‘“ (vgl. 11, 610, 28 f.) ist, was sich auch noch in den weiteren Ausführungen aus dieser Textstelle über die Gegensätze zeigen wird.
- Noch vor den Gegensätzen bringt NIETZSCHE Raum und Zeit ins Spiel, denn einerseits ist, viertens, das Ganze als „bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt“ (vgl. 11, 610, 26 f.) und wird andererseits, fünftens, als ein „Meer“ (vgl. 11, 610, 30) von „ungeheuren Jahren der Wiederkehr“ (vgl. 11, 610, 32) durchherrscht. Weiter unten im Notat heißt es gemäß des Wiederkunftsgedankens auch, dass sich die dionysische Welt ewig selbst schafft/zerstört und deren Glück in der Kreisläufigkeit der eigenen Bewegung liegt, worauf gleich noch im Zusammenhang mit der Figur des Selbstbezuges zurückzukommen sein wird. Konzeptionell ausgedrückt ist demnach die Welt als Wille zur Macht ein sich selbst wiederholendes – man könnte sogar sagen, ein sich durch Widerholung selbst differenzierendes – Ganzes ohne Äußeres.
- Sechstens, folgt dann, wie schon angekündigt, die Figur der Gegensätze, denn als ein bewegtes Meer „mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten“ (vgl. 11, 610 f., 32 f.) bewegt sich das Ganze zwischen Vielheit und Einfachheit „aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs“ (vgl. 11, 611, 5 f.). Auch wenn Gegensätze nicht zwangsläufig Widersprüche sein müssen und NIETZSCHE hier

nicht von Monismus oder Dualismus spricht, sehen wir doch, dass der Ort der Welt des Willens zur Macht jenseits von Gut und Böse rangiert und dementsprechend weder dualistisch noch monistisch ist, oder besser beides zugleich ist, nämlich Zwei/Vieles/Differenz und Eins/Einheit/Indifferenz. Sprich – man denke an das Re-Entry-Argument – es handelt sich dabei weder um die Einheit der Vielheit *und* Einheit („und‘ verstanden als Verbindung) noch um die Vielheit der Vielheit *und* Einheit („und‘ verstanden als Aneinanderreihung), sondern um die Relation zwischen Vielheit und Einheit, die ebenso keines von beidem ist wie sie beides zugleich ist.

- Siebtens ist dieses sich selbst wiederholende ganzheitliche Innere ohne Äußeres zuletzt freilich im Selbstbezug begriffen. Was hier geschieht, geschieht ohne externen Bewegung und ebenso erfolgt die Bewegung ohne externes Ziel: „diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, der Ewig-sich-selber-Zerstörens“ (11, 611, 9 ff.).

Offensichtlich ist, dass wir in diesem Nachlaß-Notat wesentlich mehr über die Welt als Wille zur Macht erfahren als in Aph. 36, *JGB*. Nun fragt sich, ob die Abweichung in dem Maß an Information zwischen den beiden Textstellen willkürlich ist, oder sich an einem bestimmten Kriterium festmachen lässt: Geht NIETZSCHE in „Gesetzt, dass nichts anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsere Welt der Begierden und Leidenschaften“ (Aph. 36, *JGB*) wirklich nur bis zu einer bestimmten Grenze des Neinsagens? Oder macht er die Dosis der Offenbarung seiner Schau des Ganzen mehr oder weniger willkürlich an einer Vermutung fest, wie viel dem modernen Leser/Akteur zuzumuten ist? Freilich wird hier die Überzeugung vertreten, dass dies nicht der Fall ist, sondern ein Kriterium existiert, das hinreichend nachvollziehbar macht, warum NIETZSCHE in Aph. 36, *JGB* genau so weit gegangen ist, wie er gegangen ist, und eben nicht so weit, wie in „Und wisst ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“ (38 [12]).

[ii] Um hier zu einer adäquaten Bewertung zu gelangen, müsste man eine Liste der Unterschiede erstellen und detailliert analysieren. Weil dies sehr aufwendig wäre, sei hier vorgeschlagen, diese Frage am Problem der Gegensätze festzumachen, das sowohl in *JGB* als auch in 38 [12] eine zentrale Rolle spielt.

In *JGB* kennen wir das Problem der Gegensätze insbesondere aus der Vorrede („es hiess [...] das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie PLATON gethan hat“; vgl. 5, 12, 23) und aus Aphorismus 2 („Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe“; vgl. 5, 16, 19 f.), Aphorismus 3 („ebenso wenig ist das ‚Bewusstsein‘ [...] dem Instinktiven entgegengesetzt“; vgl. 5, 17, 21 f.) Aphorismus 24 („von Gegensätzen zu reden, wo es nur Grade und mancherlei

Feinheiten der Stufen giebt“; vgl. 5, 41, 21 f.) sowie Aphorismus 34 („was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz [...] giebt? Genügt es nicht Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen“; vgl. 5, 53, 31 ff.). In diesen Textstellen setzt NIETZSCHE die Vorstellung von Gegensätzen in einer Weise unter Druck, dass der Leser/Akteur dazu bewogen wird, den Versuch zu unternehmen, die hier zu Grunde liegende dualistische Konzeption grundsätzlich zu hinterfragen. Dies erfolgt, wie wir bereits wissen, in mehreren Schritten, von denen der erste ist, die Positionen Gut und Böse umzudrehen, so dass die als böse diffamierte Realität gegen die vom Platonismus/Christentum gut-gesprochene/geheiligte Idealität rehabilitiert wird. Der nächste Schritt in dieser Konsequenz ist, dem Dualismus zwischen Gut und Böse, beziehungsweise zwischen Idealität und Realität insgesamt eine Alternative gegenüberstellen, nämlich – zumindest in *JGB* – den Perspektivismus. Die Herausdrehung aus der dualistischen Konzeption kann aber erst als erreicht angesehen werden, wenn der Perspektivismus nicht mehr ‚nur‘ pluralistisch, sondern singulär vorgestellt wird. Exakt jener letzte Schritt wird in *JGB* aber nur angedeutet, weil der Perspektivismus unter neinsagenden Bedingungen nicht anderes als in Relation zum Negierten verstanden werden kann.

Die jasagenden Bedingungen, das ist die Herausforderung, der sich NIETZSCHE philosophisch zu stellen scheint, können begrifflich nur in einer sehr komplexen Weise geäußert werden, deren richtiges Verständnis lediglich unter der Bedingung gelingen kann, dass die hier vorherrschende Verwechslungsgefahr gemeistert wird. Der Unterschied zwischen Aph. 36, *JGB* und 38 [12] lässt sich also ziemlich exakt am Kriterium der Herausdrehung festmachen, wobei in Aph. 36, *JGB* nur eine pluralistische Alternative angeboten wird, in 38 [12] hingegen eine singuläre Variante, deren Fundamentalität darin begründet ist, dass dort das Problem der Gegensätze und der Alternative insgesamt eingefasst wird. Kurz: In Aph. 36, *JGB* ist der Wille zur Macht nur eine neinsagende monistische Alternative zum dualistischen Platonismus, in 38 [12] ist der Wille zur Macht eine jasagende holistische Perspektive, die selbst noch die Alternative zwischen Dualismus und Monismus in sich befasst.

In Hinsicht des Textes spricht für diese Einschätzung vor allen Dingen, dass Aph. 36, *JGB* den Willen zur Macht in Relation zum Platonismus vorstellt, als ein klares Nein zu BERKELEY und SCHOPENHAUER, die namentlich genannt werden, aber auch zu PLATON und KANT, NIETZSCHEs wichtigsten Antagonisten aus dem ersten Hauptstück. In 38 [12] kommuniziert NIETZSCHE dagegen offen und direkt mit dem Leser/Akteur, ohne diesen bei irgendwelchen Vorurteilen abzuholen und ohne die Vermittlung eines populären Negativbeispiels, zu dem Nein gesagt wird. Hier sind beim Leser/Akteur bereits alle „Herzenswünsche“ (Aph. 5) ausgeräumt und „rückläufigen Schleichwege“ (Aph. 10) zu ihnen desavouiert und ohne etwas bestimmtes für sich oder Gott oder eine

Weltanschauung zu wollen, teilt NIETZSCHE mit dem Leser/Akteur seinen unverstellten, optisch spiegelnden, insgesamt bejahenden Blick auf die Realität vor.

[iii] Noch ein Wort zu der Gefahr des Missverständnisses, die hier auch nicht in allen Facetten diskutiert, sondern grundsätzlich geklärt werden will. So könnte man zum Beispiel versucht sein, eine Darstellung wie in 38 [12] im Sinne einer klassischen Realitätstheorie zu verstehen, sozusagen als die geheime Lehre NIETZSCHEs hinter den stilistischen Kulissen. Wenn schon nicht in Aphorismus 36, dann wäre eben spätestens hier das letzte Wort in Bezug auf die Frage nach der Realität gesprochen, das nicht mehr hinterfragt zu werden bräuchte und, wenn man ABEL folgt, auch nicht mehr hinterfragt werden kann. Hier würde dann die tiefste und letzte, hinter allen Masken liegende, esoterischste Wahrheit der NIETZSCHEschen Philosophie offenbar.

Diese Sichtweise verkennt allerdings die Fingerzeige NIETZSCHEs in Richtung einer intimen Weisheit, die nicht in Bücher geschrieben werden kann. Nietzsches Spiegel verweist nämlich nicht nur auf sich selbst, sondern über sich hinaus. Dabei ist entscheidend, dass der Spiegel nicht darstellen kann, *wie* er spiegelt, sondern nur *was* er spiegelt. Die begriffliche Reflexion versucht immer das Verhältnis zwischen Spiegel und Gespiegeltem juridisch abzubilden – zum Beispiel: Hier das Ding an sich dort die Repräsentation. Faktisch ist dies aber unmöglich, denn innerhalb der Spiegelung gilt das Paradigma des universellen Fiktionalismus aus Aphorismus 34, wonach jedes Repräsentierte immer zur Repräsentation gehört (Stichwort: Integration *ex post*). Nun kommt es NIETZSCHE nicht auf die Theorie des universellen Fiktionalismus an, die sich auf Grund der Paradoxie der Selbstreferenz, wie wir bereits ganz zu Anfang in der Vorüberlegung zum Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz festgestellt haben, ohnehin nicht scharf stellen lässt (Stichwort: Holismusdilemma; vgl. oben I/2.2), sondern auf die Konfrontation des Lesers/Akteurs mit dem Faktum, dass er nicht aus dem großen Spiegel, der er selbst ist, hinauskommt. Hier endlich deutet sich der Übergang zwischen Theorie und Praxis an, der sich bereits in Übereinstimmung mit STEGMAIER in *EH* feststellen lies (vgl. oben II./1.).

Passagen wie das Notat „Und wisst ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist?“ sind für diese prekäre Schnittstelle signifikant, denn hier verweist das Gesagte in ultimativer und finaler Weise, genau genommen sogar definitiv, über sich hinaus (Stichwort: Sagen/Zeigen-Komplex). Das heißt: Wenngleich der Wille zur Macht in seiner jasagenden Form tatsächlich nicht mehr hinterfragt werden kann, wie auch der Spiegel nicht mehr spiegeln kann, *wie* er spiegelt, so ist damit ebenso wenig der NIETZSCHEsche Begriff von Philosophie ausgeschöpft, wie es kein Spiegelbild geben kann, ohne dass der Spiegel *etwas* spiegelt. Diese besagte prekäre Schnittstelle zwischen Sagen und Zeigen ist in NIETZSCHEs Philosophie durch den Umstand bedacht, dass alles Geschriebene immer exoterisch *und* esoterisch ist. Oder anders: Eine

esoterische Wahrheit oder Sicht kann nicht in Bücher – seien sie nun veröffentlicht oder nicht – geschrieben werden, weil sie auf Grund der Artikulation aufhörte, esoterisch zu sein.

NIETZSCHEs Kunst besteht also nicht einfach nur darin, einen universellen Fiktionalismus zu konstatieren, sondern das Begrifflich-Reflexive von innen an sein Äußerstes zu drängen: Dies ist der iterative Erkenntnisprozess oder in seiner theoretischen Form die konzeptionelle Dialektik, welche den Leser/Akteur subtil durch die gesamte Topologie des hierarchischen Komplexitätsgefüges geleitet. Der Wille zur Macht mit seinen verschiedenen theoretischen Implikationen und Unschärfen, wie wir sie bisher mühsam nachzuvollziehen versucht haben, ist ein hervorragendes Beispiel für diese Bewegung: Zuerst als neinsagende Exoterik mit Blick auf den christlich-populären Dualismus entwickelt, dann es als physiologischer Monismus in einer Art verbalisiert (Aph. 36), die mittels der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ über sich hinaus auf eine jasagende Esoterik verweist, die aber gleichwohl noch zu der Philosophie in Büchern zählt. Erst dieses Ja, wofür wiederum das Nachlaß-Notat 38 [12] ein Beispiel abgibt, verweist über alles Sagen auf die Pointe, um die es NIETZSCHE letzten Endes geht. In gewissem Sinn ist das letzte ‚Wort‘ der Philosophie NIETZSCHEs also tatsächlich der holistische Relativismus des Willens zur Macht, im richtigen Verstande aber eben nur als das zeigende Freilegen eines Quells von Authentizität, jenseits begrifflich-reflexiver Artikulation.

[E-IV]

Exkurs: NIETZSCHE über Redlichkeit und Unabhängigkeit

Mittlerweile haben die vorliegenden Untersuchungen, die von sehr konkreten philosophischen Sachproblemen ausgegangen waren, im Zuge der Lektüre von *JGB* einen überkomplexen Bereich zu streifen begonnen (Stichwort: Oszillationsrand; Sagen/Zeigen-Relation), der sich von dem argumentativen Weg dorthin zuletzt entscheidend abhebt. Man könnte sagen, dass das Ziel des in den ersten beiden Hauptstücken von Nietzsche inszenierten Erkenntnisprozesses auf dem Weg dorthin bis zuletzt nicht zu antizipieren war. Um gebührend untersuchen und verstehen zu können, inwiefern das Ziel in Form einer Pointe nicht nur von dramaturgischer, sondern auch besonderer theoretischer Prägnanz ist, sei zuvor in diesem Exkurs noch einmal ein Blick zurück geworfen und gefragt, welchen gedanklichen Weg die intellektuelle Redlichkeit und Grausamkeit gegen einen selbst den Leser/Akteur hat abschreiten lassen.

[i] Warum ein nochmaliger Blick zurück, nun da sich zumindest erahnen lässt, wohin die ganze neinsagende Exoterik in *JGB* führt, so wichtig ist, lässt sich sehr gut an Hand eines Gedankens erläutern, den NIETZSCHE selbst über das Verhältnis des Menschen zum Gang der Geschichte angestellt hat. Dieser stammt aus Aphorismus 34 *FW* und lautet wie folgt:

„*Historia abscondita*. – Jeder grosse Mensch hat eine rückwirkende Kraft: alle Geschichte wird um seinetwillen wieder auf die Wage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln – hinein in seine Sonne. Es ist gar nicht abzusehen, was Alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt! Es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte!“ (KSA, 3, *FW*, 404)

Sinngemäß lässt sich dies so zusammenfassen, dass der große Mensch – wie auch die Menschheit insgesamt – seine Vergangenheit immer von der eigenen Position aus begreift und daher auch nur solche Aspekte aus dem Fluss des Geschehens heraushebt, die sich als (wichtige) Stationen einer Entwicklung verstehen lassen, die just zum jeweils spezifischen Hier und Jetzt geführt haben. Andere (unwichtige) Geschehnisse, welche sich nicht im Zuge einer solchen Entwicklung begreifen lassen, bleiben dabei unsichtbar. Das heißt: Erst die rückwirkende Kraft von etwas Außergewöhnlichem, das nicht in das bisherige Entwicklungsschema passt, hebt neue Aspekte aus dem Fluss des Geschehens hervor, die bisher unsichtbar waren. Sie werden eben auf Grund einer gewissen extraordinären Wirkung erst im Nachhinein als Ursachen sichtbar.

Um nun auch die Rolle des Aphorismus 39 genau zu verstehen, besser, um seine wichtige Funktion rückwirkend sichtbar zu machen, muss man in einer analogen Weise ebenfalls zuerst den extraordinären Punkt in der Argumentation von *JGB* vorwegnehmen, wodurch sich ein Sinn zeigt, der vom Bisherigen aus besehen, nicht zu antizipieren war. Dieser Punkt ist, das jedenfalls soll im Folgenden dargestellt werden, die „Unabhängigkeit“ (vgl. 5, 58, 31) aus Aphorismus 41. Unvorhersehbar ist die Unabhängigkeit trotz der Überschrift des zweiten Hauptstücks „der freie Geist“ deshalb, weil bis dahin die Redlichkeit das stärkste philosophische Motiv war. Jene intellektuelle Redlichkeit im Sinne des Vorworts zu *EH*, wo NIETZSCHE im dritten Aphorismus sagt:

„Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser.“ (KSA, 6, *EH*, 259)

Diese Formulierung steckt auch in dem folgenden Kernsatz aus Aphorismus 39, *JGB*, um den es im Anschluss gehen wird:

„Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an

seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nötig hätte.“ (KSA, 5, *JGB*, 56 f., 28 ff.)

Diese Parallelität zwischen *EH* und *JGB* zeigt deutlich, dass es sich bei der Redlichkeit und Härte gegen einen selbst („jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus [...] der Härte gegen sich“; vgl. KSA, 6, *EH*, 259) um das vorrangige – in Anbetracht der Wendung hin zur Unabhängigkeit wäre eher ‚vorläufige‘ zu sagen – NIETZSCHEsche Kriterium philosophischer Wahrheit und somit um einen fundamentalen Bestandteil seiner Philosophie insgesamt handelt. Vor dem Hintergrund des Exkurses über Psychologie und Positivismus ist an der Redlichkeit interessant, dass sie eine besonders drastische Steigerung des Zwangs darstellt, den wir dort dem autoritären und restriktiven Denken der Tradition Platonismus-Kantianismus-Positivismus zugeschrieben haben (vgl. oben III./[E-III]). Die hier interessierende Frage ist also, wann sich aus dem extremen Zwang der Redlichkeit das erlösende Moment der Freiheit des Geistes ergibt.

In diesem Sinn wird in *JGB* der Leser/Akteur sozusagen bei seiner Redlichkeit abgeholt und auf diesem Pfad zu einer alternativen Wahrheit geführt. Erstmals wird dies in völliger Klarheit in Aphorismus 5 artikuliert:

„Was dazu reizt, auf alle Philosophen halb misstrauisch, halb spöttisch zu blicken, ist nicht, dass man wieder und wieder dahinter kommt, wie unschuldig sie sind – wie oft und wie leicht sie sich vergreifen und verirren, kurz ihre Kinderei und Kindlichkeit – sondern dass es bei ihnen nicht redlich [sic!; Anm.d.A] genug zugeht [...].“ (5, 18, 22 ff.)

Was dann auf dem Pfad der Redlichkeit folgt, ist die Erkenntnis, dass sich die Wahrheit nicht als hypothetisch an geheime „Herzenswünsche“ (vgl. 5, 19, 6) gebunden vorstellen lässt, sondern als etwas, das die „Tapferkeit des Gewissens“ (vgl. 5, 19, 10) kategorisch auf die Probe stellt. Kurz: Je härter, beziehungsweise zwingender die Erkenntnis, desto höher die darin gelegene Wahrheit. Theoretisch konkretisiert wird dieser Grundsatz in dem uns bereits bekannten Aphorismus 13, wo NIETZSCHE das Gebot der „Prinzipien-Sparsamkeit“ (vgl. 5, 28, 3) ausgibt, was bedeutet, dass eine Theorie nur so stark ist, wie die ihr zu Grunde liegenden Annahmen schwach sind (Stichwort: Reduktionismus; vgl. oben III./2.1.2).

Wohin dieser Pfad der Redlichkeit führt, welcher das Denken zwingt, mit so wenig entlastender Orientierung auszukommen, wie irgend möglich, macht NIETZSCHE im Abschluss des ersten Hauptstücks deutlich, nämlich in Aphorismus 23, wo es heißt:

„Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine tiefere Welt der Einsicht eröffnet: und der Psychologe, welcher dergestalt ‚Opfer bringt‘ – es ist

nicht das *sacrificio dell'intelletto*, im Gegentheil! – wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind.” (5, 39, 1 ff.)

Obwohl der Leser/Akteur in Aphorismus 10 vor dem „Nihilismus“ – ein Fall, in dem Redlichkeit als zerstörerischer Zweifel um seiner selbst Willen missverstanden wird – und in Aphorismus 25 vor dem „Martyrium“ als dem „Leiden ,um der Wahrheit willen“ gewarnt wird (vgl. 5, 50, 1 ff.),⁸² scheint die folgende Richtung der redlichen Wahrheitssuche offensichtlich: Fort von den arglosen Idealen sowie, wie es in Aphorismus 39 heisst, „gutmüthigen Wünschbarkeiten“ (vgl. 5, 56, 24) und mit aller Härte hinein in die Tiefe der Psychologie, was soviel bedeutet wie gegen das Herz, welches die Erkenntnis durch seine Anliegen ablenkt oder sogar trügt. Kurz: Der redliche Pfad zur Wahrheit/Realität ist im Wesentlichen ein Weg gegen das eigene Selbst.

Das vorerst extreme Stadium der Härte ist, wie sich mittlerweile von selbst verstehen müsste, mit dem Triptychon erreicht, als das NIETZSCHE das Zentrum des in *JGB* so wichtigen zweiten Hauptstücks formiert hat. Dort sind die drei entscheidenden Aphorismen 34, 36 und 39 in moralkritische Zwischenspiele eingefasst, welche dem christlich-populär vorbelasteten Leser/Akteur maximale Grausamkeiten zumuten: In Aphorismus 33 fordert NIETZSCHE von Altruismus und Objektivität – Objektivität ist die Fairness in der Erkenntnis (vgl. oben; II./2.2) – sowie dann in 35 von der Verbindung der Wahrheit mit dem Guten, in 37 von Gott und Teufel und in 38 vom geschichtsphilosophischen Modell der Aufklärung abzulassen. Dies alles sind Opfer im Sinne des Aphorismus 23, welche zwar nicht von der Art eines „*sacrificio dell'intelletto*“ (vgl. 5, 39, 4) sind, die NIETZSCHE in Aphorismus 55 als „*Sprossen*“ auf einer „Leiter der religiösen Grausamkeiten“ (vgl. 5, 74, 2 f.) verortet, damit aber gemeinsam haben, dass sie einer Logik der Entwicklung folgen, die sich am Ende gegen sich selbst richtet, um dann etwas unabsehbar Neues hervorzubringen.

Diesen Gedanken, dass sich nämlich alles irgendwann gegen sich selbst richtet und dadurch etwas Neues ausbildet, das so nicht aus dem Alten heraus zu antizipieren war, findet man bei Nietzsche, wenngleich in Form eines Imperativs, im Übrigen schon sehr früh formuliert:

„[...] denn der Ursprung der historischen Bildung – und ihres innerlich ganz und gar radicalen Widerspruches gegen den Geist seiner ‚neuen Zeit‘, eines ‚modernen Bewusstseins‘ – dieser Ursprung muss selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie muss das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muss seinen Stachel gegen sich selbst kehren – dieses dreifache Muss ist der Imperativ des Geistes der

⁸² So auch die „feinere Redlichkeit“ wie sie Aphorismus 31 zu entnehmen war: „(...) man foltert seine Begeisterung durch den Zweifel, ja man fühlt schon das gute Gewissen als eine Gefahr, gleichsam als Selbst-Verschleierung und Ermüdung der feineren Redlichkeit (...).“

„neuen Zeit‘, falls in ihr wirklich etwas Neues, Mächtiges, Lebenverheissendes und Ursprüngliches ist.“ (KSA, 1, UzB II, 306).

Was geschieht, also echte Veränderung, geschieht im Kern, weil die Dinge ihren „Stachel gegen sich selbst kehren“. Wenn es NIETZSCHE darum geht, die Moderne zu etwas höherem und besseren zu transformieren, dann muss diese aus sich selbst dazu gebracht werden. Was das obige Zitat angeht, so dürfte man den Begriff der Historie durchaus durch den der redlichen Skepsis ersetzen und würde damit ziemlich nahe an ein Verständnis dessen herankommen, was NIETZSCHE mit dem Leser/Akteur in *JGB* im Finale des zweiten Hauptstücks zu erreichen sucht. Auch hier ist das jedes Geschehen bewegende Strukturmoment im Kern die „Selbstüberwindung“ (vgl. 5, 51, 27), von der in Bezug auf die Moral ja bereits in Aphorismus 32 die Rede war. Sowohl bei den „religiösen Grausamkeiten“ (Aph. 55) als auch beim Gang der Redlichkeit handelt es sich im Grunde um Selbstüberwindung: Wie der Opferfordernde Gott, dieser seiner Forderung am Ende selbst zum Opfer fällt, so führt auch die intellektuelle Redlichkeit in theoretischer Form, nämlich als Prinzipiengparsamkeit, zunächst zu einer gewissen Unabhängigkeit, dann aber von selbst an die eigenen Grenzen und darüber hinaus in eine außermoralische Periode (Aph. 32; vgl. 5, 51, 12 f.).

[ii] Nun zu der Frage, was genau passiert, wenn sich die Redlichkeit gegen sich selbst wendet, beziehungsweise, warum ausgerechnet dann eine Freiheit erreicht ist, die weit über idealistische Vorstellung von Eigenverantwortlichkeit hinausgeht. Die besondere Schwierigkeit ist dabei zu klären, ob und wenn ja wie mit dieser anderen und neuen Freiheit des Geistes der Boden der Moral verlassen und also eine Dimension „Jenseits von Gut und Böse“ erreicht worden sein könnte.

Dementsprechend richtet sich das Prinzip der Redlichkeit zwar gegen die christlich-populäre Moral, über welche NIETZSCHEs Pfad den Leser/Akteur hinweg führt, ist aber selbst noch Moral, was wir in Aphorismus 39 erfahren, wenn NIETZSCHE sagt „Glück und Tugend sind keine Argumente“ (vgl. 5, 56, 25 f.) aber zugleich darauf insistiert, „dass Unglücklich-machen und Böse-machen ebensowenig Gegenargumente sind“ (vgl. ebd.). Das heißt: Die Guten mögen brav sein, die Bösen sind jedenfalls redlicher, was allerdings noch nicht bedeutet, dass nicht auch die Bösen, wenngleich am anderen Ende der Skala, im Kontinuum der Moral befangen wären. Wer dagegen, wie in Aphorismus 23 angekündigt, „geradewegs über die Moral weg“ (vgl. 5, 38, 32) fahren will, der muss noch über die Redlichkeit hinausgehen. Dies allerdings ist nur – so die Schwierigkeit – auf den Pfaden der Redlichkeit selbst möglich. Der intellektuellen Redlichkeit bis zur letzten Konsequenz nachzufolgen, auch wenn man

dabei, wovor in Aphorismus 29 gewarnt wird (vgl. 5, 48, 6 ff.)⁸³, zu Grunde zu gehen riskiert, ist endlich das in Aphorismus 1 angekündigte „Wagnis“ (vgl. 5, 15, 26), beziehungsweise die in Aphorismus 23 sinngemäß angekündigte Fahrt ins Unbekannte (vgl. 5, 38 f., 29 ff.)⁸⁴, wobei hier wie da der Weg nichts über das Ziel verrät. Was NIETZSCHE in *JGB* mit der Redlichkeit vorhat, ist also tatsächlich das, was in Aphorismus 32 als „Selbstüberwindung der Moral“ (5, 51, 27) angesprochen wird. Die Redlichkeit ist vielleicht ein Mittel zur Rehabilitation der Natur gegen den Platonismus, in einem weiteren Sinn aber doch nur die Ersetzung der einen moralischen Lüge durch eine andere, wenngleich durch eine stärkere weil *noch* zwingendere, beziehungsweise *noch* grausamere.

So ist es kein Zufall, dass Nietzsche just vor Aphorismus 39, nämlich in Aphorismus 38, den besagten Gedanken einer überraschenden Erkenntnis wieder aufnimmt, die sich erst ergibt, wenn man sich in eine zuletzt hoffnungslose Aporie hineingedacht hat:

„Wie es zuletzt noch [...] mit der französischen Revolution gegangen ist, [...] in welche [...] die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretirt haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit missverstehen und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen. – Oder vielmehr: ist dies nicht bereits geschehen? waren wir nicht selbst – diese ‚edle Nachwelt‘? Und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, – damit vorbei?“ (5, 56, 7 ff.)

Hier hängt alles davon ab, wie die abschließende Frage NIETZSCHEs beantwortet wird („Und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, – damit vorbei?“). Der Umstand, dass NIETZSCHE zu bedenken gibt, dass es mit einer Sache in dem Moment vorbei ist, da man sie erkannt hat, und zugleich davon spricht, dass sich alle Generationen gegenseitig interpretieren und missverstehen, wirft auch ein bedeutsames Licht auf die Frage nach der Moral, die man nie überwinden kann, weil immer nur wieder Moral auf Moral folgt. Wäre es denn dann in der Analogie nicht auch mit der Moral vorbei, wenn wir verstanden haben, dass bisher noch jede Kritik der Moral selbst Moral war? Man denke hier an die Aphorismen 31 und 32 wo von NIETZSCHE ebenfalls das Stadium der Selbstreferenz als Indikator dafür eingeführt wurde, dass es mit etwas zu Ende geht, sei es die Jugend der Menschheit, die Moral oder beides. In dieser

⁸³ „Gesetzt, ein Solcher geht zu Grunde, so geschieht es so ferne vom Verständniss der Menschen, dass sie es nicht fühlen und mitfühlen: – und er kann nicht mehr zurück! er kann auch zum Mitleiden der Menschen nicht mehr zurück! – –“

⁸⁴ „Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohl! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! - wir fahren geradewegs über die Moral w e g , wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, - aber was liegt an u n s ! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine t i e f e r e Welt der Einsicht eröffnet [...].“

Hinsicht lässt sich jedenfalls auch Aphorismus 37 verstehen, dass es NIETZSCHE nämlich nicht darum geht, Gott durch den Teufel, Gut durch Böse, Idealität durch Realität oder die Ideenlehre durch den Willen zur Macht zu ersetzen, sondern den Leser/Akteur in einen Gedankengang zu verwickeln, der am Ende in seiner Gesamtheit den Blick auf etwas eröffnet, das sich der Wahrnehmung von jeder einzelnen Stelle aus ebenso entzogen hat. Wie auch in dem eingangs genannten Geschichtsbild aus *FW* gewisse Aspekte solange unsichtbar bleiben, bis die Pointe erfolgt, welche allein denselben im Nachhinein Relevanz verleihen kann, so stellt sich auch im Argumentationsprozess von *JGB* eine Erkenntnis ein, die den Menschen aus einem geschlossenen Paradigma wie der Moral zu befreien verspricht, ohne dass dies im Vornherein bewusst antizipiert werden können.

[iii] Der Gedanke, dass sich ein Prozess im finalen Stadium gegen sich selbst wendet, berührt sich freilich mit der konzeptionellen Dialektik, genauer mit dem Sagen/Zeigen-Komplex. Dieser Zusammenhang verdichtet sich auch in *JGB*, nämlich am Ende von Aphorismus 39. Hier stehen zwei Aspekte im Vordergrund: Erstens die schon oft zitierte Stelle über NIETZSCHEs Philosophieverständnis im Lichte der Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik („Vorausgesetzt [...], dass man den Begriff ‚Philosoph‘ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar seine Philosophie in Bücher bringt!“; vgl. 5, 57, 14 ff.) und zweitens das Zitat STENDAHLs, worin der „freigesiterische[n] Philosoph“ (vgl. 5, 57, 18 f.) noch einmal ganz im Sinne der intellektuellen Redlichkeit verstanden wird. Die Stelle besagt sinngemäß, dass der echte Philosoph entgegen dem „deutschen Geschmack“ (vgl. 5, 57, 17 ff.)⁸⁵ wie ein Bänker („un banquier“; vgl. 5, 57, 20 ff.) trocken, klar und ohne Illusion („sec, clair, sans illusion“; vgl. ebd.), das heißt insgesamt gemäß der kaufmännischen Art hart gegen sich und andere zu sein hat.⁸⁶ Diese Härte führt an die Grenzen des Sinns (Aph. 36; vgl. 5, 55, 10: „Unsinn“), womit gemäß Aphorismus 39 derjenige Sinn gemeint ist, der sich in Bücher bringen lässt. Akzeptiert man darüber hinaus mit NIETZSCHE, dass

⁸⁵ „Einen letzten Zug zum Bilde des freigeisterischen Philosophen bringt STENDAHL bei, den ich um des deutschen Geschmacks willen nicht unterlassen will zu unterstreichen: – denn er geht wider den deutschen Geschmack.“

⁸⁶ Das Zitat STENDAHLs in Aph. 39 konnte NIETZSCHE zum einen in Paul BOURGETS *Essais de psychologie contemporaine* von 1883 (ebd. 1, 284), zum anderen in STENDAHLs *Correspondance inédite* von 1855 gefunden haben. Es stammt ursprünglich aus einem Brief Stendhals vom 28. Dezember 1829, in dem er dem Empfänger einen nicht publizierten, polemischen Artikel gegen die Transzentalphilosophie übermittelt. Dort steht der Passus unmittelbar im Zusammenhang mit der deutschen Philosophie: „Contre l'opinion des femmes: la philosophie allemande cherche toujours à émouvoir le cœur et à éblouir l'imagination par des images d'une beauté céleste. Pour être bon philosophe, il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier qui a fait fortune a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est“ (STENDAHL, 1855, 2, 87). Freie Übersetzung von Andreas Urs SOMMER: „Gegen die Meinung der Frauen: Die deutsche Philosophie versucht immer das Herz zu bewegen und die Vorstellungskraft mit Bildern einer himmlischen Schönheit zu blenden. Um ein guter Philosoph zu sein, muss man trocken, klar, ohne Illusion sein. Ein Banquier, der sein Vermögen gemacht hat, hat einen Teil des erforderlichen Charakters, um Entdeckungen in der Philosophie zu machen, das heißt um klar zu sehen in dem, was ist.“

es einen Sinn gibt, der sich nicht in Bücher schreiben lässt, wie es am Ende von *JGB* noch einmal ganz deutlich der Aphorismus 296 nahe legt (vgl. oben III./1.3), dann muss derselbe im unartikulierbaren Bereich vermutet werden, oder, wie NIETZSCHE es folgerichtig in Aphorismus 40 ausdrückt, hinter der „Maske“ (vgl. 5, 57, 26), welche die „Tiefe“ (vgl. 5, 58, 13) hinter der oberflächlichen Mitteilung verbirgt.

Die Ausführungen des Aphorismus 40 dürfen deshalb als ein exoterisch-esoterischer Grenzgang des Sinns nach dem Vorbild des hierarchischen Komplexitätsgesetzes angesehen werden, wo das scheinbar Gegensätzliche in einen Satz zusammengedrängt wird:

„Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge? Eine fragwürdige Frage: es wäre wunderlich, wenn nicht irgend ein Mystiker schon dergleichen bei sich gewagt hätte.“ (5, 57, 26 ff.)

Diese Textstelle wird noch eingehender zu analysieren sein. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass NIETZSCHE den Leser/Akteur hier schon einmal einen Blick auf den komplexen Oszillationsrand gewährt, auf dem seine Figur Zarathustra, wie es bezeichnender Weise im Stück „Vom Lesen und Schreiben“ sinngemäß heißt, „tanzen“ wird (vgl. KSA, 4, Za, 50: „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.“). Und auch in Aph. 40, *JGB* ist nicht ohne Kalkül die Rede vom Gegensatz als Verkleidung der Scham eines Gottes (vgl. 5, 57, 27 ff.: „Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge?“). Ferner sei daran erinnert, dass der dionysische Philosoph als verantwortlich für die gesamte Menschheit (Aph. 61; vgl. 5, 79, 15 ff.: „Der Philosoph [...] als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit“; vgl. oben III./1.2) an die Stelle des getöteten Gottes in „Der tolle Mensch“ aus *FW* (vgl. KSA, 3, *FW*, 480 ff.) tritt, und dass der Weg zu dieser intimen Esoterik und Quelle von Authentizität mit den Gegensätzen Gut und Böse beginnt und von da aus in ein Jenseits führt, welches im Menschen selbst zu suchen ist und also jenseits der Philosophie in Büchern, beziehungsweise begrifflich-reflexiven Ebene rangiert.

[iv] Nun zurück zur entscheidenden Frage, was den Leser/Akteur in *JGB* als Pointe am Ende des Methodenpfads der Redlichkeit erwartet? Oder konkreter: Was bedeutet die „Unabhängigkeit“, von der in Aphorismus 41 die Rede ist? Kurz: Die Redlichkeit involviert den Leser/Akteur in eine konzeptionelle Dialektik und führt zuletzt an die Grenzen deren eigenen Sinns. Eine solche Grenze ist wie gesagt der sehr kryptische Aphorismus 40, wovon weiter unten noch zu handeln sein wird (vgl. III./2.2.5). Zuvor in Aphorismus 39 war noch die Rede von der „Grundbeschaffenheit des Daseins“ (vgl.

5, 56, 30) und „Theilen der Wahrheit“ (vgl. 5, 57, 7),⁸⁷ was erwarten ließ, dass darüber vielleicht noch etwas gesagt würde, wo man doch in Anbetracht des universellen Fiktionalismus in Aphorismus 34 davon ausgehen musste, dass es weder eine solche „Grundbeschaffenheit“ noch eine „Wahrheit“ gebe. Da muss es doch überraschen, dass Nietzsche alldem in Aphorismus 41 ausgerechnet die Aufforderung folgen lässt, dass man die eigene Unabhängigkeit auf die Probe stellen solle („Man muss sich selbst seine Proben geben, dafür dass man zur Unabhängigkeit [...] bestimmt ist“; vgl. 5, 58, 30 ff.). Warum also gerade diese Aufforderung, ausgerechnet an dieser Stelle?

Doch wohl nur deshalb, weil hier ein Grenzbereich erreicht ist, den zu überschreiten nicht jedem frei steht. Dies aber nicht auf Grund eines autoritären Denkverbots im Sinne der sklavisch-asketischen Tradition juridischen Philosophierens, sondern im Sinne der faktischen Notwendigkeit einer genuinen Selektion. Sprich: Wer zur Unabhängigkeit nicht gemacht ist, dem steht es nicht frei, am Ende des Pfades der Redlichkeit, den neinsagende Bücher wie *JGB* abschreiten, in höhere jasagende Sphären aufzusteigen, um zuletzt sogar zu authentischer Individualität und existenzieller Notwendigkeit zu gelangen. In Bezug auf den Horizont von *JGB* bedeutet das: Erst wenn der Leser/Akteur den Aphorismus 41 gelesen hat, wird er zurückblättern und verstehen, dass es in Aphorismus 39 nicht so sehr um die „Theile der Wahrheit“ (vgl. 5, 57, 6) geht, sondern um die Vermutung, „dass Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken, unabhängigen Geistes [sic!; Anm.d.A.] und Philosophen abgeben“ (5, 57, 10 ff.). Sprich: Es geht in diesem Zusammenhang nicht nur um eine Antwort auf die Frage nach Wahrheit/Realität im Sinne eines inhaltlichen Ergebnisses, sondern um die Erzeugung eines unabhängigen Geistes. Auch hier, wie schon in *EH* (Stichwort: existenzielle Notwendigkeit), ist die Pointe der Theorie in überkomplexer Praxis, beziehungsweise einer performativen Pointe zu suchen.

Dies zu Grunde gelegt, beeinträchtigt der Gedanke der Unabhängigkeit in 41 rückwirkend den Sinn vieler vorangegangener Aphorismen, vor allem aber denjenigen des zentralen Triptychons der Aphorismen 34, 36 und 39. Jetzt wird in völliger Klarheit deutlich, was der Leser/Akteur bisher nur vermuten konnte: Der Wille zur Macht in Aphorismus 36 ist nur ein Instrument in der Hand des Philosophen, was aber nichts an der relativen Wahrheit desselben in dem Zusammenhang ändert, in dem er ursprünglich geäußert wurde, nämlich als Reaktion auf Aphorismus 34. Gleicher gilt für die erst danach in Aphorismus 41 auftretende Unabhängigkeit, die nur an der Stelle richtig zu

⁸⁷ Auf den Text des Aphorismus 39 wird im folgenden Abschnitt III./2.2.4.4 noch einmal im Detail einzugehen sein: „Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde ginge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemäße, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdampft, verfälscht nötig hätte. Aber keinem Zweifel unterliegt es, dass für die Entdeckung gewisser Theile der Wahrheit die Bösen und Unglücklichen begünstiger sind und eine grösere Wahrscheinlichkeit des Gelingens haben; nicht zu reden von den Bösen, die glücklich sind, – eine Species, welche von den Moralisten verschwiegen wird.“

verstehen ist, an der sie eben in *JGB* rangiert, nämlich *nach* Aphorismus 40 und das heißt am Rand der neinsagenden begrifflich-reflexiven Ebene insgesamt. NIETZSCHEs Unabhängigkeit ist, wie wir bereits betont haben (vgl. III./[E-III]), weder demokratische Freidenkerei, was in Aphorismus 44 deutlich wird (vgl. oben III./1.2), noch philosophischer Relativismus, der allen Perspektiven das gleiche Recht zusprechen möchte. Stattdessen bedeutet Unabhängigkeit in letzter Konsequenz zu werden, was man ist, oder den Umstand, um sinngemäß mit den Worten von Aphorismus 41 zu sprechen, dass sich selbst zu bewahren, das Äußerste an Redlichkeit ist: „Man muss wissen, sich zu bewahren: stärkste Probe der Unabhängigkeit“ (5, 59, 21 f.).

Obwohl am Ende dieses Exkurses durch das hier Gesagte viel in Bezug auf die Lektüre des Aphorismus 39 vorweggenommen wurde, war es doch notwendig, diesen Fluchtpunkt vorzuzeichnen, um die Untersuchungen mit der gebotenen Klarheit weiterführen zu können. Denn erst wenn deutlich ist, dass aus der sich gegen sich selbst kehrenden Redlichkeit Unabhängigkeit entsteht, ist man in der Lage, das Endstadium der Redlichkeit als Prinzipiensparsamkeit in den Aphorismen 37 bis 39 richtig zu bewerten. Dies gilt, wie sich gleich zeigen wird, insbesondere für die Aphorismen 37 und 38, die auf den ersten Blick sozusagen im Schatten von 36 und 39 eher unwichtig erscheinen, sich vor dem nunmehr skizzierten Hintergrund aber als besonders bedeutsam erweisen werden.

2.2.4.4

Die Grundbeschaffenheit des Daseins (Aph. 39)

Aphorismus 39 muss mit Rücksicht auf den Grenzgang in Aphorismus 40 im Lichte der prekären Schnittstelle des Sagen/Zeigen-Komplexes gelesen werden. Im Folgenden wird sich herausstellen, dass NIETZSCHE durch die in geradezu provokativer Weise traditionell klingende Redeweise von einer „Grundbeschaffenheit des Daseins“ (vgl. 5, 56, 30) eine Strategie der Selektion verfolgt, welche den Philosophen in subtiler Weise vor Verwechslungen mit seinen Büchern und den darin vertretenen Lehren schützt. Dabei werden wieder konzeptionelle Mechanismen wie zum Beispiel das Re-Entry-Argument in den Blick rücken, die weiter oben (vgl. II./1.3.2 und III./2.2.1) bereits vorausgeschickt wurden

[i] Der Inhalt von Aphorismus 39 ist uns aus den bisherigen Ausführungen schon einigermaßen bekannt. Die Grundaussage lautet sinngemäß, dass jede philosophische Lehre moralisch motiviert ist und es in Betreff der Wahrheit/Realität zunächst nichts ändert, ob die dahinter stehende Motivation gut oder böse ist. Die Bösen haben in

dieser Hinsicht aber eine „grössere Wahrscheinlichkeit des Gelingens“ (vgl. 5, 57, 7 f.). Der Grund dafür ist, so könnte man sagen, die größere Redlichkeit der Bösen, das heißt, dass sie eher bereit sind zu akzeptieren, dass „Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken unabhängigen Geistes und Philosophen abgeben“ (vgl. 5, 57, 10 ff.). Dieser Philosoph ist freilich nicht mit dem „arbeitsamen Geschlecht“ (vgl. 5, 29, 1) aus Aphorismus 14 und noch weniger mit dem „Gelehrten“, beziehungsweise „Pilzkenner“ (vgl. 5, 20, 28 f.) aus Aphorismus 6 zu verwechseln, sondern der freie Geist, welcher weiß, dass man einer Illusion anhängt, wenn man die Wahrheit/Realität in dem sucht, was in Büchern geschrieben steht.

Was aber ist die „Grundbeschaffenheit des Daseins“ wenn nicht eine Wahrheit/Realität in einem Buch? Die diesbezüglich zentrale Stelle sei hier noch einmal zitiert:

„Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässse, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht n ö t h i g hätte. Aber keinem Zweifel unterliegt es, dass für die Entdeckung gewisser Theile der Wahrheit die Bösen und Unglücklichen begünstigter sind und eine grössere Wahrscheinlichkeit des Gelingens haben; nicht zu reden von den Bösen, die glücklich sind, – eine Species, welche von den Moralisten verschwiegen wird.“ (5, 56 f., 28 ff.)

NIETZSCHEs Sprechweise von der „Grundbeschaffenheit des Daseins“ gibt Rätsel auf: Haben wir nicht in Aphorismus 34 gelesen, dass es für den Menschen nichts außer einer urheberlosen Fiktion gibt? Wie reimt es sich da, dass nun doch gewisse „Theile der Wahrheit“ sozusagen aus der Realität in die Fiktion gleichsam hindurchschimmern? Mehr noch: Hat NIETZSCHE nicht ebenda in Aphorismus 34 jeglichem Erkenntnisessimismus eine endgültige Absage erteilt? Gibt die Vermutung („Etwas dürfte wahr sein“), dass wir von der Realität wenn überhaupt nur gewisse Teile erkennen können, da nicht den Nährboden für pessimistische Tendenzen, wie in der transzentalen Annahme von einer grundsätzlichen Unerkennbarkeit der Realität ‚an sich‘?

Ohne dies alles im Detail noch einmal von vorn diskutieren zu müssen, kann festgehalten werden, dass der universelle Fikionalismus in Aphorismen 34 und die eher traditionell anmutende Redeweise von Wahrheit/Realität in Aphorismus 39 auf den ersten Blick nicht so recht zusammenpassen möchten. Als Auflösung dieser Diskrepanz liegt zunächst folgendes nahe: Die grundsätzliche Wahrheit/Realität ist der universelle Fikionalismus aus Aphorismus 34. Vor diesem Hintergrund wird dann in Aphorismus 36 die Theorie des Willens zur Macht vorgestellt und darüber in Aphorismus 39 gesagt, dass dies zwar auch nur eine Lehre von vielen ist, aber

wenigstens keine gutgläubige, sondern eine im Gegensatz dazu argwöhnische und in diesem Sinne böseartige, welche sich der Grundbeschaffenheit des Daseins, nämlich dem universellen Fiktionalismus, stellt und so wenigstens Teile der Wahrheit zu fassen bekommt.

Dabei stellt sich allerdings wieder die einfache Frage, ob NIETZSCHE in *JGB* dem Leser/Akteur mitteilt, was die Wahrheit/Realität ist, oder ob es damit in Anbetracht der Unterscheidung zwischen Exoterik und Esoterik noch mehr auf sich habe, wovon, wie wir oben gesehen haben (vgl. II./1.2.1; III./2.2.4), just am Ende des besagten Aphorismus 39 ebenfalls die Rede ist. Und auch hier muss wieder zu bedenken gegeben werden: Wie auch immer man die Fiktion als Grundbeschaffenheit des Daseins oder eben Realität denken wollte, es wäre entweder ein neues Dogma oder eine bloß negative Relativierung, was beides nicht der eigentlichen philosophischen Intention NIETZSCHEs entspricht, wie sie als Versöhnung des Menschen mit der Natur weiter oben an Hand von *EH* aufgezeigt wurde (Stichwort: hierarchisches Komplexitätsgefüge; vgl. II./1.3.2).

Es fragt sich nämlich, wie NIETZSCHE das Kunststück fertig bringt, einerseits eine Lehre zu vertreten, die einen Standpunkt außerhalb der universellen Fiktion ausschließt, sich dann aber andererseits über diese Lehre zu stellen, um von da aus das Verhältnis von Lehren zur fundamentalen Wahrheit/Realität (Grundbeschaffenheit des Daseins) überhaupt zu beurteilen. Nun kommt dieser Blick von außen nicht ganz unvorbereitet: Denn die Betonung der Innerlichkeit in Aphorismus 36 wirft ebenso die Frage auf, wie sich die Welt von außen besehen zeigt, wie die Wendung von der Welt, die den Menschen etwas angeht, aus Aphorismus 34 die Frage aufgeworfen hat, welche Welt den Menschen nichts angeht. NIETZSCHEs Lehre „sagt“ also, dass es nur ein Inneres und kein Äußeres gibt, provoziert aber zugleich zu hinterfragen, was damit verschwiegen wird. Offensichtlich nehmen die Aphorismen 37 bis 39 diese Ambivalenz auf, um sie in Richtung des Überkomplexen im Bereich esoterischer Intimität weiter zuzuspitzen.

[ii] Um nachzuvollziehen, inwiefern dies der Fall sein könnte, sollen nun die noch unbeachtet gebliebenen Aphorismen 37 und 38 hinzugezogen werden. Zuerst zu 37:

„Wie? Heisst das nicht, populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht –?“
Im Gegentheil! Im Gegentheil, meine Freunde! Und, zum Teufel auch, wer zwingt euch, populär zu reden! –“ (5, 56, 2 ff.)

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen fallen an dieser Erwiderung auf die Verkündung der Lehre des Willens zur Macht in Aphorismus 36 drei Problemstellungen auf, die es zu hinterfragen gilt: Erstens, was meint NIETZSCHE mit „Gott“, und wie ist dies im Zusammenhang mit dem göttlich-dionysischen Philosophen aus Aphorismus 295 und der sinnfälligen Aussage über *JGB* aus *EH* zu verstehen, dass

der „Teufel bloss der Müssiggang Gottes“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 351) ist? Zweitens, worauf will NIETZSCHE hinaus, wenn er direkt nach dem Gegensatz zwischen Gott und Teufel zweimal „im Gegentheil!“ ausruft und, drittens, wer sind die Freunde, an die dieser Ausruf gerichtet ist? Sind es „die guten Freunde“ (vgl. 5, 45, 31) aus Aphorismus 27, denen NIETZSCHE ebenda „einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ (vgl. 5, 46, 2 f.) zugesteht oder sind es die „Freunde“, denen er im Nachgesang „Aus hohen Bergen“ zuruft: „Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit, // Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!“ (vgl. 5, 241, 3 ff.).

Die in diesem Katalog vor dem Hintergrund der bisherigen Argumentation in *JGB* hervorstechende Frage ist diejenige nach dem Gegensatz zwischen Gott und Teufel. In dieser Hinsicht wurde bereits darauf hingewiesen (vgl. oben III/2.2.3.3), dass sich seit der Vorrede und danach insbesondere in den Aphorismen 2, 3, 21 und 34 alles um die Frage nach den Gegensätzen und den Ort jenseits derselben gedreht hat. Überhaupt haben wir, das wurde ebenfalls schon wiederholt betont, in einem Buch, dessen Titel strukturell betrachtet „jenseits der Gegensätze“ lautet, überall da, wo von Gegensätzen die Rede ist, besonders aufmerksam zu sein. Bisher ist dabei immer wieder die Grundproblematik aufgetreten, dass man die Gegensätze nicht ohne weiteres aus dem Paradigma der Gegensätzlichkeit heraus überwinden kann, da jede Alternative zur Gegensätzlichkeit in gewisser Hinsicht immer noch als Gegensatz ausgelegt werden könnte. Wir brauchen hier nicht noch einmal die gesamte konzeptionelle Dialektik zu entfalten, um sagen zu können, dass NIETZSCHE bei der Überwindung der Gegensätze oder, mit HEIDEGGER gesprochen, bei der Herausdrehung aus dem Platonismus äußerst bedacht vorgehen muss, weil dabei die Verwechslungsgefahr zwischen Monismus und Holismus einzukalkulieren ist.

Was also besagt der Aphorismus 37 vor diesem Hintergrund? Zunächst einmal wirft NIETZSCHE die Frage auf, ob mit dem Willen zur Macht zwar Gott widerlegt sei dafür aber der Teufel an dessen Stelle tritt, beziehungsweise, ob dadurch lediglich der Glaube an eine gute Moral durch den Glauben an eine böse Moral ersetzt, nicht aber das im Titel des Buchs angekündigte Jenseits erreicht worden ist. NIETZSCHE antwortet darauf zweimal mit „im Gegentheil“, was zunächst wohl bedeutet, dass Gott *und* Teufel durch den Willen zur Macht abgeschafft werden. Dann würde es sich exakt um dasselbe Argument wie aus dem Stück „Wie die ‚wahre‘ Welt endlich zur Fabel wurde“ handeln: Zuerst wird aus dem Guten das Böse, beziehungsweise aus der Wahrheit/Realität eine Illusion, dann wird durch die Desavouierung des Guten, beziehungsweise Wahren/Realen auch das Pendant nämlich das Böse, beziehungsweise Falsche/Fiktive abgeschafft.

Dann aber stellt sich die Frage, warum NIETZSCHE das „Im Gegentheil“ noch einmal wiederholt, das zweite Mal explizit an seine „Freunde“ gerichtet. Im Sinne der bisherigen Ausführungen ist anzunehmen, dass dadurch dem Leser/Akteur der Punkt

anzeigt wird, wo die Figur der Gegensätzlichkeit von selbst unsinnig wird, weil sie selbstreferenziell wird. Denn: Was soll man sich unter dem Gegenteil der Gegenteiligkeit vorstellen? Wenn man an das Gegenteil von Gott denkt und dann an das Gegenteil von Gott und Teufel und zuletzt noch einmal an das Gegenteil eben dieses Gegenteils denken soll, dann ist man von innen an die Grenzen der Gegenteiligkeit, beziehungsweise Gegensätzlichkeit gelangt. Hier gibt es konzeptionell betrachtet nur zwei Optionen: Erstens den Wiedereinstieg in die ursprüngliche Gegensätzlichkeit (Stichwort: Re-Entry) oder den definitiven Ausstieg (Stichwort: Selbstüberwindung).

Dies lässt folgende Deutung zu: Die Option des Wiedereinstiegs hält NIETZSCHE für die vermeintlichen Freunde aus Aphorismus 27 bereit, für die der Aphorismus 37 ein „Vorhof und Tummelplatz des Missverständnisses“ (ebd.) ist – sie können nicht anders als auch den Willen zur Macht nur als Negation zu denken – nämlich entweder als neues kompetitives Dogma und also ein Nein zum Platonismus oder als grundsätzlich negierende Relativierung aller denkbaren Lehren – und bleiben in/auf der Stufe des Neinsagens befangen. Dabei ist es sehr wichtig, dass dieses Verständnis trotz der konzeptionellen Unschärfe des Willens zur Macht in Aphorismus 36 – oder gerade deswegen – im Großen und Ganzen schlüssig ist. Schließlich bietet Nietzsche solchen Lesern, die es sich leicht machen wollen, das Missverständnis geradezu an (Aph. 27; vgl. 5, 46, 2 f.: „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“), um sich und ‚seine‘ Philosophie dahinter zu verbergen. Den definitiven Aus-, beziehungsweise Aufstieg im Sinne der Selbstüberwindung eröffnet NIETZSCHE dagegen nur den echten Freunden, welche er mit *JGB* auf *Za* sowie die darin eröffnete jasagende Philosophie vorbereiten möchte.

Die Komplexität und Doppeldeutigkeit des Aphorismus 37 verweist NIETZSCHEs Freunde also exakt an jene Stelle, welche im dritten Hauptstück der Aphorismus 56 ausfüllen wird, wo dem Leser/Akteur die „Augen für das umgekehrte Ideal“ (vgl. 5, 75, 1) aufgemacht werden, nämlich das intime Ja zu der Welt, „so wie sie war und ist“ (vgl. 5, 75, 4 f.). Dass dieses ultimative und finale Ja in Verbindung mit dem relativistischen Holismus zu sehen ist, das zeigt sich, wenn man die Aphorismen 36 und 56 zusammen nimmt, woraus etwa die Welt in NIETZSCHEs Spiegel wie im Nachlaß-Notat 38 [12] resultiert, die oben (vgl. II./2.2.3.3) mit dem besagten relativistischen Holismus als Wille zur Macht samt Wiederkunftsgedanken in Verbindung gebracht wurde.

Die hier sich aufdrängende Vermutung, dass der Verweis auf das esoterische Ja, jenseits von Gut und Böse oder Gott und Teufel, nicht einfach nur auf den universellen Fiktionalismus aus Aphorismus 34 zurückverweist, sondern den Leser/Akteur darüber hinaus mit den Grenzen des Artikulierbaren überhaupt konfrontiert, bestätigt sich am Ende des Aphorismus 37 darin, dass NIETZSCHE die Freunde fragt, wer „zum Teufel

„auch“ sie zwinge, „populär zu reden“. Einerseits ist hier schon vorweggenommen, dass die Bösen, wie es in Aphorismus 39 heißen wird, die „grössere Wahrscheinlichkeit des Gelingens“ (vgl. 5, 57, 7 f.) haben, denn wenngleich weder Gott noch Teufel abgeschafft werden, so ist doch der Weg zu Wahrheit/Realität unter NIETZSCHEs Zeitgenossen, wie es in der Vorrede heißt, vornehmlich vom „Christenthum“ (vgl. 5, 12, 33 f.) ver stellt, dem „Platonismus für’s Volk“ (ebd.). NIETZSCHE schafft Gott und Teufel nicht einfach nur ab, sondern spielt mit ihnen, um darin die Göttlichkeit und Machtvollkommenheit des dionysischen Philosophen aus Aphorismus 295 zu demonstrieren. Dies geht zuletzt noch einmal aus der oben angesprochenen Passage aus *EH* hervor, wo NIETZSCHE in Bezug auf *JGB* damit schließt, dass der Teufel bloß der „Müssiggang“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 351) Gottes sei. Im Lichte der bisherigen Überlegungen bedeutet dies freilich, dass der dionysische Philosoph, je nach Belieben, in die Rolle Gottes oder des Teufels schlüpfen kann, ohne dabei eine der beiden Figuren abgeschafft oder gar seine eigne Göttlichkeit in Frage gestellt zu haben.

[iii] Soweit also der Aphorismus 37, woraus der Leser/Akteur einen Hinweis erhält, dass man den Willen zur Macht durchaus noch in Relation, das heißt als Lehre von außen sehen kann, ohne wieder eine „Hinterwelt“ (Za) zu erschaffen, gesetzt man versteht NIETZSCHE richtig. Wie fügt sich Aphorismus 38 in diese Lesart? Oben wurde bereits deutlich, dass darin der Gedanke der Selbstüberwindung als ergebnisoffener Prozess mit überraschender Pointe zum Tragen kommt. Die These ist nun: Die nicht zu antizipierende Erkenntnis des bis dahin bemühten Gedankenprozesses kann gar nicht nur der universelle Funktionalismus aus Aphorismus 34 sein. Im Gegenteil, wenn es in Aphorismus 38 heißt, dass in der Geschichte stets Interpretation auf Interpretation, beziehungsweise sinnstiftende Fiktion auf Fiktion folgt und dann gefragt wird: „und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, – damit vorbei?“ (vgl. 5, 56, 17 f.), dann muss doch davon ausgegangen werden, dass es in diesem Moment mit dem universellen Funktionalismus vorbei ist und endlich wieder der „Text unter der Interpretation“ (vgl. 5, 56, 13) zum Vorschein kommt.

Diese Annahme gilt es im Folgenden an Hand des Textes zu überprüfen. Dazu Aphorismus 38, der aus zwei wesentlichen Gedanken besteht: Erstens dem Verhältnis zwischen Ferne und Nähe, zweitens aus dem schon angesprochenen Geschichtsverständnis als Selbstüberwindung. Was die Relation Ferne/Nähe betrifft, so geht dies auf die folgende Textstelle zurück:

„Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beurtheilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretirt haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand [...]“ (5, 56, 7 ff.)

Warum verschwindet der Text ausgerechnet bei der Betrachtung aus der Ferne unter der Interpretation? Schließlich betont NIETZSCHE an anderen Stellen – man denke hier zum Beispiel an das, was NIETZSCHE in *EH* über *JGB* sagt (vgl. KSA, 6, EH, 351)⁸⁸ – doch immer wieder, dass die Höhe des Geistes deshalb ersterbenswert ist, weil sie eine enorme Ferne des Blicks ermöglicht, die so vieles „unter“ sich lässt. Kurz gefragt, sollte in dieser Hinsicht die Fehlinterpretation nicht eigentlich ein Problem zu großer Nähe sein? Dies lässt sich so erklären: Die „schwärmerischen Zuschauer“ sind wohl die „lieblichen „Idealisten““ (vgl. 5, 56, 21 f.), von denen gleich im anschließenden Aphorismus 39 die Rede ist, die als Freidenker (Aph. 44) „in aller Helligkeit der neueren Zeit“ – neben Aphorismus 35, der Voltaires Humanität als Blödsinn verunglimpft („Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“; vgl. 5, 54, 13), ein weiterer, böser Seitenhieb gegen die Aufklärung –, die in allem immer nur sehen, was sie sehen wollen, nämlich das Gute, und sich weigern, wie NIETZSCHE es am Ende von Aphorismus 39 mit STENDAHL in Bezug auf die Deutschen Idealisten feststellt, die Dinge so anzuerkennen wie sie sind, nämlich auch oder sogar vor allem als böse (vgl. oben III./2.2.4.4). Demnach bedeutet „Ferne“ in diesem Fall wohl nicht die Ferne, welche Zarathustras Auge sieht, sondern die realitätsferne Entrückung des Ideals im Sinn von Aphorismus 23 („die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt“; vgl. 5, 38, 10 f.). Wenn man die Realität nämlich aus der Nähe betrachtet, wie es die „Erkenntnis-Mikroskopiker“ aus Aphorismus 10 tun, dann wird deutlich, dass hier kein Weltgeist und keine aufklärerische Vernunft am Werk waren, sondern der Wille zur Macht (Aph. 186; vgl. 5, 107, 4 f.: „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“).

Jedenfalls wirft NIETZSCHE den aufgeklärten Idealisten vor, die Realität so weit aus der (falschen, nämlich idealistischen) Ferne zu betrachten, dass sie über Ihrer humanistischen Interpretation, den Text aus den Augen verlieren, der laut Aphorismus 230 „homo natura“ (vgl. 5, 169, 22) lautet. Aber auch hier kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass der „Grundtext“ der Natur einfach so in Bücher geschrieben werden könnte. Denn die Formel „homo natura“ ist lediglich ein Ergebnis des Methodenpfads der Redlichkeit und somit lediglich die Antithese zum Platonismus. Dies ist freilich noch nicht diejenige Einsicht, welche sicht einstellt, sobald es mit der ewigen Abfolge von fiktiven Interpretationen vorbei ist, wie es am Ende von Aphorismus 38 heißt. Gemäß Aphorismus 230 liegt auch noch in der Redlichkeit die Gefahr der moralischen Verklärung. Erst dann, wenn man das naive „Gutheissen der Unwissenheit“ (vgl. 5, 168, 4 f.) und den redlichen „Heroismus des Wahrhaftigen“ (vgl. 5, 169, 11) gleichermaßen durchlaufen hat und hinter, beziehungsweise unter sich sieht,

⁸⁸ „Das Auge, verwöhnt durch eine ungeheure Nöthigung f e r n zu sehn – Zarathustra ist weitsichtiger noch als der Czar –, wird hier gezwungen, das Nächste, die Zeit, das U m - u n s scharf zu fassen. Man wird in allen Stücken, vor Allem auch in der Form, eine gleiche willkürliche Abkehr von den Instinkten finden, aus denen ein Zarathustra möglich wurde.“

erst dann hat man sich von der Befangenheit im menschlich verbündeten Geist befreit, erst dann ist der Geist wahrhaft frei und erst dann, am Ende dieser Entwicklung, wird etwas hinter allen „eitlen und schwärmerischen Deutungen“ (vgl. 5, 169, 20 f.) oder eben Interpretationen sichtbar, das sich vorher weder den Guten noch den Bösen gezeigt hat.

[iv] Was sich in konzeptioneller Hinsicht festhalten lässt, ist die implizite Aussage, dass es Wahrheit/Realität immer nur in Relation gibt. Diese Relation besteht zunächst darin, dass eine Wahrheit/Realität eine andere ablöst, welche dann zur Lüge/Illusion wird. Ferner kann freilich auch der Wechsel zwischen Wahrheit/Realität und Illusion/Lüge noch in Relation zu dem sich darin konstant durchhaltenden Muster gesehen werden, womit die Überlegungen in einen fundamentalen Bereich vorgedrungen wären. Denn wie in der Relation zwischen Differenz und Indifferenz kann auch hier die Frage nach einer weiteren Relation sinnvoller Weise nicht mehr gestellt werden. Und doch provoziert die Tatsache, dass wir als Betrachter noch in der Lage sind, diese fundamentale Relation zu begreifen, das heißt, diese von außen in den Blick zu nehmen, noch einmal die Frage nach einem Fundament: Wo stehen wir, wenn wir der Relation zwischen Differenz und Indifferenz Gewahr werden? Oder besser: Was versuchen wir zu denken, wenn wir uns an dieser Stelle gleichsam umdrehen, um auch noch dieses Fundament in den Blick zu nehmen? Antwort: Wir sehen die Grenze des Sinns, nämlich die Relation der Relation der Relation der Relation *ad infinitum*. Es ist, als ob wir mit unserer Frage in einen Spiegel sähen, der uns immer wieder nichts als unsere Frage zeigt. Was wir sehen ist nichts weniger als eine unendliche und völlig sinnlose Monotonie.

Hier drängt sich ein Entscheidungs-Desiderat auf, nämlich ob man diese Monotonie, in welche selbstverständlich auch der universelle Fiktionalismus ausartet, wenn man ihn nicht in einen jasagenden Zusammenhang zu übertragen versteht, als Antwort auf die Frage nach dem Fundament akzeptiert oder nicht. Auf Grund der Faktizität dieser Monotonie gibt es zunächst keine andere Wahl, als den Umstand hinzunehmen, dass die Grenzen des Sinns eben sinnlos sind, das heißt, dass am Grund aller Dinge eine Selbstreferenz rangiert, die nicht mehr hinterfragt werden kann. Andererseits rangiert das Moment der Selbstreferenz, das wurde deutlich herausgearbeitet, am Ende eines Prozesses der Selbstüberwindung. Kurz: Die Sinnlosigkeit der unendlichen Monotonie ist nicht nur ein Ende, sondern auch ein Anfang. Kein Anfang freilich, von einer neuen Wahrheit/Realität, denn dieser Wechsel rangiert weit *vor* der Erkenntnis einer fundamentalen Relationalität. Vielmehr muss es hier um den Anfang von etwas ganz Anderem gehen. Kurz: Es ist der Anfang von dem, das sich dem Begrifflich-Reflexiven entzieht, der Anfang von etwas, für das es keine Worte gibt. An dieser Stelle ist man endlich am Oszillationsrand angelangt, an dem sich

Sagen und Zeigen in einer Weise berühren, die nicht mehr ausgedrückt werden kann, und nach der doch unweigerlich gefragt werden muss.

2.2.5

Aphorismus 40 bis 44: Authentizität und Individualität

Eigentlich hätten sich der Aphorismus 39 und die Frage nach der „Grundbeschaffenheit des Daseins“ gut als Abschluss für eine an der Realitätsproblematik interessierte Arbeit über den theoretischen NIETZSCHE geeignet. Von da aus ließe sich auch leicht der Bogen zum Auftakt des zweiten Hauptstücks in Aphorismus 24 zurückbeziehen, wo NIETZSCHE dem „Leser/Akteur“ die Augen für eine andere Wahrheit/Realität öffnet, als sie dieser bis dahin gewohnt war (vgl. oben III./2.2.1). Doch NIETZSCHE geht bewusst einen anderen Weg, dessen Stationen auf den ersten Blick zwar wenig mit der Frage nach Wahrheit/Realität, dem Verhältnis zwischen den „Gegensätzen“ sowie „Grade[n] und mancherlei Feinheit der Stufen“ (vgl. 5,41, 21 f.), den „Stufen der Scheinbarkeit“ (vgl. 5, 53, 33) in Aphorismus 34, der Lehre vom Willen zur Macht in Aphorismus 36 oder eben der „Grundbeschaffenheit des Daseins“ in Aphorismus 39 zu tun haben. Was dagegen in den Aphorismen 25 bis 30 und 40 bis 44 über den „Schauspieler“ (vgl. 5, 3, 17), die „guten Freunde“ (vgl. 5, 46, 4), das „tempo“ des „Stils“ (vgl. 5, 46, 8), die „Selbstüberwindung der Moral“ (vgl. 5, 51, 27 f.), die „Maske“ (vgl. 5, 57, 26), die „Unabhängigkeit“ (vgl. 5, 59, 22) und überhaupt die „Philosophen der Zukunft“ (vgl. 5, 60, 22 f.) gesagt wird, mag wie praktisches Beiwerk erscheinen, sozusagen als Konkretisierung der Theorie an Hand von Beispielen, die veranschaulichen, nichts aber in der Sache beitragen. Tatsächlich sind diese Passagen aber von ganz anderer Bedeutung und buchstäblich entscheidender Wichtigkeit: Denn es macht einen enormen Unterschied für das Verständnis der Philosophie NIETZSCHEs aus, ob der Leser/Akteur insgesamt nur die dediziert theoretischen Versatzstücke zusammenklaubt, aneinanderreihlt und mühsam ineinander zu zwingen versucht, oder ob er sich auf die narrative Linie des zweiten Hauptstücks einlässt und im Zuge dessen auch die praktischen Gehalte philosophisch ernst nimmt.

Der Unterschied ist tatsächlich enorm: Wer versucht, die Theorie zu isolieren, erhält am Ende einen zwar klugen aber langweiligen physiologischen Reduktionismus mit dem Titel „Wille zur Macht“. Wer sich dagegen auf NIETZSCHEs subtile Komposition und Führung einlässt, der bekommt eine Ahnung verschafft, was es mit der Philosophie überhaupt auf sich hat. Auf diesem Weg wird man nicht nur in die am besten gehüteten philosophischen Geheimnisse eingeführt wie zum Beispiel das, welches sich um das Verhältnis zwischen Exoterik/Sprechen und Esoterik/Schweigen rankt. Darüber hinaus wird der Blick geschult für eine unglaublich intensive

Sinnstiftung, wie sie im dritten Hauptstück in Aphorismus 56 durch das Beispiel des „lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ (vgl. 5, 75, 2 f.) angedeutet und im schon erwähnten „Ja- und Amen-Lied“ aus *Za* zu einem tatsächlich ergreifenden Höhepunkt gedichtet wird (vgl. KSA, 4, Za, 287 ff.: „Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied)“). Und doch: So sehr der Wert der NIETZSCHEschen Philosophie auch in jener besagten Ewigkeits-Emphase liegen mag, in dieser Untersuchung stehen der Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz sowie die damit einhergehende Frage nach dem konzeptionellen Design des Ganzen als ein Raum in der Zeit an erster Stelle. Dies aber so, das ist jedenfalls die Ambition, dass nicht nur die theoretische Lehre, sondern im Philosophieverständnis NIETZSCHEs auch das eigentümliche Verhältnis zwischen Theorie und Praxis konzeptionell in Betracht gezogen wird.

In diesem Sinn wird den Aphorismen 40 bis 44 und somit dem Finale des zweiten Hauptstücks in *JGB* noch einmal besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dies geschieht in zwei Schritten: Zunächst kommen die Aphorismen 40 und 41 in Betracht die sich gewissermaßen zu einer Weichenstellung zwischen neinsagender Exoterik und jasagender Esoterik zuspitzen (vgl. unten III./2.2.5.1). Hier wird vor allem der darin von NIETZSCHE vollzogene komplexe Grenzgang von Interesse sein. Die damit einhergehende Unterscheidung zwischen Philosoph und Philosophie wird theoretisch ernst genommen und in Zusammenhang mit der Subjektproblematik betrachtet. Inwiefern dies mit NIETZSCHEs Antimodernismus und der Definition der „Philosophen der Zukunft“ in den Aphorismen 42 bis 44 zusammenstimmt, wird endlich Gegenstand des Abschnitts III./2.2.5.2 sein.

2.2.5.1

Ein Grenzgang zwischen Philosoph und Philosophie (Aph. 40 und 41)

[i] Vor diesem Hintergrund zunächst zum Inhalt des Finales des zweiten Hauptstücks in den Aphorismen 40 bis 44. Aphorismus 40 ist ein Grenzgang zwischen Philosophie/Buch/Text/Wort und Philosoph/Autor („um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen [...] Auslegung jedes Wortes“; vgl. 5, 58, 25 ff.), der beim Leser/Akteur die Frage aufwirft, was hinter der dort beschrittenen Grenze liegt und wie er dieselbe selbst zu überschreiten vermöchte. Darauf gibt Aphorismus 41 die Antwort, dass es derjenige schafft, welcher die „Probe der Unabhängigkeit“ (vgl. 5, 59, 22) besteht, was in jasagender Hinsicht über das Artikulationsniveau von *JGB* hinausweist. In dieser jasagenden Hinsicht ist die Unabhängigkeit, das sahen wir im entsprechenden Exkurs III./[E-IV], eine Pointe der Redlichkeit, worin sich das asketische Ideal der christlich-populären Tradition selbst überwindet. In neinsagender Hinsicht ist die Unabhängigkeit aber selbst eine Form der

Redlichkeit, insofern nämlich Redlichkeit nach wie vor noch die von NIETZSCHE favorisierte Frontstellung gegen die idealistisch verbundene Aufklärung und den Platonismus verkörpert. Diese zwei- bis dreideutige Brückenfunktion zwischen nein- und jasagender Philosophie, die zuletzt noch auf den komplexen Oszillationsrand zwischen Sagen und Zeigen verweist (Stichwort: zweierlei Unschärfe; vgl. oben III./2.2.4.2), kennen wir bereits vom Willen zur Macht, der theoretischen Konkretisierung intellektueller Redlichkeit.

Aphorismus 41 und somit die Unabhängigkeit sind also so etwas wie eine Weiche zwischen einer jasagenden Richtung nach Oben und einer neinsagenden Richtung nach unten. Der weitere Verlauf des zweiten Hauptstücks von *JGB* als einem neinsagenden Buch nach Aphorismus 41 schert wieder in eine neinsagende Richtung ein und führt am Ende des zweiten Hauptstücks zu der Programmatik des NIETZSCHEschen Antimodernismus in Aphorismus 44. Die dazwischen gelegenen Aphorismen 42 und 43 befassen sich mit den „Philosophen der Zukunft“, um die zu kämpfen es in *JGB* laut der Vorrede in der Hauptsache geht. In diesen beiden Aphorismen wird eines noch einmal deutlich: Das Artikulationsniveau von *JGB* ist begrenzt, denn die dort charakterisierten „Philosophen der Zukunft“ sind die Gesetzgeber von morgen und unterscheiden sich zumindest darin nicht wesentlich von den Gesetzgebern von gestern. Sprich: Es sind Künstler, welche die Welt schaffen, die den Menschen etwas angeht, eben dies aber nicht wissen. Die dionysischen Philosophengötter, die noch das Gestern und Morgen spielerisch in Händen halten, sind sie nicht. Die Philosophen der Zukunft aus *JGB* sind in erster Linie Krieger, die die Welt von gestern zerstören, und Künstler, die die Welt von morgen schaffen. Nur in einer verborgenen Hinsicht sind sie auch ein leicht zu übersehender Hinweis in Richtung des einsamen Philosophen und seiner intimen Weisheit jenseits der Menschen.

Bei dieser Gelegenheit sei nur am Rande ein Kommentar zu dem Unterschied zwischen dem Jenseits in der Zukunft und dem Jenseits des Begrifflich-Reflexiven gestattet: Die Zukunft ist das Unzeitgemäß nur als das *noch nicht* Zeitgemäß. Unweigerlich wird aber jede noch so radikal unzeitgemäß entworfene Zukunft einmal zeitgemäß sein. Denn alles dies spielt sich innerhalb der großen (begrifflich-reflexiven) Fiktionen ab, welche die Künstler als die Welt entwerfen, die den Menschen etwas angeht. Die Unzeitgemäßheit des Philosophen ist dagegen eine andere, die schwer zu erklären ist, weil sie mit derjenigen des Künstlers buchstäblich nicht zu vergleichen ist. Denn der Philosoph steht gewissermaßen außerhalb der Zeit, nicht aber in dem Sinn von Außerzeitlichkeit, den man etwa von PARMENIDES Charakterisierung des Seins kennt. Denn das wäre nur der Topos eines absoluten Ideals im Sinne der transzentalphilosophischen Konstruktionspunkte, die NIETZSCHE in Aphorismus 12 auf ein „metaphysisches Bedürfnis“ (vgl. 5, 27, 1 f.) zurückgeführt und kritisiert hat. Die Unzeitgemäßheit des Philosophen geht vielmehr auf eine andere Zeitlichkeit

zurück, als diejenige, welche horizontal von gestern nach heute zu morgen verläuft. Wir haben diese Art der vertikalen Zeit, die ein ewiges Präsens ist, bereits bei BORNEDAL kennen gelernt (vgl. II./2.3) und werden weiter unten noch einmal sowohl am Ende der Textanalyse in dem Exkurs über Präsenz und Ewigkeit (vgl. III./[E-V]) als auch sehr ausführlich im dritten Abschnitt der Rekonstruktion darauf zurückkommen (vgl. IV./3.). Es schien an dieser Stelle wichtig, bis dahin zwischen der menschlichen Zeit (horizontal), der Außerzeitlichkeit (metaphysisches Bedürfnis) und der anderen Zeit (vertikal) der Philosophen unterscheiden zu können.

[ii] Was den Text angeht, macht im Finale des zweiten Hauptstücks der komplexe Grenzgang zwischen Autor und Buch, beziehungsweise zwischen Philosoph und Ausdruck in Aphorismus 40 den Anfang. Bevor wir uns mit dem in diesem Zusammenhang viel wichtigeren Begriff der Maske auseinandersetzen, soll zuvor noch geklärt werden, inwiefern hier von einem komplexen Grenzgang auch im konzeptionellen Sinn die Rede sein kann. In dieser Hinsicht auffällig ist am Anfang des Aphorismus das Verhältnis zwischen Oberfläche und Tiefe, beziehungsweise Innen und Außen. Dieser sehr kompakte Auftakt lautet wie folgt:

„Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge? Eine fragwürdige Frage: es wäre wunderlich, wenn nicht irgend ein Mystiker schon dergleichen bei sich gewagt hätte.“ (5, 57, 26 ff.)

Der erste Satz knüpft noch ziemlich direkt an das an, was der aufmerksame Leser/Akteur aus dem Teil über den Schauspieler sowie den Unterschied zwischen Esoterik und Exoterik (Aph. 25 bis 30) abgeleitet haben konnte. Dann aber der Zusatz „die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichnis“, der sogar einen Gegensatz, beziehungsweise Widerspruch konstituiert, wenn man bedenkt, dass zuerst von Liebe und dann von Hass die Rede ist. Man muss dabei davon ausgehen, dass der negativ besetzte Hass die Steigerung der positiven Liebe ist, was zweifellos eine Provokation des gesunden Menschenverstands ist, tatsächlich aber diejenige Dialektik in gedrängter Form evoziert, welche in der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ enthalten ist. Erstens wird nämlich dabei ein Gegensatz – Liebe und Hass – in ein graduelles Kontinuum übertragen – Tiefe – und zweitens wird dabei nicht nur wie auch in Aphorismus 34 qualitative Unterschiedenheit in quantitativer Verschiedenheit aufgelöst („was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz [...] giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen“; vgl. 5, 53, 29 ff.), sondern es werden darüber hinaus auch noch die Prioritäten zwischen Gut/Liebe und Böse/Hass vertauscht (Stichwort: Umdrehung des Platonismus), sofern man davon ausgeht, dass Tiefe in diesem Zusammenhang etwas Positives ist.

Was kann vor diesem Hintergrund der zweite Satz bedeuten, demzufolge sich ein Gott in Gegensätze verkleidet? Damit sagt NIETZSCHE dem Leser/Akteur, dass die gesamte konzeptionelle Dialektik der Um- und Herausdrehung aus dem Paradigma der Gegensätze selbst noch eine Maske ist. Mit anderen Worten: Die gesamte theoretische Argumentation in *JGB*, in deren Zentrum, wie schon öfter gesagt, das Problem der Gegensätzlichkeit (Dualismus) steht, ist eine Maske und Verkleidung, in der der dionysische Philosophengott im Sinne des Aphorismus 295 auftritt. Genauer gesagt: Der dionysische Philosophengott verbirgt seine Scham, ein anderes Wort fürsbare Geschlecht und also Nacktheit, hinter der Verkleidung der Gegensatzproblematik. Worauf es ankommt ist, dass die Nacktheit, eine Chiffre wiederum für Natürlichkeit, durch die Verkleidung verborgen wird, was bereits einen der wesentlichen Aspekte des Aphorismus 40 vorwegnimmt, dass es nämlich künstliche und natürliche Masken gibt (vgl. 5, 58, 21 ff.), worauf gleich noch zurückzukommen sein wird. Die, wenn man so will, nackte Wahrheit/Realität liegt dann sowohl hinter der künstlichen als auch hinter der natürlichen Dimension und jedenfalls jenseits der Sprache.⁸⁹

So auch die darauf folgende Doppelung in „eine fragwürdige Frage“ mitsamt dem Verweis auf die Mystik: NIETZSCHE treibt dabei sein Verwirrspiel auf dem „Tummelplatz des Missverständnisses“ (Aph. 27) auf die Spitze: Der erste Satz hat bereits das gesamte theoretische Programm der ersten beiden Hauptstücke komprimiert und so ein Maximum an Komplexität erzeugt, der zweite hat den Leser/Akteur dann noch gefordert, über dieses Maximum hinauszufragen und der dritte Satz verlangt zuletzt, selbst noch diese Frage als fragwürdig zu erachten. Damit sind wir endgültig an dem Punkt angelangt, wo die bis dahin vorherrschende Methode der redlichen Skepsis und Prinzipiengparsamkeit sich gegen sich selbst ins Mystische, Irrationale und Unsinnige kehrt. Denn hierbei richtet sich gemäß der Selbstüberwindungslogik die Fragwürdigkeit der letzten Frage gegen den Erkenntnisprozess, welcher sie hervorgebracht hat.

[ii] Nun zur Maske, welche für den Grenzgang zwischen Autor und Buch, beziehungsweise Philosoph und Ausdruck so wichtig ist, und der schon angedeuteten Weiche zwischen einer natürlichen und einer künstlichen Dimension. Wie schon in *EH* bedeutet das Prinzip Maske auch in *JGB*, dass das Wesentliche an der philosophischen Existenz dem Augenschein ebenso verborgen ist, wie auch die Wahrheit/Realität der begrifflich-reflexiven Artikulation entzogen bleibt. Der entscheidende Satz:

⁸⁹ Blättert man mit diesem Wissen noch einmal zur Vorrede zurück, wird man gewahr, dass NIETZSCHE bereits hier klar gesagt hat, dass die Wahrheit etwas Natürliches ist – nämlich ein Weib, das laut Aphorismus 239 im siebten Hauptstück der Inbegriff des Natürlicheren ist („was am Weib Respekt [...] einflösst, ist seine Natur, die ‚natürlicher‘ ist als die des Mannes“; vgl. 5, 178, 6 f.) –, das sich der artifiziellen Dimension des Sprechens – gewissermaßen einer „Verführung von Seiten der Grammatik her“ (vgl. 5, 11 f., 23 f.) – entzieht.

„Einem Menschen, der Tiefe in der Scham hat, begegnen auch seine Schicksale und zarten Entscheidungen auf Wegen, zu denen Wenige je gelangen, und um deren Vorhandensein seine Nächsten und Vertrautesten nicht wissen dürfen: seine Lebensgefahr verbirgt sich ihren Augen und ebenso seine wieder eroberte Lebens-Sicherheit.“ (5, 58, 13 ff.)

Dies ist der Kerngedanke, um den herum NIETZSCHE, wie wir oben sahen (Stichwort: Verwechslungsgefahr; vgl. II./1.3.2), auch das gesamte Buch *EH* konzipiert hat: Die einzige wirklich philosophische Erkenntnis und somit Wahrheit/Realität besteht in der existenziellen Notwendigkeit nicht eines abstrakten Subjekts, sondern des echten menschlichen Individuums. Diese Erkenntnis liegt nicht auf der Hand, sie ist verborgen, schwer zu finden und wenn überhaupt, dann am Ende von „Wegen, zu denen Wenige je gelangen“. Die Wege, welche zur Wahrheit/Realität führen, sind diejenigen der inneren Erfahrungen, in denen sich ein Mensch in „Lebensgefahr“ begibt, um danach, um eine Erkenntnis reicher, seine „Lebens-Sicherheit“ zurückzuerlangen. Dies erinnert nicht zufällig an das, was NIETZSCHE in *EH* über Gesundheit und Krankheit sagt: Laut Aphorismus 1 des Kapitels „Warum ich so weise bin“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 264 ff.) verdankt NIETZSCHE seine Weisheit dem Umstand, dass er die gesamte Amplitude zwischen „Vitalität“ (vgl. ebd. 264, 19) und „Decadence“ (vgl. ebd. 265, 14) kennt. Auch in Aphorismus 44 wird uns dieser Aspekt wieder begegnen (vgl. 5, 62, 21 ff.)⁹⁰. Hier wie da geht es um das Durchmessen einer extremen Amplitude zwischen zwei zunächst widersprüchlichen Antipoden. Diese innere, verborgene, esoterisch-intime, praktische Lebenserfahrung begegnet dem Leser/Akteur auch in *JGB*.

Der existenzielle Kern, um den sich diese Erfahrung bewegt, ist etwas Natürliches, wie auch seine Verborgenheit etwas Natürliches ist, wobei mit ‚natürlich‘ auch ‚notwendig‘ gemeint ist. Das heißt: Keine hypothetische Notwendigkeit, sondern faktische. Jene Notwendigkeit, mit der sich das Reden/Sagen vom Schweigen/Zeigen unterscheidet: Ebensowenig wie man nicht einfach willkürlich sagen kann, was sich nur zeigt, so kann man auch nicht einfach die Maske abnehmen, von der am Ende von Aphorismus 40 die Rede ist (siehe Zitat unten). Es handelt sich hier nicht einfach nur um ein Gebot, nicht zuviel von sich Preis zu geben, wenn man nicht missverstanden werden will. Der spezifisch natürliche Mechanismus der Maskerade ist unumgänglich:

„Ein solcher Verborgener, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herum wandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehn, dass es trotzdem dort eine Maske von ihm giebt, – und dass es gut so ist. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist

⁹⁰ Dort sagt NIETZSCHE, die freien Geister seien „dankbar sogar gegen Noth und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihrem ‚Vorurtheil‘ losmachte“.

wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt. –“ (5, 58, 18 ff.)

Was NIETZSCHE den Leser/Akteur hier wissen lässt, ist, dass es einen Unterschied gibt zwischen den Masken, die er in seinen Büchern bewusst inszeniert, und den Masken, die er selbst nicht beeinflussen kann, sogar wenn er seinem Publikum völlig offen gegenüberreten wollte. Das exoterische Nein in dem Buch *JGB* ist bewusst inszeniert. Hier hat es der Leser/Akteur im Prinzip mit einer Maske – tatsächlich sind es viele Masken – zu tun, die NIETZSCHE willkürlich auf- und absetzen kann. Das esoterische Ja in dem Buch *Za* hingegen ist weniger von inszenatorischen Erwägungen beherrscht und daher offenerer sowie auch ungeschützter gegen Missverständnisse und „flache Auslegung“ – „Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes“. Denn Worte sind nur „Lebens-Zeichen“, sie sind ganz im Sinne des Aphorismus 296 schwache Signale uneinholbarer Lebendigkeit von sozusagen schweigsamem Ursprung (vgl. 5, 240, 1 ff.: „Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein!“). Diesen Umstand kann der Autor oder Philosoph nicht beeinflussen – es handelt sich dabei eben um Notwendigkeit.

Zu Beginn dieses Abschnitts war von Aphorismus 40, um den es hier geht, als einer Weiche die Rede. Mittlerweile dürfte sich auch der konzeptionelle Hintergrund dieses Bildes angedeutet haben. Denn die Unabhängigkeit verweist ebenso wie die beiden Arten von Masken in zwei Richtungen: Erstens nach oben, zum esoterischen Ja, und zweitens wieder nach unten, in die exoterische und neinsagende Auseinandersetzung mit ‚den modernen Zeiten‘. Auf dem Weg nach oben rangiert die Maske im Sinne von Notwendigkeit, weil sie der Leser/Akteur nicht durchschauen kann, sofern dieser nicht Dank natürlicher Dispositionen und also auf Grund von besagter Notwendigkeit dazu geartet ist. Für diejenigen, welche diesem Weg nicht folgen können, die also sozusagen automatisch an dem komplexen Grenzganz, für den Aphorismus 40 steht, wie an einer Schranke abprallen, was gleichbedeutend ist, an der Prüfung, für die Aphorismus 41 steht, zu scheitern, für diejenigen hat Nietzsche seine Weiche in den Aphorismen 42 bis 44 auf die künstliche Maske des Antimodernismus gestellt. Diese künstliche und eben nicht natürliche Maske bezieht den Gedankengang in *JGB*, der in dem zentralen Triptychon um Aphorismus 36, vor allem aber in den Aphorismen 40 und 41, auf ein annähernd jasagendes Niveau gehoben wurde und etwas vom dem komplexen Oszillationsrand zwischen Mensch (Sagen) und Natur (Zeigen) erahnen ließ, wieder zurück auf die (un)zeitgemäße Auseinandersetzung mit dem Platonismus, beziehungsweise mit der modernen Aufklärung. Dabei ist die Redeweise von einer Weiche mehr als nur ein Bild, nämlich Ausdruck der komplexen Relation zwischen

Natur und Mensch, welche in Sachen der Philosophie derjenigen zwischen Buch und Autor entspricht (Stichwort: Oszillationsrand; Sagen/Zeigen-Komplex).

2.2.5.2

Jenseits des Subjekts (Aph. 42 bis 44)

Weil die Stilblüten des NIETZSCHEschen Antimodernismus, der ohnehin erst im zweiten Teil von *JGB*, bestehend aus den Hauptstücken fünf bis neun, zur vollen Entfaltung kommt, in Hinsicht des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz von keiner unmittelbaren Bedeutung ist, sei in Bezug auf die Aphorismen 42 bis 44 zuerst auf zwei Aspekte hingewiesen und der Versuch unternommen, sie in Verbindung zu bringen: Erstens ist für die Frage wo die theoretische, beziehungsweise hypothetische Reflexion auf dem Methodenpfad der Redlichkeit aufhört (Buch/Ausdruck) und wo sozusagen der echte Mensch beginnt (Autor/Philosoph), das Subjekt *der* neuralgische Punkt. Dies wird sich als wichtig für das Verständnis der Antwort erweisen, die NIETZSCHE in den Aphorismen 42 bis 44 auf die Frage gibt, „*wer*“ die Philosophen der Zukunft sind. Zweitens werden wir noch einmal darauf zurückkommen, dass in der Formel des „Philosophen der Zukunft“ ein bestimmtes Verständnis von Zeit, nämlich im Sinne horizontaler Prozessualität, angelegt ist, was kurz gesagt bedeutet, dass es sich dabei nicht um dionysische Philosophen-Götter handelt, sondern um Künstler, welche die Welt erschaffen, die den Menschen etwas angeht, davon allerdings nichts wissen.

[i] Um den Bezug des Finales zur von NIETZSCHE vor allem im ersten Hauptstück forcierten Kritik des Subjekts herzustellen, muss noch einmal zu Aphorismus 41 zurückgegangen werden. In das dort bemühte Bild einer Weichenstellung zwischen einem Fingerzeig nach oben und programmatischer Ausführungen, die wieder nach unten führen, fügt sich, wie schon gesagt, auch die „Unabhängigkeit“, die einerseits in Richtung der „allertiefsten Dinge“ und damit auf die jasagende Esoterik oder vielmehr intime Identität des Philosophen weist – etwa aus „Die sieben Siegel“ (Za) –, andererseits auf das exoterisch-neinsagende, politisch anti-moderne Programm in Aphorismus 44. Zwischen diesen beiden Dimension ist das Subjekt buchstäblich ein Punkt oder besser ein Scheitelpunkt, an dem das Involvierungs niveaus des Lesers/Akteurs in *JGB* in neuralgischer Weise auseinanderstrebt. Das heißt, wer nach Oben will, muss am Subjekt vorbei, wer es nicht am Subjekt vorbei schafft, kann nicht anders als wieder nach unten.

Warum ist ausgerechnet das Subjekt sozusagen die Probe aufs Exempel, wer NIETZSCHE folgen kann? Zunächst ist es so, dass es, um das Subjekt wirklich zu überwinden, nicht genügt, wie in Aphorismus 12, das „metaphysische Bedürfnis“ des

Menschen nach einem solchen Fixpunkt bloßzustellen. Denn dieser Akt der Entlarvung ist selbst noch ein Akt der Redlichkeit, sprich des grausamen Reflektierens gegen das eigene Selbst. Und Reflexion ist an die Möglichkeitsbedingung des Subjekts geknüpft. Das Subjekt ist eine dogmatische Wahrheit/Realität, die man nicht so ohne weiteres wegdiskutieren kann. Fiktionen wie das Subjekt verschwinden nicht einfach, nur weil man sich einbildet zu wissen, dass es Fiktionen sind (Stichwort: struktureller Solipsismus).⁹¹ Hier wie sonst kann eine Fiktion, die zur Wahrheit/Realität geworden ist, nur überwunden werden, indem sie sich gegen sich selbst richtet (vgl. oben III./[E-IV]).

Dass man das Subjekt nicht wegargumentieren kann, sondern gewissermaßen in einem authentischen Perspektivenwechsel überwinden muss, zeigt endlich Aphorismus 41: Hierzu durchdenke man einmal alle Proben, die NIETZSCHE ebenda nennt: Erstens die Probe der Einsamkeit („Nicht an einer Person hängen bleiben“; 5, 59, 3 f.), zweitens die Probe der Heimatlosigkeit („Nicht an einem Vaterlande hängen bleiben“; ebd. Z. 5 f.), drittens die Probe der Härte („Nicht an einem Mitleiden hängen bleiben“; ebd. Z. 8 f.), viertens die Probe der Skepsis („Nicht an einer Wissenschaft hängen bleiben“; ebd. Z. 10 f.), fünftens die Probe des Ekels („Nicht an seiner eignen Loslösung hängen bleiben“; Z. 12 f.) – gemeint ist der Ekel aus Aphorismus 26, den es zu überwinden gilt, wenn man sich als gewissermaßen losgelöste Ausnahme wieder mit der Regel abzugeben hat (vgl. 5, 44, 3 ff.).⁹² – sechstens die Probe der Eitelkeit („Nicht an unsren eignen Tugenden hängen bleiben“; ebd. Z. 16), welche wir aus den Ausführungen in Zusammenhang mit den Aphorismen 38 und 230 kennen (vgl. oben III./1.3), und zuletzt siebtens die Probe, vor der Wahrheit/Realität der eigenen Existenz zu bestehen („Man muss wissen, sich zu bewahren: stärkste Probe der Unabhängigkeit“; ebd. Z. 21 f.). Wenn man alle Proben erfolgreich absolviert, was theoretisch freilich nicht rekonstruiert werden kann, sondern praktisch erfahren und durchlebt werden muss, darf zumindest eines erwartet werden: Das Selbst, welches es zu bewahren gilt, kann nicht

⁹¹ Die Versuche, das Subjekt in NIETZSCHEs Konzept des substanzlosen Werdens ohne weiteres aufgehen zu lassen, sind vielfältig: Sei es VATTIMO (vgl. ders. 1986), der dies in einer postmodernen Ausdruckweise vorträgt, oder Klaus SPIEKERMANN (vgl. ders. 1992), der die Überwindung des Subjekts, ähnlich wie ABEL, in der modernen Naturwissenschaft als zumindest angelegt ansieht. Wenngleich das Subjekt in Hinsicht einer substanzlosen Realität hinterfragt werden kann und es durchaus Hinweise gibt, dass es sich dabei um eine Illusion handelt, geht dies, was NIETZSCHE angeht, in zweierlei Hinsicht an der Sache vorbei. In theoretischer Hinsicht bleibt nämlich das Modell eines Trägers der Reflexion bei jedem Reflexionsakt konstitutiv, was sowohl für wissenschaftliche Reflexionsformen gilt als auch für den perspektivischen Zweifel am Subjekt selbst. Zweitens greift die bloße Auflösung des Subjekts im Relativismus welcher Form auch immer zudem praktisch zu kurz, weil von da aus nicht der Blick für die Authentizität jenseits der begrifflich-reflexiven Sphäre eröffnet wird. Wer sich nicht auf die Komplexität des Holismusdilemmas einlässt, sprich, dass das Subjekt zugleich konstitutiv und eine Illusion ist beziehungsweise nicht hinterfragt werden kann, aber dennoch hinterfragt werden muss, der erkennt weder die Schärfe der Solipsismus-Problematik hinreichend an, noch eröffnet sich ihm der intimesoterische Blick ins Äußerste existenzieller Notwendigkeit.

⁹² „Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Noth, grün und grau vor Ekel, Überdruss, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiss kein Mensch höheren Geschmacks;“

mehr auf ein leeres Abstraktum wie das Subjekt reduziert werden. Der oben genannte Scheitelpunkt zwischen neinsagender und jasagender Ebene kulminiert theoretisch präzisiert in der Frage, ob der Leser/Akteur von der zur Wahrheit gewordenen Hypothese des Subjekts ablassen und zu seiner faktischen Identität und Einzigartigkeit durchdringen kann.

Dies entspricht exakt der theoretischen Problemstellung: Der Raum der konzeptionellen Dialektik, in dem sich der Wandel der Gegensätze abspielt, welches die natürliche Maske des dionysischen Philosophengottes Dionysos ist, ist durch den Modus des Zweifels definiert und dieser wiederum basiert auf der Möglichkeitsbedingung des Subjekts. Daraus folgt endlich ganz im Sinne BORNEDALS, dass erst wenn der Mensch nicht mehr zweifelt, sondern nur noch *sieht*, er seine Befangenheit in einem krankhaften Narzissmus endgültig überwunden hat, und dadurch zumindest punktuell in der Lage ist, zu denken, ohne unter den Bedingungen des Zweifels zu reflektieren, beziehungsweise zu spekulieren. So durchbricht der Leser/Akteur mit NIETZSCHE in der Pointe der Authentizität („sich zu bewahren: stärkste Probe der Unabhängigkeit“; vgl. 5, 59, 22), welche aus dem Pfad der Redlichkeit entstanden ist, zuletzt noch die solipsistische Geschlossenheit des Subjektivismus. Und genau deshalb muss, wie wir es oben in Frage stellten, wer nach Oben will, am Subjekt vorbei.

An dieser Stelle noch ein Hinweis zum Unterschied zwischen Subjekt und Identität sowie ein Blick auf den Wiederkunftsgedanken und die vertikale Dimension der Zeit. Zuerst einmal darf bei der Kritik am Subjekt dies nicht verkannt werden: Die Hypothese des Subjekts, verstanden als allgemeinkompatibler und eigenverantwortlicher Universalakteur, ist ursprünglich als ein Gegenentwurf zur völligen unreflektierten Selbstbezogenheit zu verstehen, sprich dem primitiven Egoismus – das wohl prominenteste Beispiel für NIETZSCHEs Aversion gegen kurzfristigen Egoismus ist der „letzte Mensch“ aus Za (vgl. KSA, 4, Za, 18 ff.). NIETZSCHE will freilich nicht auf das Niveau dieses primitiven Egoismus zurück, sondern, das liegt ja auch in der Sache der konzeptionellen Dialektik, sowohl über den Egoismus als auch über den Subjektivismus hinaus. Die natürliche Authentizität, welche auf der Ebene der intimen Esoterik des Philosophen rangiert, meint vielmehr Identität im Sinne radikaler Singularisierung, wie sie nur durch den Wiederkunftsgedanken erreicht werden kann, der wiederum voraussetzt, dass man im hierarchischen Komplexitätsgefüge bereits zum Äußersten des subjektrationalen Denkens vorgedrungen ist. Darauf gilt es im Folgenden näher einzugehen.

[ii] Den letzten, entscheidenden Schritt ins ‚Jenseits des Subjekts‘ nachzuvollziehen und vor allem zu verstehen, welche Rolle dabei der Wiederkunftsgedanke spielt, wird Gegenstand des folgenden Exkurses III./[E-V] sowie dann der Rekonstruktion sein. In

Bezug auf das Finale des zweiten Hauptstücks gilt es noch einmal auf den zweiten wichtigen Aspekt zurückzukommen, der im vorherigen Abschnitt III./2.2.5.1 bereits kurz angesprochen wurde, nämlich die Frage nach der konzeptionellen Bedeutung des Begriffs ‚Zukunft‘ in der Formel „Philosophen der Zukunft“, und zu klären, worin die Verbindung zur Subjektproblematik besteht. Es fragt sich also: Worauf will Nietzsche mit den Philosophen der Zukunft hinaus, beziehungsweise wann und wo ist diese Zukunft?

Dazu ein Blick auf die Doppeldeutigkeit in dem, mit den Philosophen der Zukunft verbundenen, Wortspiel um „Versucher“, „Versuch“ und „Versuchung“ (Vgl. 5, 59, 28 ff.)⁹³ in Aphorismus 42: Erstens kann das Unterfangen, dem *noch* Unbekannten, in diesem Fall Zukünftigen, einen Namen zu geben, immer nur ein Versuch sein. Zweitens ist die Zukunft, in der sich alles ändert, eine Versuchung für die Menschheit, ein Angebot und Versprechen also. Darüber hinaus sind die „Philosophen der Zukunft“ gemäß Aphorismus 43 keine „Dogmatiker“ („Sicherlich aber werden es keine Dogmatiker sein“; vgl. 5, 60, 4 f.) und zweitens gemäß Aphorismus 44 keine „fälschlich genannten ‚freien Geister‘ – als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘“ (vgl. 5, 61, 7 ff.). Was daran auffällt ist, dass die Definition des „Philosophen der Zukunft“ negativ ist, einerseits als Utopie, andererseits als Revolution gegen den Platonismus. Ersteres ist auf das Morgen, letzteres auf das Gestern gerichtet. Worauf dies hinaus will: In beiden Fällen handelt es sich um die horizontale von der Vergangenheit in die Zukunft verlaufenden Zeit.

Die Philosophen der Zukunft als Konkurrenten um die bisherigen und kommenden Ziele der Menschheit sind topologisch betrachtet also eher Künstler und nicht eigentlich Philosophen. Denn die horizontale Dimension der Zeit basiert auf der Kausalität und die Kausalität wiederum ist das zeitliche Grundschema derjenigen räumlichen Problematik, die den Menschen im solipsistischen Kreis des Subjekts befangen macht. In demselben Sinn, wie also der Mensch niemals die Natur erkennen kann, ist auch der „Philosoph der Zukunft“ nur ein Versuch dasjenige Göttliche des Philosophen anzusprechen, das der Philosophie in Büchern und also auch jeder begrifflichen Formel entzogen bleibt. In beiden Fällen träumt der Mensch von unerreichbaren Utopien, um sich von dem, was ihn seit jeher völlig umgibt, zu lösen. Die vertikale Dimension der Zeit hingegen, worin der Philosoph alles, wie es in Aphorismus 56 heißt, „so wie es war und ist, wieder haben will“ (vgl. 5, 75, 4 f.), kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur ein ewiges Präsens, was endlich zugleich, wie wir im folgenden Exkurs III./[E-V] sehen werden, die Präsenz der Dinge zeigt, wie sie eben sind.

⁹³ „[...] möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.“

Die Differenzierung der Zeit in zwei verschieden verlaufende *modi* ist nun sowohl mit dem hierarchischen Komplexitätsgefüge, beziehungsweise mit dem Sagen/Zeigen-Komplex kompatibel, insofern die horizontale Zeit für die Menschen/Künstler-Relation (Sagen) steht und die vertikale für die Künstler/Philosophen-Relation (Zeigen), als auch mit der konzeptionellen Dialektik. In dieser Hinsicht ist nämlich die vertikale Zeit, beziehungsweise der Wiederkunftsgegenstand das Äußerste im ultimativen und finalen Sinn der begrifflich-reflexiven Dimension des Sagens, womit der Oszillationsrand zwischen Innen und Außen erreicht wäre, an den das bewusste Denken heran *muss* (Stichwort: Zielkonflikt, Holismusdilemma), hinter den es aber nicht zurück *kann* (Stichwort: struktureller Solipsismus). Darauf hinaus entspricht dies der narrativen Linie in *JGB*, wo das Involvierungs niveau am Ende des zweiten Hauptstücks nur in die Höhe und also die vertikale Dimension der Zeit verweist und den Bogen zur exoterisch-neinsagenden Auseinandersetzung mit Platonismus und Moderne zurück bezieht.

Stellt sich endlich die Frage, wie diese beiden Aspekte, die Kritik am Subjekt und die horizontale Dimension der Zeit in der Formel „Philosophen der Zukunft“ zusammenstimmen? Weiter oben, in Abschnitt III./2.1.3 über Subjektivität und Kausalität wurde in Anlehnung an KANT darauf hingewiesen, dass die Zeit auf dem Wege der Verinnerlichung, den NIETZSCHE zur Versöhnung des Menschen mit der Natur einschlägt, der entscheidende Faktor ist. Wer nämlich das transzendentale Denken samt seiner räumlichen Demarkationen zu hinterfragen beginnt, der stellt fest, dass diese und verwandte Philosophien räumliche Konstrukte sind, die in gewisser Hinsicht auf einer fundamentaleren Dimension basieren, die ein kontingentes, beziehungsweise prozessuales Strukturmoment aufweist. Im Sinne der Vorrede zu *JGB* „dogmatisch“ sind diese Konstrukte („unbedingte Philosophen-Bauwerke“; vgl. 5, 11, 19) deshalb, weil sie die „Grundstein[e]“ (vgl. 5, 11, 18), auf denen Sie fußen, zu verschleiern suchen.

Geht man nun davon aus, womit sich die Rekonstruktion noch differenzierter auseinanderzusetzen wird (vgl. unten IV./2.1), dass all diesen Konstruktionen gleichermaßen zu eigen ist, dass sie unter den Bedingungen des Zweifels im Raum der hypothetischen Reflexion gleichsam errichtet wurden und die Frage nach Möglichkeitsbedingungen dieses Raumes in letzter Konsequenz immer auf das Subjekt hinauslaufen, das Subjekt aber wiederum eine Art Grundstein im Inneren ist, der den Weg zu den genannten kontingenzen und also prozessuellen Grundbedingungen verstellt, dann wird deutlich, warum die konzeptionelle Argumentation in Hinsicht des Parameters der Zeit (Vorher/Nachher) an dieser Stelle tatsächlich entscheidend ist. Einfach ausgedrückt: Zuletzt macht stets der Fluchtpunkt des Subjekts das Denken räumlich befangen, weshalb der genuin zeitliche Wiederkunftsgegenstand sich eben dagegen richtet, worin endlich auch der Zusammenhang zwischen der Subjekt-Kritik und der zeitlichen Dimension in der Formel des „Philosophen der Zukunft“

ausgewiesen wäre: Als Grundstein einer durchweg räumlichen Scheinwelt hat das Subjekt insbesondere die Funktion, die zeitliche Dimension der Wahrheit/Realität zu verschleiern.

[iii] Mit den „Philosophen der Zukunft“ und der damit verbundenen horizontalen Dimension der Zeit ist NIETZSCHE also wieder vollends auf die neinsagend-exoterische Linie zurückgekehrt, der *JGB* in der Hauptsache folgt, was uns endlich zum Inhalt des NIETZSCHEschen Antimodernismus bringt. Hier gilt es im Kern folgendes festzuhalten: Die eigentliche Unerhörtheit der NIETZSCHEschen Philosophie liegt nicht in der Feindschaft gegen Christen- und Judentum, sondern in der radikalen Absage an Freiheit und Gleichheit im Sinne des modernen, aufgeklärten Menschenbilds. In Aphorismus 44 heißt es dazu:

„Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen ‚Gleichheit der Rechte‘ und ‚Mitgefühl für alles Leidende‘, – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man abschaffen muss.“ (vgl. 5, 61, 16 ff.)

NIETZSCHE interessiert sich demnach nicht für Fairness, derzufolge Wahrheit/Realität den kleinsten gemeinsamen Nenner darstellen muss, auf den sich ‚Jedermann‘ einigen kann. So nimmt sich auch der Aphorismus 43 aus:

„Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abtun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen.“ (vgl. 5, 60, 8 ff.)

Auch hier wird sogleich wieder deutlich, dass sich NIETZSCHEs Antimodernität oder, wie er selber sagte, seine „Unzeitgemäßheit“, nicht nur sachlich gegen das Subjekt, sondern auch programmatisch gegen das subjekt-rationale Menschenbild richtet, das an Stelle der konkreten Person eine leeres Abstraktum ansetzt, den allgemeinkompatiblen, rationalen und eigenverantwortlichen Universalakteur, der Welt und Mensch als unerreichbares ‚an sich‘ aus den Augen verloren hat. NIETZSCHEs Alternativangebot ist, wie eben herausgestellt, die Formel der radikalen Selbstidentität und Einzigartigkeit, nämlich *suum quique* – jedem das Seine („was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth. [...] alles Seltene für die Seltenen“; vgl. 5, 60, 14 ff.). Entsprechend werden die modernen Freidenker in Aphorismus 44 auch als „Nivellirer“ (vgl. 5, 61, 7) und „ungefähr das Gegentheil“ (vgl. 5, 61, 2) zu den „freien Geistern“ und „Philosophen der Zukunft“ bezeichnet, was bedeutet, dass sich letztere dadurch auszeichnen, dass sie Ungleichheiten und Unterschiede eher forcieren, als alles auf ein objektiv vermittelbares Mindestmaß zu reduzieren. Durch diese Formel wird der

Leser/Akteur auf sich selbst verwiesen und provoziert, sich die Frage zu stellen, was er ist, das die Anderen nicht sind, was ihn also auszeichnet und was wohl genau dies wert sei. Im Lichte dieser Frage ist der Umstand, dass jeder ein eigenverantwortliches und rationales Subjekt ist, tatsächlich völlig uninteressant, denn das ist bei der Frage nach der eigenen Identität in letzter Konsequenz gar nicht von Belang.

Abschließend sei noch einmal betont, wie wichtig die praktischen Gehalte in *JGB* sind: In *EH* sagt NIETZSCHE von sich, er hätte die Macht, Perspektiven umzustellen (vgl. KSA, 6, *EH*, 266)⁹⁴. Was damit gemeint ist, wird erst deutlich, wenn man die Forderung der Unabhängigkeit am eigenen Leib erfahren hat, sie durchlebt hat. Daher ist die komplexe Relation zwischen Subjektivität und Individualität nicht bloß ein theoretisches Problem. Erst am Ende aller Theorie wird deutlich, was es damit auf sich hat. Dass dabei der Leser/Akteur gezwungen wird, in blindem Vertrauen – sozusagen Philosophen-Gott-Vertrauen – eine Expedition ins Ungewisse anzutreten und alle dabei gemachten intellektuellen Erfahrungen zu verinnerlichen, um am Ende als ein Anderer daraus hervorzugehen, ist ein Merkmal aller Philosophien, die diesen Namen verdienen. NIETZSCHE allerdings manipuliert nicht, oder zumindest nicht nur, sondern bringt an den Menschen, die ihm folgen *können*, ihr Bestes zu Vorschein (vgl. KSA, 6, *EH*, 269)⁹⁵. Anders ausgedrückt: Die Frage nach dem eigenen Selbst hinter allen idealistischen, aufklärerischen, modernen Fiktionen ist in letzter Konsequenz kein Akt der Skepsis, sondern das Zutagegetragen dessen, was den einzelnen Menschen tatsächlich auszeichnet (Stichwort: existentielle Notwendigkeit). Darin besteht die eigentlich konstruktive Komponente der Selbstüberwindung.

[E-V]

NIETZSCHE über Präsenz und Ewigkeit

Oben, am Ende des Exkurses über Psychologie und Positivismus (vgl. III./ [E-IV]), wurde vorausgeschickt, dass Nietzsches alternative Ursachen-Interpretation entgegen der sklavisch-asketischen Tradition juridischen Philosophierens über den Wiederkunftsgedanken zurück zu den unterbewussten Wurzeln des Denkens führt. Hier soll es in diesem Sinne allerdings noch nicht darum gehen, den dabei zu Grunde liegenden argumentativen Mechanismus exakt zu definieren, was Aufgabe der Rekonstruktion sein wird, sondern die oben immer wieder angedeutete Assoziation

⁹⁴ „Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine ‚Umwerthung der Werthe‘ überhaupt möglich ist.“

⁹⁵ „Das Instrument, es sei, welches es wolle, es sei so verstimmt, wie nur das Instrument ‚Mensch‘ verstimmt werden kann – ich müsste krank sein, wenn es mir nicht gelingen sollte, ihm etwas Anhörbares abzugewinnen.“

dieser Denkbewegung mit dem Theorem der ewigen Wiederkunft nachvollziehbar zu machen.

Es stellt sich in Anbetracht des Problems des Subjekts, beziehungsweise der Gegensätze – der hier zu Grunde liegende Zusammenhang wurde oben bereits öfters ausgewiesen (vgl. III./2.1.3 und zuletzt III./2.2.5.2) – endlich die Frage, was denn nun jenseits dessen in esoterischer, jasagender Höhe liegt. In dieser Hinsicht ist der Typus des freien Geistes ambivalent, das jedenfalls sollte im vorangegangenen Abschnitt (vgl. III./2.2.4) in Zusammenhang mit dem Finale des zweiten Hauptstücks in *JGB* herausgearbeitet werden. Einerseits ist er selbst ein Gegensatz, gleichsam eine exoterische Waffe gegen den demokratischen Sklaven-Geist, andererseits ist er noch viel mehr. Etwas nämlich, das noch jenseits dieser „Antipoden“⁹⁶ steht, von wo aus, um mit *FW* zu sprechen, „die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden“ (vgl. KSA, 3, FW, 528) insgesamt in den Blick gerät. Dies lässt sich auch an Hand aller Beispiele nachvollziehen, worin freie Geister und Freidenker in Aphorismus 44 unterschieden werden. NIETZSCHEs Nein verweist einerseits auf einen konkreten „Gegensatz-Typus“ (vgl. KSA, 6, *EH*, 350) zum modernen Menschen, nämlich auf den „gentilhomme“ aus *EH* (ebd.), andererseits verweist es über sich selbst hinaus in Richtung esoterischer Höhe, welche in letzter Konsequenz ein Ja adressiert, das ebenfalls noch die Alternative zwischen Ja und Nein, beziehungsweise Krieg und Frieden oder überhaupt das Schema der Gegensätze unter sich befasst (Stichwort: konzeptionelle Dialektik).

Die Frage, was jenseits des Gegensätzlichen rangiert, wenn nicht der Gegensatz des Gegensätzlichen, weist ferner eine selbstreferenzielle Struktur auf, die ein Indikator nicht nur für den historischen Niedergang einer Sache ist, sondern auch für deren Äußerstes (vgl. oben III./2.2.3). Im Fall der begrifflich-reflexiven Philosophie, das scheint NIETZSCHE vollkommen klar vor Augen gestanden zu haben, ist das Äußerste, beziehungsweise eine Grenze erreicht, wenn es darum geht, den lebendigen Kern der Dinge zu erfassen, der sich nicht in Bücher schreiben lässt. Konzeptionell ausgedrückt, ist mit der Frage nach dem Gegensatz des Gegensätzlichen, die strukturverwandt ist mit derjenigen nach der Perspektive des Perspektivischen, der komplexe Oszillationsrand zwischen Reden/Sagen und Schweigen/Zeigen erreicht, der sich am plastischsten durch die Relation zwischen Mensch (Mensch/Künstler) und Natur (Künstler/Philosoph) bedeuten lässt.

[i] Nun hat sich insbesondere in Bezug auf BORNEDALS NIETZSCHE-Interpretation schon gezeigt, dass es zwar keinen Evidenz-Transfer zwischen der überkomplexen

⁹⁶ NIETZSCHE konstituiert in Aph. 44 *JGB* freie Geister und Freidenker als Antipoden und Gegensätze: Die Freidenker sind „ungefähr das Gegenteil“ von freien Geistern, was deren Ansichten betrifft, kommt „die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn“ (vgl. 5, 61, 15 f.), ferner bezeichnet NIETZSCHE sich und seinesgleichen als „Wir Umgekehrten“ (vgl. 5, 61, 22), die zuletzt als „Antipoden“ (vgl. 5, 62, 6) am „anderen Ende aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit“ (vgl. 5, 62, 4 ff.) zum stehen kommen.

Dimension der Natur und der begrifflich-reflexiven Sphäre des Menschlichen gibt. Dies bedeutet aber nicht, dass die eine Sphäre für die andere völlig irrelevant wäre. Im Gegenteil: Die Differenzierung zwischen Mensch und Natur ist, auch wenn kein Evidenz-Transfer stattfindet, absolut notwendig, weil der Mensch sonst im tendenziell nihilistischen Selbstbezug zu Grunde gehen müsste. Allein die Sinnstiftung, welche durch die Relation zwischen Mensch und Natur gewonnen wird, kann nicht mehr begrifflich-reflexiv eingeholt werden. Die einzige Möglichkeit, diese Sinnstiftung nicht am Holismusdilemma des Evidenz-Desiderats scheitern zu lassen – entweder lässt es sich begrifflich ausdrücken, dann ist es aber nicht evident, oder es ist evident, dann lässt sich aber nicht begrifflich ausdrücken – ohne dabei in die alte ideale „Hinterwelt“ zurück zu verfallen, besteht darin, wie es sinngemäß in *EH* heißt, eine neue Form des Ausdrucks zu finden (vgl. KSA, *EH*, 6, 300)⁹⁷. Eben diese Form des Ausdrucks, welche nicht nur eine künftige Utopie verheißen, sondern ihrem Anspruch nach das komplexe Oszillieren zwischen Mensch und Natur ganz konkret auf den Punkt bringt, ist NIETZSCHEs Kunst, beziehungsweise jasagende Philosophie in *Za*, in deren Zentrum der Wiederkunftsgedanke steht, den wir oben über *FW* mit der Zieldimension der Formel „Jenseits von Gut und Böse“ assoziiert haben.

Dass die ewige Wiederkunft nicht nur ein Tanz auf den Spitzen philosophischer Reflexion, sondern logisch-theoretisch absolut relevant ist, das haben ABEL und BORNEDAL bereits erkannt und nachgewiesen (vgl. oben II./2.). Weil die vorliegende Untersuchung in derselben Richtung argumentiert, sei dieser Aspekt hier noch einmal aufgenommen und das Ende der Analyse von *JGB* auf die dazu gehörige, bereits angesprochene Stelle in *Za* bezogen, nämlich „Die sieben Siegel. (Oder: „Das Ja und Amen-Lied.“)“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 287 ff.). Vorab allerdings noch eine Erklärung, warum der vorliegende Exkurs mit dem Titel „NIETZSCHE über Präsenz und Ewigkeit“ überschrieben wurde. Dazu sei an den Realitätsbezug als Hauptproblem innerhalb des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz erinnert. Hierbei sind NIETZSCHEs wichtigste Antagonisten PLATON und KANT, wie das Stück „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ aus *GD* nachvollziehen lässt. In deren Philosophien wurde zuerst eine zweite ideale Welt geschaffen und im selben Atemzug als eigentlich real bezeichnet (PLATON) sowie dann die reale Welt dem Menschen als unerkennbar versagt (KANT). Während alle normativen Ideale dabei gewissermaßen durch die Hintertür der praktischen Vernunft eingeholt wurden, blieb die alte, diesseitige, konkrete Realität als ‚Welt an sich‘ sozusagen auf der Strecke. Kurz: Die wichtigste Sinnstiftung des Menschen, welche in seinem Verhältnis zur Natur besteht, wurde durch die solipsistische Isolierung des Realitätsbezuges unterbunden. Jetzt stellt sich ganz pragmatisch die Frage, wie das durch den Idealismus unterbundene Verhältnis

⁹⁷ „Denken wir uns nun einen äussersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist.“

zwischen Mensch und Natur wieder hergestellt werden kann, oder genauer: Es gilt die Frage zu beantworten, warum NIETZSCHE meint, dass ausgerechnet der Wiederkunftsgedanke in der Lage ist, dies zu leisten?

Hierzu wäre zunächst festzustellen, dass die ‚Welt an sich‘ abwesend ist, was bedeutet, dass sie nicht präsent, nicht ‚da‘ ist. Die schlichte Überlegung ist nun, dass wenn der Wiederkunftsgedanke die Präsenz der Natur wieder herstellen könnte, dadurch die Kluft zwischen Denken und Welt an sich oder eben zwischen Mensch und Natur überbrückt werden könnte. Der Schlüsselbegriff, über den dieser Brückenschlag erreicht wird, ist endlich derjenige der „Ewigkeit“, wie man diesen im besagten „Ja- und Amen-Lied“ am Ende des dritten Buchs aus *Za* findet. Der Begriff der Präsenz, darauf wurde schon hingewiesen (vgl. oben II./2.3.1), hat eine doppelte Bedeutung, die ihn in konzeptioneller Hinsicht besonders attraktiv sein lässt: Zum einen handelt es sich dabei nämlich um räumliche Anwesenheit und zum anderen um zeitliche Gegenwärtigkeit. Im Sinne von zeitlicher Gegenwärtigkeit könnte man auch vom *tempus* des Präsens sprechen, was uns direkt zum ersten Aphorismus von „Die sieben Siegel“ bringt. Dort wird die Ewigkeit nicht am Anfang oder am Ende der Zeit verortet, den Kategorien, innerhalb derer in *JGB* die „Philosophen der Zukunft“ rangieren, sondern in der Gegenwart, wenn es heißt, dass ein Geist „zwischen Vergangenem und Zukünftigem als schwere Wolke wandelt“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 287). Worum es geht, ist also nicht die horizontale Dimension der Zeit oder genauer ‚Zeitreihe‘, welche vom Perfekt ins Futur verläuft, sondern die dementsprechend vertikale Zeit, welche sich als Präsens in die Tiefe des Augenblicks erstreckt. Das ist der erste wichtige Aspekt: Mit Ewigkeit im Sinne der Wiederkunft ist bei NIETZSCHE immer der gegenwärtige Augenblick, das Präsens gemeint.

Wer den Moment der Ewigkeit zu fassen weiß – ihn zu fassen, bedeutet so viel wie, diesen zu lieben, sprich, sich diesem bedingungslos in einem übermächtigen Affekt hinzugeben –, der hat gewissermaßen übermenschliche Macht. Übermenschlich ist diese Macht, das ergibt sich ebenda (*Za*) aus den Aphorismen 2 bis 4 des „Ja- und Amen Lieds“, weil sie sich auf das Ganze bezieht, welches für den different-sein-wollenden Menschen (vgl. Aph. 9, *JGB*) unerreichbar ist. Die ewige Wiederkunft *entsetzt* den Philosophen der Welt, die den Menschen etwas angeht, und *ersetzt* ihn dadurch in eine Position, von der aus er diese Welt als Ganzes gleichsam ‚in den Griff‘ bekommt. Dementsprechend kann er gemäß Aphorismus 2 „Grenzsteine“ (vgl. KSA, 4, *Za*, 288) verrücken, gemäß Aphorismus 4 die Gegensätze Gut und Böse mischen („denn es giebt ein Salz, das Gutes mit Bösem bindet“; vgl. ebd., 289) und gemäß Aphorismus 3 überhaupt über die Welt verfügen, wie ein Gott:

„Wenn ich je am Göttertisch der Erde mit Göttern Würfel spielte, dass die Erde bebe und brach und Feuerflüsse heraufschnob: –//– denn ein Göttertisch ist die Erde, und

zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götter-Würfen: – [...]“ (KSA, 4, Za, 288)

Das fundamentale Medium des in dieser Hinsicht göttlichen Philosophen ist ebenda (Za) das weite Meer aus Aphorismus 5 (vgl. KSA, 4, Za, 290) als Chiffre für die eigenartige Freiheit, welche Risiko und Chance zugleich ist. Da also, wo für den Menschen alles vorbei ist, nämlich im solipsistischen Selbstbezug des relativistischen Holismus, da erst beginnt die Welt des Philosophen. Denn nur der Philosoph weiß, wie in Aphorismus 6, zu tanzen und zu lachen („Wenn meine Tugend eines Tänzers Tugend ist, [...] Wenn meine Bosheit eine lachende Bosheit ist [...]“; ebd.) und erhebt sich damit über die Horizonte des Meers, welches für die grenzenlose aber doch limitierte begrifflich-reflexive Spekulation steht (vgl. ebd.: „das Grenzelose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit“). Nur wer so noch über das spekulative ‚Alles ist erlaubt!‘ zu tanzen weiß, lernt die wahre und wirkliche Freiheit kennen, nämlich diejenige aus Aphorismus 7, wo es keinen Horizont mehr gibt, „kein Oben, kein Unten“ (vgl. KSA, 4, Za, 291) wie es sinngemäß auch an anderer Stelle in *MA* heißt (vgl. KSA, 2, *MA I*, 35 f.)⁹⁸. Es ist die Freiheit der „Vogel-Weisheit“ (vgl. KSA, 4, Za, 291), welche sich ohne Barrieren zwischen Himmel und Erde, beziehungsweise Oben und Unten und also im Sinne des hierarchischen Komplexitätsgefüges überallhin bewegen kann. Hier erfahren wir noch einmal ganz kompakt, was wir bisher auf Grund von *JGB* nur vermuten durften, dass nämlich die esoterisch-intime Pointe der NIETZSCHEschen Philosophie erstens den Blick aufs Ganze als das ganz Andere eröffnet, zweitens den Philosoph mit göttlicher Macht ausstattet und drittens darüber eine geistige Freiheit erreicht wird, die sich auf dem Weg der Überwindung zunächst von dem Paradigma der Gegensätze und zuletzt von allen autoritären Geboten, selbst von denen der Redlichkeit, emanzipiert.

[ii] Der Blick in „Die sieben Siegel“ sieht in jedem Moment das Ganze. Dafür sorgt, wie wir gleich noch genauer sehen werden, die radikale Individualisierungs- und Verinnerlichungsfunktion des Wiederkunftgedankens, die weiter oben (vgl. III./2.2.5.2) bereits als Gegenentwurf zum leeren Abstraktum des Subjekts, verstanden als Fluchtpunkt jeglicher Reflexion, vorgestellt wurde. Die Frage der Wiederkunft stellt sich zwar am Rande eines Denkens, welches nach dem Ganzen sucht, sie ist aber

⁹⁸ „Kein Innen und Aussen in der Welt. – Wie Demokrit die Begriffe Oben und Unten auf den unendlichen Raum übertrug, wo sie keinen Sinn haben, so die Philosophen überhaupt den Begriff ‚Innen und Aussen‘ auf Wesen und Erscheinung der Welt; sie meinen, mit tiefen Gefühlen komme man tief in's Innere, nahe man sich dem Herzen der Natur. Aber diese Gefühle sind nur insofern tief, als mit ihnen, kaum bemerkbar, gewisse complicirte Gedankengruppen regelmässig erregt werden, welche wir tief nennen; ein Gefühl ist tief, weil wir den begleitenden Gedanken für tief halten. Aber der tiefe Gedanke kann dennoch der Wahrheit sehr fern sein, wie zum Beispiel jeder metaphysische; rechnet man vom tiefen Gefühle die beigemischten Gedankenelemente ab, so bleibt das starke Gefühl übrig, und dieses verbürgt Nichts für die Erkenntniss, als sich selbst, ebenso wie der starke Glaube nur seine Stärke, nicht die Wahrheit des Geglubten beweist.“

gerichtet an das Einzelne, das Gegenwärtige, den Augenblick. Auch in dem berühmten Aphorismus 341 aus *FW* „Das grösste Schwergewicht“ geht es, am Rande bemerkt, zuerst um das gesamte Leben eines Menschen („Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen“; vgl. KSA, 3, *FW*, 570) dann aber um den Augenblick („alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen [...] und ebenso dieser Augenblick“; vgl. ebd.). Der jasagende Blick auf das Ganze ist also genau genommen ein Blick auf das Einzelne (Stichwort: Radikale Singularisierung), wenn man so will, auf das „Ding“, welches sich dem begrifflich-reflexiven Denken als „an sich“ entzieht. In diesem Sinne heißt es ebenfalls in *Za* in dem Stück „Vor Sonnen-Aufgang“: „Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse“ (vgl. 4, 209, 9 ff.). Das bedeutet, in unseren Zusammenhang übertragen, dass die unter- oder außerbewussten Dinge nur für den Menschen different, entweder Gut oder Böse, zu sein scheinen, an und für sich aber indifferent, beziehungsweise ewig⁹⁹ sind. Wenn man sich ein Ding also als ewig denkt, dann hat man die Möglichkeit, hinter die begrifflich-reflexiven Kulissen zu blicken, welche es als „an sich“ entzogen sein lassen.

Der Effekt jedenfalls, der durch die Verinnerlungsfunktion des Wiederkunftgedankens erreicht wird, ist exakt derjenige, welchen NIETZSCHE in *M* beschreibt. Dort heißt es in Aphorismus 423 des fünften Buchs:

„Diese ungeheure Stummheit, die uns plötzlich überfällt, ist schön und grausenhaft, das Herz schwillt dabei. – Oh der Gleissnerei dieser stummen Schönheit! Wie gut könnte sie reden, und wie böse auch, wenn sie wollte! Ihre gebundene Zunge und ihr leidendes Glück im Antlitz ist eine Tücke, um über dein Mitgefühl zu spotten! – Sei es drum! Ich schäme mich dessen nicht, der Spott solcher Mächte zu sein. Aber ich bemitleide dich, Natur, weil du schweigen musst, auch wenn es nur deine Bosheit ist, die dir die Zunge bindet: ja, ich bemitleide dich um deiner Bosheit willen! – Ach, es wird noch stiller, und noch einmal schwillt mir das Herz: es erschrickt vor einer neuen Wahrheit, es kann auch nicht reden, es spottet selber mit, wenn der Mund Etwas in diese Schönheit hinausruft, es geniesst selber seine süsse Bosheit des Schweigens. Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten?“ (KSA, 3, *M*, 259 f.)

Der hier beschriebene Moment, in dem sich Angesichts des Ganzen die Möglichkeiten der Sprache erschöpfen, ist der Moment, welcher mit dem Sagen/Zeigen-Komplex angesprochen wurde. Auf was es ankommt, was wirklich real ist, das lässt sich nicht in Worte fassen. Was aber ist real? Wofür steht das Bild von stillem Meer und freiem Himmel? Wir kennen die Antwort bereits von BORNEDAL, der in diesem Zusammenhang von „Self-Presence“ spricht und damit dasselbe meint, was hier unter

⁹⁹ Ewigkeit meint hier Permanenz „in“ der Zeit und nicht im Sinne der parmenideischen Tradition Außerzeitlichkeit oder Zeitlosigkeit (vgl. oben III./2.2.5.2).

„Präsenz“ verstanden werden wollte. Wenn ein Moment als ewig vorgestellt wird, dann wird er verinnerlicht und individualisiert und dadurch gewissermaßen zeitlich „entrichtet“. Das bedeutet, der präsente Moment verliert in vergleichbarer Weise, wie auch das radikal singuläre Individuum inkompatibel mit dem universellen subjektrationalen Akteur ist, seine Verbindung zu anderen Momenten in der Vergangenheit und Zukunft, weil die Ursache/Wirkungs-Kette aufgelöst wird. Von diesem Mechanismus war weiter oben schon in dem Exkurs über NIETZSCHEs Kausalitätskritik die Rede (vgl. III./[E-I]) und wir werden ihn im Zuge der Rekonstruktion auch noch einmal genauer betrachten. Hier ist nur der Hinweis wichtig, dass die *vertikale* Ewigkeit des Moments die Präsenz der Dinge zeigt, welche allein real ist, über die sich aber nichts sagen lässt, beziehungsweise deren Evidenz sich nicht in den *horizontalen* Bereich des Begrifflich-Reflexiven zurückübersetzen lässt. Die Ewigkeit des Augenblicks ist also nicht offensichtlich, sie ist nicht dem „Augenschein“ zu entnehmen, von dem NIETZSCHE in *JGB* in den Aphorismen 10 und insbesondere 12 so abfällig spricht (vgl. oben III./2.1.2), und auch nicht an der textlichen Oberfläche abzulesen, sondern der Beobachter, beziehungsweise Leser/Akteur hat sich hier wie da in sie hineinzuversetzen.

Reflexive Selbstreferenz und deiktische Selbstpräsenz sind zuletzt auch Thema in Aphorismus 56 in *JGB*, wo der Wiederkunftsgedanke das einzige Mal in dieser Schrift angedeutet wird:

„[...] unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – circulus vitiosus deus?“ (5, 75, 5 ff.)

Der Mensch bezieht sich auf sich als Teil des „Schauspiels“ und als Zuschauer desselben, der das ganze „Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht“. Am Ende sind Schauspieler und Schauspiel als etwas ganz Anderes eines und dasselbe. Erst in dieser fremden Identität eröffnet sich der Blickwinkel desjenigen, welcher dieses selbstreferenzielle Ganze von Außen betrachtet. Auch hier stellt der Mensch in seinem Selbstbezug eine Grenze dar, auch hier weist die sich in diesem Selbstbezug zeigende Präsenz einen Weg über diese Grenze hinaus. Was sich zeigt, ist der blinde Fleck des Ganzen oder eben das Publikum am „Götter-Tisch der Erde“ (Aph. 4, „Die sieben Siegel“; vgl. KSA, 4, Za, 289) im Hintergrund des Schauspiels, zu dem die Dramaturgie keine direkte Beziehung unterhält. In dieser Hinsicht eines fremden Bezugspunktes jenseits aller menschlichen Belange, der doch Alles und Jedes in sich fasst, bekommt der Leser/Akteur zuletzt auch in *JGB* eine Ahnung, was es mit dem unheimlichen Gleichsetzen von Philosoph und Gott auf sich hat.

IV. Rekonstruktion

Der hier verfolgten philosophischen Herangehensweise, beim Ganzen vom Problem eines Raumes in der Zeit zu sprechen, könnte man den Vorwurf machen, sie sei naiv. Auch das Verständnis von bewusst und unterbewusst, beziehungsweise nicht-bewusst, oder einfacher von Positivität und Negativität, ließe sich als zu holzschnittartig und undifferenziert abtun. Auch dürfte sich gegen die Identifizierung der Topoi Wahrheit und Realität sicherlich der Einspruch geregt haben, ich machte es mir damit endgültig zu einfach.

Tatsächlich ist dies kaum abzustreiten: Die von mir zu Grunde gelegte konzeptionelle Grammatik ist in der Tat ein sehr grobes und plumpes Schema, das nur einen blassen Schimmer davon vermittelt, was Philosophie eigentlich meint. Allerdings findet sich diese Grob- und Plumpheit ebenfalls bei sehr viel distinguerteren Reflexionen als dieser hier, die aber dieses Einfache unter einer sehr komplizierten Sprache verbergen. Im Gegensatz zu mir sind sich solche Autoren nicht bewusst, dass ihre kapriziöse Ausdruckweise im Grunde von nichts anderem spricht als dem immergleichen Problem, nämlich der ganz einfachen Grundfrage nach der Relation zwischen Innen und Außen. Darauf hingewiesen zu haben, dass die ausufernden antimetaphysischen Diskurse der Modernen und Postmodernen, es sind nicht nur die, welche sich auf NIETZSCHE als Gewährsmann berufen, sich an nichts anderem abarbeiten als an den uralten Grundfragen der Metaphysik selbst, ist die eigentliche Leistung des konzeptionellen Denkens und nicht etwa, dass hier die Grammatik von Innen/Außen und Vorher/Nachher *erfunden* worden wäre. Sie war schon immer da, worauf hiermit diejenigen hingewiesen seien, welche vom Ende der Philosophie oder ihrer endgültigen Transformation träumen.

Die philosophischen Fragen sind erst dann wirklich kompliziert und schwer zu lösen, wenn man sich ihnen in ihrer völligen Einfachheit stellt. Dann nämlich ist die Gefahr am geringsten, dass man sich von diffusen Begriffs-Chimären blenden lässt. In dieser Intention sind die vorliegenden Untersuchungen dem Geiste WITTGENSTEINS verpflichtet. Demnach besteht wirkliche philosophische Anstrengung darin, das Denken nicht durch Rhetorik oder Gelehrsamkeit zu schonen, sondern es dem Einfachen in seiner völligen Schwierigkeit auszusetzen. Im Sinne dieser Auffassung ist endlich die folgende Rekonstruktion zu verstehen. Hierbei wird es nämlich nicht darum gehen, den ‚ganzen NIETZSCHE‘ noch einmal zu diskutieren, sondern das Material, welches wir bisher gesammelt haben, auf die uns in der konzeptionellen Grammatik zur Verfügung stehenden relationalen Grundbegriffe zu reduzieren (Innen/Außen und Vorher/Nachher) und zu einer Lösung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz zusammenzuführen.

Den Anfang wird dabei noch einmal die Beschreibung des Problems machen, das es uns bereitet, vom Ganzen zu sprechen (vgl. IV/1.). Dann folgt der Ausweis einiger Lösungsstrategien, wie wir sie bei NIETZSCHE angelegt gefunden zu haben meinten (vgl. IV/2.). Der abschließende Abschnitt ist endlich mit dem sinnfälligen Begriff ‚Pointen‘ überschrieben, weil dort versucht wird, nicht einfach nur Antworten zu geben, sondern den besonderen Verstehens-Modus zu berücksichtigen, den NIETZSCHE für ‚seine‘ Philosophie eingefordert hat (vgl. IV/ 3.).

1. Das Grundproblem

NIETZSCHE ist entgegen seiner rigorosen Rhetorik ein sensibler Denker, der das Problem, die Welt als Ganzes zu begreifen, schon alleine deshalb nicht so einseitig betrachtet hat, als ob mit dem Perspektivismus alle Fragen beantwortet seien, weil ihm klar war, dass selbst der höhere Mensch an der Isolation verzweifelt, welche eine radikale Immanenz mit sich bringt. Er ist sich im Klaren darüber, dass der Mensch der Versöhnung mit der Realität bedarf und dass diese Versöhnung nicht einfach an der Oberfläche der unmittelbaren, augenscheinlichen Welt zu erreichen ist. Im Vergleich zum Angebot des christlich-populären Platonismus ist die Versöhnung der NIETZSCHEschen Philosophie aber nicht so leicht in Empfang zu nehmen, denn sie liegt nicht dort, wohin sich bis dahin die ganze Menschheit entworfen hatte, im Überirdischen, sondern gleichsam in nicht nur umgekehrter, sondern ganz anderer Richtung im Innerirdischen. Das Innerirdische ist gleichwohl streng betrachtet ebenso metaphysisch wie das Überirdische und auch die Redeweise von der ‚leichten Versöhnung‘ muss relativiert werden, wenn man den intellektuellen und kulturellen Aufwand bedenkt, den es gekostet hat, den Menschen seit PLATON überhaupt erst auf dieses Überirdische aufmerksam zu machen. Bereits dies war eine ungeheure Übung im ‚Sehen Lernen‘.

Darin sind sich NIETZSCHE und PLATON für zwei vermeintlich so konträre Denker tatsächlich ungewöhnlich ähnlich: Der Leser, beziehungsweise Schüler ist ein Akteur, der in die versöhnlichen Perspektiven erst eingeübt werden muss (vgl. *Politeia*, 515e-516c). Die Wege dieser Einübung, den Blick vom Gewohnten abzulenken und auf etwas Neues, Ungewohntes zu richten, sind zahlreich und es gibt sicherlich so viele Variationen wie es Menschen gibt. Aber auch die allgemeineren Medien dieser Ab- und Umlenkung, NIETZSCHE würde hier wahrscheinlich von Stil sprechen, sind von Belang, denn hier kann der Philosoph die Menschheit in Kollektiven oder als Kollektiv abholen. Bei NIETZSCHE, der zwischen Psychologie, Lyrik, Komik, Erkenntnistheorie, Physiologie, Prosa und unzähligen Weisen des Adressierens variiert, ist dies besonderes

offenkundig. Am Ende dieser stilistischen Vielfalt gibt es aber nur eine Alternative, nämlich Verstehen und Sehen, Theorie und Praxis/Ästhetik, Sagen und Zeigen. In dieser Hinsicht gibt es neben der scheinbar chaotischen Vielfalt, der im Zerstörungs/Schöpfungs-Zyklus (vgl. oben, III./1.) die Phase der Dekonstruktion zukommt, sozusagen einen theoretischen Königsweg, den NIETZSCHE mit dem Problem der Trennung von der realen und der idealen Welt beginnen lässt.

Insofern ist auch NIETZSCHEs Philosophie den überkommenen platonischen Pfaden der Theorie verpflichtet und verlässt diese solange nicht – die Dekonstruktion dieser Pfade ist zunächst auch eine Art, denselben zu folgen –, bis sich etwas zeigt, das versöhnt und trotzdem ganz woanders rangiert als alles in dieser Hinsicht bisher Bekannte. Und exakt in diesem Sinn agiert sie wie jedes philosophische Denken im Spannungsfeld des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz, dem seit jeher prädestinierenden Problem dieser Art philosophischen Denkens. Das verglichen damit *Neue* allerdings, das NIETZSCHE in seinen Schriften zu zeigen bemüht ist, ist nicht für die Augen eines Jeden bestimmt, sondern für die der wenigen zum neuen Sehen Befähigten. Hier endlich beweist sich NIETZSCHE als Herr der Lage: Sein Blick auf den traditionellen Zielkonflikt und die in diesem Horizont angebotenen Lehren ist souverän, das bedeutet, dass er sich nicht für diese oder jene Binnen-Variante entscheidet, als ob er sich etwa zum Dualismus oder Monismus bekennen würde, sondern instrumentalisiert das gesamte Spektrum, um den Leser/Akteur in *seine* Ab- und Umwendung des Blicks zu involvieren. Was sich, daraus resultierend, in letzter Konsequenz den ganz Wenigen zeigt, ist endlich das Ganze, das für die an die Binnenperspektive gewöhnten Augen zwar neu ist, dies aber im Sinne von *ganz anders*, weil es tatsächlich schon immer da war. Dies alles mag in gewisser Hinsicht auch eine pädagogische Übung von ästhetisch außerordentlichem Wert sein, schließlich geht es an zentraler Stelle darum, die Sinne zu schulen. Abgesehen davon ergibt sich daraus aber auch eine höchst interessante Weiterentwicklung der hier eingangs angesprochenen, immer wieder gleichen metaphysischen, besser konzeptionellen Grundprobleme. Meiner Meinung nach ist das sukzessive Ein- und Umgewöhnen auf dem Wege der iterativen Erkenntnis keineswegs nur ein Nebeneffekt des NIETZSCHEschen Philosophierens, sondern der besagte theoretische Königsweg.

In diesem Sinne wird im vorliegenden und den folgenden beiden Abschnitten noch einmal der Denkprozess rekonstruiert, der von dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz seinen Ausgang nimmt (vgl. IV./1.1), sodann in eine dediziert theoretische Grammatik übertragen wird (vgl. IV./1.2) und vorerst in die Sackgasse des Solipsismus führt (IV./1.3). Daraus folgt auch der erste wichtige Gedanke der vorliegenden Untersuchungen, dass nämlich der relativistische Holismus zwar in gewissem Verstande das letzte *Wort* nicht aber die große *Pointe* der NIETZSCHEschen Philosophie ist, sondern nur das Extrem gleichsam einer Kur des verkehrten Blicks.

Denn der relativistische Holismus, das werden wir in Abschnitt IV./1.3 sehen, ist *im Zweifel* nichts anderes als ein struktureller Solipsismus und also diejenige Isolation, von der wir hier zu Anfang in Bezug auf die radikale Immanenz sprachen.

1.1

Noch einmal zum Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz

Was an der Philosophie interessiert, ist nicht so sehr die Einsicht, dass es außer der Welt, die uns direkt und völlig umgibt, noch mehr geben muss, sprich, dass man ‚*diese Welt*‘ hinterfragen kann. Auch das, was die verschiedenen Philosophien dann hier und dort verorten – zum Beispiel hier die Kontingenz dort das Ideal oder ähnlich – ist eigentlich nicht der Rede wert. Was tatsächlich interessiert, ist also nicht *was* in dem komplexen Verhältnis hüben und drüben steht, sondern der Übergang dazwischen, das heißt, wie sich beides zueinander verhält. Konzeptionell ausgerückt ist dies der komplexe Übergang zwischen Innen und Außen. Demnach handelt es sich dabei immer und überall um das wichtigste und erste Problem der Philosophie, dass nämlich der Horizont – sagen wir – ‚*des Menschen*‘ limitiert ist, verbunden freilich mit der Frage, was es mit dieser Limitierung auf sich habe. Dies ist, wenn man so will, der erste Gegenstand der Philosophie und somit Metaphysik. Alles andere kommt später.

Hat man sich erst einmal darauf eingelassen, dann bekommt man alle Probleme der Metaphysik mit einem Mal in die Hand, denn das komplexe Verhältnis zwischen Innen und Außen, beziehungsweise Vorher und Nachher dient im Analogieschluss als Modell für alle wichtigen Relationen: Teil und Ganzes, Bedingung und Möglichkeit, Ursache und Wirkung, Positivität und Negativität, Quantität und Qualität und so fort. Alle diese Begriffe stehen zueinander in einer fundamentalen Relation – die Relation ist, wenn man so will, das philosophische Grundmuster schlechthin –, die am ehesten und vielleicht auch einzig durch das Verhältnis zwischen Differenz und Indifferenz erfasst wird. Denn aus dem Verhältnis der Begriffe Differenz und Indifferenz lässt sich der gesamte Denkraum aufspannen, der sich, wie bei NIETZSCHE gesehen, zu dem Zielkonflikt zwischen Immanenz und sinnstiftender Differenz oder eben dem menschlichen Realitätsbezug zuspitzt.

Dementsprechend ist auch die große Einsicht der französischen NIETZSCHE-Rezeption, dass die minimalistische Reduktion der Realität in einem Wechselverhältnis *vor* einem unsichtbaren Hintergrund besteht. Das Problem der postmodernen Dekonstruktionisten ist nur, dass dort zuviel davon die Rede ist, wie genau das Wechselverhältnis beschaffen ist und wie eigenartig sich dagegen die Abwesenheit der gleichwohl notwendigen Projektionsfläche dieses Spiels ausnimmt. DERRIDA sagt am Ende seines Aufsatzes über *EH* mit dem Titel *Sporen* (DERRIDA, dt. 1980, 64 ff.)

verheißungsvoll, dass es in NIETZSCHES Formel „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ weder auf „Dionysos“ noch den „Gekreuzigten“, sondern auf das „gegen“ ankommt. Mein Wunsch wäre gewesen, dass dies am Anfang des Aufsatzes gestanden hätte. Oder anders: Ich hätte nicht nur gerne erfahren, *dass* dies eine komplexe Sache ist, sondern *warum*. Selbstredend hat DERRIDA über den Komplex zwischen Anwesenheit und Abwesenheit viel mehr und Klügeres zu sagen gewusst als ich. Trotzdem sagt DERRIDA nur, dass es einen fundamentalen Antagonismus gibt, hinter den wir nicht zurück können und der dennoch etwas aufweist, das ihm entzogen ist. Vielleicht zeugt meine Frage von Kleingeistigkeit, aber wenn diese komplexe Relation als das Verhältnis zwischen einer Dimension der Differenzen angesprochen worden wäre, wo Alles gegen Jedes steht und es keine evidente Hierarchie zwischen den Dingen gibt, und einer anderen Dimension der Indifferenz, ohne die das Spiel der Differenzen keine Kontur hätte, weshalb des Verhältnis zur Differenz nicht als nur weitere Differenz aufgefasst werden kann, würde dem Grund für die darin enthaltene Komplexität für meine Begriffe akkurater nachgegangen werden können.

Wie gesagt: DERRIDA und seine Schüler verfolgten meiner Meinung nach die absolut richtige Intention mit ihrer NIETZSCHE-Interpretation. Allerdings, das zu sagen maße ich mir an, ist die dortige Sprache viel zu kompliziert und der Gestus überspannt sowie verglichen damit die Lösung viel zu ungenau. Dies sage ich nicht, weil ich mich auf die Seite der phantasielosen Systematiker schlagen und den bornierten Standpunkt teilen wollte, dass wo man nichts Bestimmtes sagen kann auch nichts zu sagen ist. Es wird hier noch nicht einmal darauf insistiert, dass alles einen Grund haben muss. Im Gegenteil! Allerdings will ich zumindest verstehen können, warum genau es wann und wo keine Gründe mehr gibt – besser: welcher Notwendigkeit es geschuldet ist, dass es keine Gründe mehr geben *kann*. Insofern bedaure ich es, dass die konstruktive Intention der Postmodernen dadurch in Misskredit gebracht werden konnte, dass man sich, zumindest was die eigentlich interessante Relation betrifft, nicht rechtzeitig auf eine klare Sprache zu einigen verstand. Eine Klarheit wohlgemerkt, welche der Komplexität des von NIETZSCHE verhandelten Anliegens keinen Abbruch tut.

Dies alles ist aber intellektuelle Polemik. Mit ihr wurde der Blick auf die NIETZSCHE-Rezeption nicht wiederholt, um noch einmal die Diskussionslage zu thematisieren, denn es wurde bereits gesagt, inwiefern ABEL hier eine Wende darstellt und BORNEDAL der vorerst letzte wichtige Punkt in dieser besonderen Linie ist. Was noch einmal klar werden sollte ist, worin der eigenartige Widerspruch besteht, dass die Suche nach Sinn, obwohl ein Produkt von Unterscheidung oder jedenfalls das Gegenteil von Monotonie, stets aufs Ganze gerichtet ist. Was ist der Sinn meiner Existenz oder des Lebens überhaupt? Was ist der Sinn der Welt oder des Universums? Solche Fragen sind aufs Ganze gerichtet und darin bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Denn das Ganze, sei es das Leben, sei es die Welt, lässt eine Antwort auf die

Sinnfrage nicht zu, weil es sich zu nichts in ein sinnstiftendes Verhältnis bringen lässt (Stichwort: Holismusdilemma; vgl. unten IV./1.3). Und doch ist da etwas, das dem Leben, der Welt oder eben dem Ganzen Kontur verleiht und dies alles gegenwärtig sein lässt.

Dass auf die Frage nach dem Ganzen keine endgültige Antwort gegeben werden kann, sondern stattdessen dem Verlangen nach Sinn Grenzen gesetzt werden müssen, das ist in einer gewissen Hinsicht die große Einsicht KANTS. Aus der Perspektive der Fragestellung nach dem Realitätsbezug heraus begriffen, hat KANT mit dem Ding an sich keine wesentlich andere Entzogenheit – es ist bei ihm meines Erachtens von ‚Aufgegebenheit‘ (vgl. *KrV*, B 697) die Rede – *konzipiert* als DERRIDA. Wohlgemerkt ist hier von der jeweiligen Konzeption die Rede, was nicht ausschließt, dass die philosophischen Ansätze inhaltlich stark divergieren können. KANTS Konzeption verhandelt die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz allerdings *innerhalb* der menschlichen Vernunft vor dem Hintergrund von etwas, das erst gar nicht angesprochen wird. Sprich: Hier die Differenz und dort die Indifferenz sowie dazwischen die konsequenterweise unbesagte, gleichwohl aber unabdingbare Relation. KANT hat mit der Transzendentalität einen Bereich entdeckt, der diese Relation, wenngleich nicht in ihrer absoluten Fundamentalität, sondern nur im Binnenbereich der Vernunft, so doch in ihren Grundzügen thematisiert. Ohne hier zu weit gehen zu wollen, könnte man sagen, dass KANT *in* der Vernunft das Verhältnis abbildet, das die Vernunft selbst zu dem hat, was sie nicht ist, das aber genau deswegen trotzdem als Nicht-Vernunft da ist. Wenn man so will, war hier der radikalere aber gleichwohl von denselben Voraussetzungen ausgehende Denker WITTGENSTEIN, der eigentlich nicht einmal mehr *über* die Grenzen des Sinns gesprochen, sondern nur auf diese hingewiesen haben wollte.

Nun ist hier nicht der Ort, KANT und WITTGENSTEIN zu diskutieren, doch es wird erst vor diesem Hintergrund deutlich, wie intensiv sich auch NIETZSCHE an dieser Barriere zwischen Anwesenheit und Verborgenheit abgearbeitet und sogar aufgerieben hat. Was ihm zuweilen als Widerspruch ausgelegt wurde, ist der eigentliche Ausdruck seiner beispiellosen intellektuellen Redlichkeit: Einerseits musste das den Menschen betreffende Ganze geschlossen und also radikal immanent sein, es mussten sich demnach alle sinnstiftenden Relationen innerhalb dieses Raumes abspielen. Andererseits liegt am Grunde dieses Spiels eine kolossale, beziehungsweise überkomplexe Wahrheit, nämlich dass dies Ganze eigentlich sinnlos ist. Diese, das Ganze betreffende Einsicht, ist von grundlegend anderer Art als die Erfahrung, dass es nichts *außer* dem Ganzen gibt. Beides sind zwar Aussagen über das Ganze, die eine aber von unten, die andere von oben getätigt, was bedeutet, dass das, was derjenige sieht, der außen steht, nicht die geringste Bedeutung für den hat, der innen steht. Diese Konstellation macht NIETZSCHE nicht nur zu einem absolut ernst zu nehmenden,

sondern auch zu einem weiteren wichtigen konzeptionellen Denker, was vielleicht seine Attraktivität in der Spät- und Postmoderne erklärt.

Gleichwohl gibt es hier einige Irritationen, denn es liegt die Versuchung nahe, es sich einfach zu machen und den unsagbaren Hintergrund zwischen dem Antagonismus der ewigen Differenz einfach wegzukürzen, sozusagen die unsichtbare äußere Projektionsfläche der Indifferenz für überflüssig zu erklären. Nahe liegt dies deshalb, weil das stärkste philosophische Argument dafür spricht, nämlich das Re-Entry-Argument oder auch die relativistische Integration *ex post*. Es lautet wie folgt: Was auch immer wir von dem Boden aus unternehmen, auf dem wir stehen, wir können uns maximal einmal dazu in Differenz setzen. Wollen wir uns zu dieser Operation noch einmal in Differenz setzen, so kehren wir wieder zum Ausgangspunkt zurück und wiederholen diese erste Bewegung, nämlich uns in Differenz zum Ausgangspunkt zu setzen. Sicherlich ist es den Ausführungen Niklas LUHMANNs über den Logiker SPENCER-BROWN zu verdanken, dass dieses Argument wieder in die philosophische Öffentlichkeit gekommen ist (vgl. LUHMANN, 2006, 66 ff.). Tatsächlich ist es aber viel älter, und es zeigt die Armseligkeit der so genannten (spät-)modernen Anti-Metaphysik, wenn LUHMANN glaubt, damit eine Alternative zu ARISTOTELES Grammatik von Teil und Ganzem gefunden zu haben. Besagt doch der Satz, dass das Ganze mehr ist, als die Summe seiner Teile, dass man von der Ebene der Teile nicht ohne weiteres auf die Ebene des Ganzen wechseln kann, weil man im Zweifel nur immer wieder das Strukturmoment der Teile-Ebene wiederholt. Wer also den entscheidenden Schritt aus der Re-Entry-Falle heraus machen will, der muss beim Setzen der zweiten Differenz etwas *ganz anders* machen.

Genau das ist, wie gesagt, nicht so einfach, wie mancher meint. Denn das Re-Entry-Argument sagt nicht nur, dass die einzige mögliche Operation das Setzen einer Differenz ist, sondern zeigt auch, dass man beim Versuch, sich dazu noch einmal in Differenz zu setzen, sozusagen an etwas abprallt. Wir können diesen Versuch aber auch nicht einfach unterlassen: Denn was durch die Re-Entry-Falle angezeigt wird, ist eine Einschränkung und also Negativität und eben diese Negativität will ausgefüllt sein, ob es nun möglich ist oder nicht. Hier noch einmal ein Blick auf WITTGENSTEIN, der am Ende des *Tractatus* bekanntlich sagt, dass der Sinn der Welt nicht Teil der Welt sein kann, sondern von außerhalb kommen muss (vgl. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.41). Weil die Sprache aber nur Sachverhalte in der Welt abbilden kann, ist sie kein adäquates Medium der Darstellung dieses Sinns. Es sich hier einfach zu machen bedeutet nun, WITTGENSTEIN die Haltung zu unterstellen, dass alles jenseits von Sprache und Welt schlicht nicht existiert. Ganz abgesehen davon, dass dies ein Missverständnis ist, weil WITTGENSTEIN nicht bestritten hat, dass es „das Mystische“ gebe, sondern sich nur verbeten hat, dass man darüber (im Modus des Zweifelns) philosophiere, haben wir es hier mit derselben Versuchung zur Eindimensionalität zu

tun, wie bei solchen NIETZSCHE-Interpreten, welche die Problematik einer indifferenten Projektionsfläche – das Ganze im Hintergrund des Spiels der Differenz zwischen den Teilen – nicht wahrnehmen wollen. Vergebens freilich: Denn selbst wenn man es leugnet, so bleibt das indifferenten Ganze immer und überall gegenwärtig, beziehungsweise aufgegeben.

In Konsequenz dessen die Differenz als Immanenz anzusprechen und zu begreifen, ohne in die Re-Entry-Falle zu geraten, das ist die große Schwierigkeit. Viele Interpreten, wie etwa Gilles DELEUZE, sind bei dieser Herausforderung stehen geblieben. DELEUZE hat nämlich mit der Relation zwischen aktiven und reaktiven Kräften eine grundlegende Differenz benannt, untersucht und daraus brillante Erkenntnisse über NIETZSCHEs Theorie der Realität und deren Bedeutung für den Menschen und sein Leben gezogen (vgl. DELEUZE, dt. 1985, 45 ff.). An entscheidender Stelle allerdings, wenn es nämlich darum geht, die Relation dieser Differenz zu ihrem indifferenten Hintergrund zu bestimmen, tritt DELEUZE, indem er die Differenz zwischen aktiv und reaktiv auf eine ursprüngliche Aktivität zurückzuführen versucht (vgl. ebd., 71 ff.), auf der Stelle oder eben in die Re-Entry Falle. Denn worin besteht der Unterschied zwischen der ursprünglichen Aktivität an und für sich und derjenigen Aktivität, die in einer fundamentalen Relation zur Reaktivität steht? Man sieht gleich, dass diese Fragestellung in den Gedanken einer iterativen Erkenntnis oder konzeptionellen Dialektik führt, denn die ewige Wiederholung der Differenz ist ebenfalls bloß reaktiv, wenn sie nicht über sich selbst hinaus verweist, ohne negiert zu werden. Oder konzeptionell ausgedrückt: Die wichtige zweite Unterscheidung zwischen Differenz und Indifferenz kann nicht im Raum gemacht werden, weil dies wieder zum setzen der ersten Differenz zurückführen würde, sondern muss in der Zeit erfolgen. An dieser Stelle scheint DELEUZE allerdings von seinem Anti-Hegelianismus und der damit einhergehenden Ablehnung jeglicher dialektischen Denkbewegung blockiert (vgl. ebd., 13 ff.). So bleibt ihm NIETZSCHEs Bewegung zwischen Oben und Unten in der Zeit als entscheidende Variation der Innen/Außen-Relation verborgen, welche die Ausgangsfigur einer jeden Dialektik ist.

DELEUZE stellt sich für meine Begriffe nicht genügend der entscheidenden Schwierigkeit, den indifferenten Hintergrund der Differenz anzusprechen, ohne dabei das Muster der Differenz lediglich zu wiederholen. Vielleicht steht dahinter die Befürchtung, dass jedes Hinterfragen des fundamentalen Antagonismus ein Verrat an der Immanenz der Welt sei. Und genau genommen hat der exzellente KANT-Kenner DELEUZE damit auch Recht. Denn wenn man die Differenz hinterfragt, dann will man auf Bedingungen hinaus und genau die, darin ist DELEUZE zuzustimmen (vgl. ebd., 98 ff.), kann es an dieser Stelle mit NIETZSCHE – oder auch ohne diesen – nicht geben. Und doch steht die Frage im Raum, was da noch mehr ist, als eben Differenz. Warum sollte DELEUZE auch sonst auf einem Primat der Aktivität bestehen? Hier kommen wir

gleichzeitig zum echten problematischen Kern der NIETZSCHEschen Theorie, nämlich der Frage, wie die radikal immanente Differenz in Relation zur unsichtbaren Indifferenz gesetzt werden kann, ohne dabei erstens die üblichen Wege der Dialektik zu beschreiten, welche bekanntermaßen ins überirdische Jenseits oder eine Hinterwelt führen, und ohne dabei zweitens, darin besteht die eigentliche Schwierigkeit, den Methodenpfad der Transzentalphilosophie einzuschlagen. Dies ist jedenfalls nicht allein dadurch möglich, dass man, wie ABEL, noch einmal nach „sinnlogischen“ Möglichkeitsbedingungen fragt, diesmal nur nach grundlegenderen. Das an dieser Stelle von NIETZSCHE vorgebrachte kompatible Argument lautet anders.

Im Folgenden soll das hier zu Grunde liegende konzeptionelle Problem am Beispiel eines erkenntnistheoretischen Sachverhalts erörtert werden, dem der ontologisierende ABEL in seinem NIETZSCHE-Buch bezeichnender Weise nur einen Abschnitt mit dem Titel „Aspekte der Erkenntnislehre“ (ABEL, 2. Aufl. 1998, 125 ff.) widmet, wo die eigentlichen Probleme mit dem Verweis auf die Aufhebung aller Dualismen im NIETZSCHEschen Denken abgetan werden. Hier lässt sich alternativ an Gianni VATTIMOS sehr instruktive Unterscheidung zwischen schwachem und starkem Denken anknüpfen (vgl. ders., dt. 1986), dessen marxistischer Befreiungsallüre vom Logozentrismus man sich deshalb freilich nicht anzuschließen braucht. Daran wertvoll ist die Einsicht, dass das schwache subjektationale Denken verglichen mit dem ursprünglicheren, starken aktiven Denken lediglich eine Reaktion darstellt. In dieser Unterscheidung laufen alle Fäden zusammen, die in den bisherigen Untersuchungen um NIETZSCHEs Texte *EH* und natürlich insbesondere *JGB* gesponnen wurden. Welche diese sind, zu welchem Problem sich dies alles zusetzt und welche Anforderungen an eine Lösungsstrategie daraus folgen, wird Gegenstand der nächsten beiden Abschnitte IV./1.2 und 1.3 sein.

1.2

Gegen die methodische Prädestination:

Relativistische Integration *ex post* vs. transzendentale Präsupposition

Anknüpfend an die obigen Ausführungen sei im Folgenden von diesem Bild ausgegangen: Das eigentlich sinnstiftende Moment des Ganzen, sei es die Welt oder das Leben, liegt im Verborgenen jenseits der Grenzen des menschlichen Horizonts. Somit ist das Ganze eine prekäre Größe, zu der vorzudringen nicht ohne weiteres möglich ist, was gleichwohl notwendig, beziehungsweise aufgegeben ist, weil sonst das Denken in einer solipsistischen Isolierung Gefahr läuft, dem Nihilismus anheim zu fallen. Demzufolge gibt es einen Modus des Denkens, der von einer permanenten Mangelsituation gekennzeichnet ist, was auf die besagte Abwesenheit von Sinn oder

eben auf ein elementares Sinnstiftungsdesiderat zurückzuführen ist. Dieses Denken wird nun in Folge des genannten Mangels in freier Anlehnung an VATTIMO als schwaches Denken begriffen. In seinem Streben nach Sinn versucht das schwache Denken, Orientierungspunkte aufzubauen, die es gegen den in der Isolation drohenden Nihilismus resistent machen. Als solche Orientierungspunkte könnte man eine ideale Ordnung der Dinge verstehen, die höchste Idee eines Gottes oder eine bestimmte Geartetheit der menschlichen Seele, welche allesamt eine Regelmäßigkeit und Zuverlässigkeit für die Welt garantieren, in der zu leben, dem Menschen aufgegeben ist.

NIETZSCHE, dessen besondere Motivation ebenfalls der nihilismusresistenten Sinnstiftung gilt, sieht in diesen Orientierungspunkten allerdings keine authentische Versöhnung des Menschen mit der Natur, sondern eine subtilere Form, in der sich der besagte Nihilismus fortschreibt. Über die hier zu Grunde liegende NIETZSCHEsche genealogische Freilegung nihilistischer Tendenzen im christlich-populären Platonismus und modernen Idealismus, die, wie bereits der Titel verrät, vor allem das Buch *GM* zum Gegenstand hat, ließe sich sehr viel sagen. Der grundlegende gewissermaßen strukturelle Vorwurf ist aber bereits damit ausgesprochen, dass diese Orientierungspunkte alles Täuschungen sind, welche das Denken nach wie vor perfide in sich befangen sein lassen, ohne allerdings, darin liegt die Perfidität, dass davon Seitens des Menschen Notiz genommen würde. Lassen wir also die gesamte NIETZSCHEsche Enthüllung des Ressentiments und dergleichen einmal bei Seite, freilich ohne deren Wichtigkeit schmäler zu wollen, und konzentrieren uns auf die Frage, wie NIETZSCHE erstens gegen die tendenziell nihilistischen Selbsttäuschungen des schwachen Denkens vorgeht und welche Alternative vorgeschlagen wird.

Bei der Lektüre von *JGB* haben wir vor allem in Bezug auf den Aphorismus 12 gesehen (vgl. oben III./2.1.2 und [E-I]), dass sich das schwache Denken, sei es nun platonistisch oder kantianisch geprägt, seine Orientierungspunkte auf dem Wege des Voraussetzens, beziehungsweise Präsuppositionierens schafft. In diesem Zusammenhang war auch von Verjenseitigungen die Rede, welche im Rückschluss vorgenommen werden. NIETZSCHE spricht dabei, vor allem in dem Stück „Die vier großen Irrtümer“ aus *GD*, von einer falschen Kausalität, weshalb man die eingangs gestellte Frage, wie NIETZSCHE gegen das schwache Denken vorgeht und zu welchen Ergebnissen er kommt, hierauf übertragen und fragen darf, was denn die richtige Kausalität sei und auf welche Alternative dies hinausläuft. Dazu aber zuerst eine kurze Erinnerung, warum es sich bei der Methode des Präsuppositionierens um eine falsche Kausalität handelt, was ferner noch einmal deutlich werden lässt, was alles unter diese Art des tendenziell nihilismusgefährdeten Philosophierens fällt. Kurz: Dem Suchen nach den Bedingungen der Möglichkeit liegt die Vorstellung zu Grunde, dass die Bedingungen dem Möglichen übergeordnet sind. Warum rangiert die Bedingung *über*

der Möglichkeit? Sicherlich halten wir dies intuitiv für richtig. Hier wollen wir es aber genau wissen. Dann lautet die Antwort: Der Grund dafür ist, dass die Bedingung der Möglichkeit in der Zeit vorausgehen, wie das auch bei Ursache und Wirkung der Fall ist, weil dem räumlichen transzendentalen *Hinterfragen* und *Übersteigen* tatsächlich das Schema der Kausalität zu Grunde liegt. Die Frage der Transzentalphilosophie lautet demnach eigentlich, welche *ursächlichen Bedingungen* das *Mögliche bewirken*. NIETZSCHEs Einwand lautet, dass hier ein Fehler vorliegt, insofern dabei davon ausgegangen wird, dass die Bedingungen dem Möglichen in der Zeit vorausgehen, was sich tatsächlich aber genau umgekehrt verhält, insofern das Mögliche immer zuerst da ist und die Bedingungen im Nachhinein hinzugedacht werden.

Natürlich ist der Rückgriff auf Bedingungen im Sinne von Ursachen durchaus legitim, und in rechtem Lichte betrachtet, ist die Verkehrung des faktischen Ablaufs in der hypothetischen Rekonstruktion ja auch kein Irrtum. Schließlich sind es hypothetische Ursachen, die präsuppositioniert werden, und keine faktischen. Zum Problem wird dies erst dann, wenn sich das bewusste Denken über diesen Vorgang hinwiegtauscht und die durch das Ursache/Wirkung-Schema implizierte Priorisierung der Bedingungen für wahr/real hält. Denn dann rangiert die Bedingung über dem Möglichen, das vom Denken ebensowenig eingeholt werden kann, wie innerhalb der Kausalität die Wirkung ihre eigene Ursache beeinträchtigen kann. Dadurch wird eine harmlose Voraussetzung zu einem unantastbaren und uneinholbaren Ideal, dem sich das schwache Denken gleichsam in seiner Angst vor Orientierungslosigkeit allzu bereitwillig unterordnet.

Wie nimmt sich dagegen endlich das richtige Verständnis von Kausalität aus und was wird darüber hinaus deutlich, wenn man diese Korrektur vorgenommen hat? Zunächst einmal liegt auf der Hand, dass nicht die Voraussetzungen das Denken verursachen, sondern das Denken seine Voraussetzungen. Das Ergebnis dieser Überlegung ist, dass sich das Denken bei seiner Suche nach Orientierungspunkten selbst verursacht. Wohin diese Überlegung führt, werden wir weiter unten in Abschnitt IV./1.3 sehen. Hier geht es vorerst darum, zu verstehen, welche methodische Alternative sich eröffnet: Bei der Selbsttäuschung des schwachen Denkens haben wir es mit transzendentalen Präspositionen zu tun. Der daraus resultierende Irrtum wird durch eine relativistische Integration *ex post* korrigiert. Ein Beispiel: Die Möglichkeitsbedingung allen Denkens ist das rationale und eigenverantwortliche Subjekt, welches denkt. Es handelt sich dabei um eine alternativlose Voraussetzung. Nietzsches Einwand: Das Subjekt ist keine Bedingung, sondern ein Ergebnis des Denkens. Dieser Einwand ist deshalb so stark, weil jeder Versuch, diesen zu entkräften, am Mechanismus der relativistischen Integration *ex post* scheitert. Denn: Ebenso wie das Subjekt nur eine Wirkung des Denkens ist, ist auch der Einwand gegen diese Feststellung eine Wirkung des Denkens, während der Hinweis „*Auch die Feststellung*,

dass Alles nur eine Wirkung des Denkens ist, ist ebenfalls nur eine Wirkung des Denkens' diesen Umstand konstatiert und also ein weiteres Argument für und eben nicht gegen die relativistische Integration *ex post* darstellt. In diesem Hinweis wird also bestärkt, was der Fall ist, dass nämlich Alles eine Wirkung des Denkens ist (so auch HEIDEGGER und MÜLLER-LAUTER; vgl. oben II./2.2.2).

Wir sehen also, dass NIETZSCHEs Korrektur und Kritik des durch die Methode des Präsuppositionierens prädestinierten schwachen Denkens argumentativ stichhaltig ist. Es stellt sich aber die Frage, ob wir dadurch bereits bei der richtigen Vorstellung von Kausalität angekommen sind. Was bisher aufgedeckt wurde, ist ja nur ein Irrtum und der Umstand, inwiefern dabei der tatsächliche Sachverhalt verschleiert wird. Was NIETZSCHE sagt ist, dass bei der Suche nach Orientierungspunkten sich das Denken über die Absurdität hinwegäuscht, dass es sich dabei im Grunde selbst verursacht. Dass der Selbstbezug also nur eine Entlarvung und nicht etwa eine Alternative ist, das wurde ja auch schon bei der Lektüre von *JGB* deutlich, insbesondere in Bezug auf die Kritik am Causa-Sui-Theorem in Aphorismus 15 (vgl. oben III./2.2.1). Die richtige Kausalität besagt, dass das Denken weder über die transzendentale Präsupposition auf eine verjenseitigte Ursache festgelegt wird noch über die relativistische Integration *ex post* sich selbst verursacht, sondern von der physiologischen Instanz des Körpers, beziehungsweise der Natur hervorgebracht wird.

Dies ist für sich genommen natürlich keine besonders spektakuläre Einsicht, schließlich haben gerade im Streit zwischen neuzeitlichen Empiristen und Rationalisten schon viele Philosophen vor NIETZSCHE die Position vertreten, dass der Körper die Ursache des Geistes ist und nicht umgekehrt. Allerdings sind die Anforderungen an Nietzsches Körperbegriff ungleich höher, denn für seine Argumentation ist in letzter Konsequenz gleichsam der Weg zurück zu den Möglichkeitsbedingungen versperrt. Das heißt, dass die Frage nach den Ursachen des Denkens nicht auf dem Methodenpfad der transzentalen Präsupposition beantwortet werden kann: Da macht es keinen Unterschied, was vorausgesetzt wird, ein fixes Abstraktum (Sein) oder ein kontigentes Spiel (Werden). Die inhaltliche Alternative gewissermaßen zwischen Werden und Sein ist zwar bedeutsam und sogar topologisch relevant, was sich noch weiter unten in Abschnitt IV./2.2 zeigen wird. Allerdings ist es im Lichte des NIETZSCHEschen Vorwurfs einer perfiden Täuschung über die nihilistische Isolierung des Denkens und der daraus resultierenden Kritik an der falschen Kausalität völlig belanglos, ob ein Spiel des Werdens oder ein abstraktes Sein vorausgesetzt werden. Wenn die Philosophie revolutioniert werden soll, dann kommt es nicht darauf an, die eine Voraussetzung durch eine andere zu ersetzen, sondern die prädestinierende Methode des Voraussetzens selbst abzustreifen.

Vor diesem Hintergrund sei nun endlich auf die Unterscheidung zwischen schwachem und starkem Denken zurückgekommen: Solange das Denken im Rückgriff

auf Möglichkeitsbedingungen nach hypothetischer Orientierung sucht, bleibt es schwach. Zwar hat die Anmerkung, dass die Orientierung am Werden nicht ganz so schwach ist, wie die am Sein, eine gewisse Berechtigung, was allerdings nichts an dem Umstand ändert, dass darin das starke Denken noch nicht einmal berührt ist. Es bleibt dabei: In seiner insgesamt falschen Orientierung an Möglichkeitsbedingungen ist das Denken schwach. Um sich der eigenen Stärke zu vergewissern, müsste es sich nicht nur immer um sich selbst drehen, sondern sich aus diesem Selbstbezug insgesamt herausdrehen. Was das konkret bedeuten könnte, lässt sich wie folgt veranschaulichen: Zuerst sah das Denken vermeintlich über sich hinaus zu seinen Möglichkeitsbedingungen. Dann wurde im Zuge der Kritik dieser Vorstellung deutlich, dass das Denken all dies *de facto* selbst erzeugt und somit in einer fundamentaleren Dimension fußt als, wie bisher angenommen, in den *de jure* präsuppositionierten Verjenseitgungen. Diese Fundamentalität zeigt sich vor allem in dem autodokumentativen Mechanismus der relativistischen Integration *ex post*, der den hypothetischen Orientierungspunkten des schwachen Denkens durch seine Faktizität überlegen ist. In Anbetracht dieser Notwendigkeit endlich bekommt das schwache Denken sozusagen eine Ahnung vom starken Denken.

Dies ist der neuralgische Punkt der gesamten Gedankenbewegung, wo sich gewissermaßen alles an der Frage entscheidet, wie der Akteur weiter agiert. Eine Möglichkeit ist, das starke Denken erneut auf dem Wege des Rückschlusses als Möglichkeitsbedingung zu denken. Die Option ist vergleichsweise harmlos, weil das Denken sich darin erneut täuscht, wenngleich in einer neuen/alten Weise. Denn nunmehr werden die Orientierungspunkte – zur Abwechslung – nicht in abstrakten Idealen (Sein), sondern in einem kontingenten Spiel des Werdens gesucht. „Vergleichsweise“ harmlos ist dies freilich deshalb, weil dagegen der Versuch, die Grundbedingungen des schwachen Denkens insgesamt aus dem schwachen Denken herzuleiten, weitaus schlimmere Folgen nach sich zieht, nämlich die völlige Isolation im solipsistischen Selbstbezug. Während also die Präsupposition einer Fundamentaldimension des Seins oder Werdens den Menschen täuscht, was diesen zwar verkleinert und hemmt, ihn aber wenngleich auf niedrigem Niveau so doch wenigstens insgesamt am Leben erhält, ist der Blick des schwachen Denkens auf sich selbst fatal und zerstörerisch. Im ersten Fall tritt der Akteur immer wieder in die Re-Entry-Falle und täuscht sich darüber hinweg, wenn er meint, durch das Hin und Her zwischen Sein und Werden etwas zu erreichen, während doch nur immer das Schema des Präsuppositionierens reproduziert wird. Im zweiten Fall wird dem Akteur bewusst, dass dies alles *nur* Denken ist, in dem ein Mangel an Evidenz oder Authentizität immer nur kurzzeitig kompensiert werden kann. Hier sieht der Akteur quasi erstmals auf sich selbst und die Schwäche des eigenen Denkens und läuft Gefahr, an dieser Stelle stehen zu bleiben und die isolierende Befangenheit im Selbstbezug hinzunehmen.

An dieser Stelle also scheint es für das schwache Denken nur zwei Optionen zu geben: Entweder zurück in eine der beiden Illusionen, Sein oder Werden, oder aber ein Verharren in der Starre des Blicks auf sich selbst. Bevor wir uns mit der Frage beschäftigen, wie bei dieser Ausgangssituation das Denken wieder so etwas wie ursprüngliche Stärke und einen Bezug zu Authentizität zurückverlangen kann, muss das Problem des solipsistischen Selbstbezugs in seinem ganzen Umfang vor Augen gestellt und vor allem deutlich gemacht werden, was alles als Ausweg missverstanden werden kann und also *keine* Lösung ist.

1.3

Holismusdilemma und struktureller Solipsismus

Im vorangegangenen Abschnitt IV./1.2 sagten wir, dass das Ganze eine prekäre Größe ist, zu der vorzudringen nicht ohne weiteres möglich aber gleichwohl notwendig, beziehungsweise aufgegeben ist. Hier stehen wir, wie oben abschließend deutlich wurde, vor einem echten Dilemma: Entweder zurück in eine der beiden Illusionen, Sein oder Werden, oder aber ein Verharren in der Starre des Denkens beim Blick auf sich selbst. Im Folgenden soll es nun darum gehen, zu erklären, wie ernst dieses Dilemma ist und wie schwierig es sich tatsächlich gestaltet, daraus auszubrechen. Diesbezüglich sei noch einmal in Erinnerung gerufen, was hier unter dem Holismusdilemma verstanden wird. Dazu die schlichte Frage: Was ist das Ganze? Jede Antwort setzt sich in ein Verhältnis zum Ganzen und ist damit sogleich aus zwei möglichen Gründen unzulässig: Erstens, die Definition wird aus einer Position *außerhalb* des Ganzen unternommen, woraufhin das Ganze nicht mehr das Ganze wäre, sondern nur *ein* Ganzes. Versuchte man dagegen, zweitens, das Ganze von innen her zu definieren, wüsste man nie, ob, beziehungsweise wie und wann das Ganze erreicht ist. Sprich: Das Ganze kann weder von außen noch von innen als das Ganze in den Blick geraten. Alles, was bleibt, ist eine komplexe Größe zu konstatieren, die aufgegeben aber doch auch immer entzogen bleibt, weil jeder Definitionsversuch zum Scheitern verurteilt ist.

Dies endlich ist das Stadium des strukturellen Solipsismus, wo das Äußere unerreichbar bleibt. Dazu noch einmal das Beispiel des relativistischen Holismus: Das dadurch avisierte Kontinuum lässt sich ganz im Sinne des Holismusdilemmas nicht übersteigen, weil jeder Versuch, dies von außen in Betracht zu ziehen, etwa auf dem Wege der Möglichkeitsbedingungen, nur dazu führt, dass der dadurch beschriebene Raum weiter ausgedehnt wird. Mit jedem Schritt nach außen verschieben sich über den Integrationsmechanismus *ex post* die Demarkationen: Jede Beschreibung von außen wird automatisch zu einer Beschreibung von innen, die wiederum als ein Binnen-Element respektive Teil von vielen anzusehen ist, die untereinander in Konkurrenz

stehen. Dies ist eine eindimensionale Reproduktion, beziehungsweise eine Vergrößerung der Summe aller Teile, nicht aber der entscheidende Schritt hin zum Ganzen.

Oftmals wird an dieser Stelle endlich eine Art Trick vorgeschlagen, der in etwa darin besteht, es solle die doch immerhin verbindliche und somit auch positive Faktizität des Umstands, dass man offensichtlich nicht nach Außen kann, zu Gunsten des Inneren gedeutet werden. Dann wird eine Theorie dieses neuen und allumfassenden Inneren vorgestellt, in deren Zentrum Begriffe wie Interpretation, Perspektive, Fiktion etc. stehen, und der Einwand, dass dies nur eine Theorie von Vielen sei, damit von der Hand gewiesen, dass man sich dieselbe *so* eben nicht vorstellen dürfe. Es läge eben an einem selbst, das Spiel der Differenzen zu bejahen, zum starken Denken überzugehen und nicht wieder in das schwache Denken zurück zu verfallen. Weil es dabei um die Art der Betrachtung geht, möchte ich diese Version in Anlehnung an die Fachliteratur als „kontemplativen Solipsismus“ bezeichnen.¹⁰⁰ Von einem Trick spreche ich hier jedenfalls deswegen, weil überhaupt keine Begründung angegeben wird, worin die dabei wirksame Notwendigkeit besteht, außer freilich, dass nur das schwache Denken nach Begründungen verlangt und eben das starke Denken dadurch sich auszeichnet, dass es keine Begründung nötig hat. Als ob das Problem plötzlich von selbst verschwindet. Obwohl der dabei zu Grunde liegende Gedanke ‚Schau das Ganze an und Du wirst begreifen, dass es das Ganze nicht gibt‘ durchaus nicht falsch ist, macht es sich viel zu einfach, wer einfach auf die Faktizität des autodokumentativen relativistischen Holismus verweist und damit alle Probleme als gelöst ansieht.

Wie unbefriedigend eine solche Position ist, lässt sich an Hand des Zielkonflikts zwischen Immanenz und sinnstiftender Differenz deutlich machen. Denn was ist denn das große, allumfassende Innere, wenn es kein Äußeres gibt? Jedenfalls nichts, das in irgendeiner Weise die Sinnsuche in andere Bahnen lenken könnte, als es bis dahin der Fall war. Läge die Frage nach der sinnstiftenden Differenz am Rande dieses Inneren nicht brach, wodurch das Denken nach Außen getrieben wird, gäbe es gar keinen

¹⁰⁰ Der Begriff des „kontemplativen Solipsismus“ bezieht sich auf die Definition in der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (MIITELSTRAB, 1980, Bd. 4, 839 f.), wo zwischen einem ontologischen, methodischen und eben einem kontemplativen Solipsismus unterschieden wird. Während demnach der ontologische Solipsismus die „kaum ernsthaft vertretene“ Position meint, dass in einem empirischen Sinn nur die eigene Person existiert, geht der methodische Solipsismus lediglich von einer „epistemischen Priorität“ aus. In Anlehnung an DESCARTES und dessen Ich-bezogenem Zweifel, wird dieser ebenda auch als „skeptizistischer Solipsismus“ bezeichnet. Dies entspricht in etwa dem, was in den vorliegenden Untersuchungen unter dem geschlossenen Raum der Spekulation verstanden wird. Der „kontemplative Solipsismus“ verbindet dagegen „erkenntnistheoretische mit ästhetischen [...] Momenten“, womit ein „Augenblick“ gemeint ist, in dem die „Trennung zwischen Subjekt und Objekt überwunden wird“. Dabei wird neben SCHOPENHAUER zu Recht auf WITTGENSTEIN verwiesen, weil sich die besagte Überwindung ausschließlich ästhetisch *zeigt*, woher sich der in diesem Zusammenhang gewählte Begriff der Kontemplation (~ Anschauung, Betrachtung) versteht. Die hier vorgetragene Kritik macht sich dabei nicht an der durchaus richtigen Vorstellung fest, dass der Solipsismus durch das Moment der Kontemplation überwunden werden kann. Es ist allerdings unbefriedigend und in einem weiteren Sinn auch missverständlich, dass hier nur die sehr vage Vorstellung angeführt wird, dass Innen und Außen dann irgendwie „zusammenfallen“.

Anlass, auf der Immanenz zu insistieren, denn es bestünde gar keine Alternative. Das heißt, gerade weil der relativistische Holismus an seinen Rändern zwischen Innen und Außen oszilliert, ist hier noch alles offen und kein einziges Problem einer Lösung zugeführt. Um den daraus entstehenden Pessimismus zu überwinden, der besagt, dass das Äußere unerreichbar bleibt und es *nur* Inneres gebe, bedarf es mehr als Tricks und guter Betrachtungsratschläge. Vielmehr muss man die sich hier stellende konzeptionelle Problematik akkurat erörtern, dass zwar im relativistischen Holismus jedes vermeintlich Äußere als Inneres ausgewiesen werden kann, dass aber dadurch niemals verhindert werden kann, dass sich diese Frage nach dem Äußeren aufs Neue und immer wieder aufs Neue stellt.

Hier genügen keine Scheinantworten, welche das Denken im relativistischen Holismus zu saturieren anstreben und von denen die, gerade in Bezug auf NIETZSCHE, missverständlichste der Verweis auf die Sprache ist. Man kann sogar durchaus sagen, dass die Sprache das beliebteste Medium der sich auf NIETZSCHE berufenden postmodernen Antimetaphysiker ist, um darin das Immanenzdesiderat definitiv erfüllt anzusehen. Tatsächlich ist dies der sprichwörtlich alte Wein in neuen Schläuchen: Denn entweder handelt es sich dabei um eine erneute Sublimierung der Sprache, was ganz und gar nicht antimetaphysisch ist, oder es wird auf eine Eindimensionalität hingewiesen, deren verflachte Befangenheit nicht anders als pessimistisch aufgefasst werden kann. Schließlich wird auch in Hinsicht der Immanenz der Sprache solipsistisch argumentiert, dass nämlich der Sinn der Sprache in der Sprache geklärt werden müsse und alles, was dagegen eingewendet würde, doch nichts anderes sei als eben Sprache (Stichwort: Integration *ex post*). Ohne außersprachlichen Bezug kann das, sich auf das Ganze der Sprache beziehende Sinnstiftungsdesiderat nicht erfüllt werden. Wenn es nur Sprache und nichts außerdem gäbe, dann gäbe es nicht einmal Sprache, ebenso wie es kein Inneres ohne Äußeres geben kann.

An die Stelle der Sprache kann man in dieser Konzeption nun all die oben genannten Begriffe wie Interpretation, Perspektive, Schein etc. setzen, es würde nicht das Geringste an dem Umstand ändern, dass überall der Mechanismus der Integration *ex post* wirksam ist und es sich also jeweils um einen strukturellen Solipsismus handelt. All diese Begriffs-Chimären sind nicht geeignet, das damit einhergehende Dilemma zu lösen, geschweige denn, das Denken vom Modus der Schwäche in den der Stärke zu überführen. Obwohl wir damit den Lösungsstrategien schon etwas vorgreifen, soll an dieser Stelle noch eine Begründung gegeben werden, warum dem so ist. Warum also mündet das schwache Denken immer in den strukturellen Solipsismus, beziehungsweise nihilistischen Selbstbezug? Diese Frage beantwortet sich wie von selbst, wenn man sich vor Augen führt, dass die konzeptionellen Eigenschaften des relativistischen Holismus ziemlich exakt auf den Raum der Spekulation, beziehungsweise auf den Raum des Zweifels übertragbar sind. Wenn man sich erst

einmal im Raum der Spekulation befindet, gibt es nichts mehr, das sich dieser Reflexionsform entziehen könnte. Seit DESCARTES wird gesagt, dass die Philosophie mit dem Zweifel beginnt. Genauer müsste man sagen, dass der Begründung bedürftige und also hypothetische, beziehungsweise schwache Denken beginnt mit dem Zweifel. Denn was man gemeinhin annimmt ist, dass mit dem Zweifel der Raum der Spekulation eröffnet und darin dann dieser konstitutive Zweifel Stück für Stück ausgeräumt wird. Tatsächlich kann der Raum des Zweifels, wenn man sich erstmal auf den Zweifel eingelassen und sich damit in diesen Raum hineinbegeben hat, nicht mehr ohne weiteres verlassen werden. Denn Spekulieren meint hinterfragendes Spiegeln und ist somit lediglich ein positives Wort für Zweifeln, weshalb der Versuch, den Raum des Zweifels auf dem Wege der Spekulation zu verlassen gleichbedeutend mit der Annahme ist, man könne den Zweifel durch Zweifeln ausräumen.

Wie gesagt, wird dadurch bereits im Ansatz eine Lösungsstrategie angedeutet, da wir ja bereits wissen, dass sich bei NIETZSCHE Dinge in dem Moment, da sie sich gegen das eigene Selbst richten, zu überwinden beginnen. Gleichwohl sind wir noch nicht in der Lage, dies argumentativ nachzuvollziehen. An dieser Stelle nur so viel: Das Denken unter den Bedingungen des Zweifels ist das schwache Denken, da mit dem Zweifel überhaupt erst ein Mangel an Evidenz bemerkbar wird, den völlig zu kompensieren, es doch nicht in der Lage ist. Ebensowenig wie das Denken seit jeher unter den Bedingungen des Zweifels agiert hat, so ist es auch nicht immer schwach gewesen. Im Gegenteil: Der *Beginn* des Zweifels markiert den solipsistischen Raum, sei er nun mit den Begriffen Sprache oder Spekulation, beziehungsweise Perspektive, Interpretation oder Fiktion angereichert. Dies jedenfalls definiert auch den Beginn des schwachen Denkens, das deshalb nicht mehr zum ursprünglicheren, starken Denken zurückkommt, weil sich der Pfad des Zweifelns über den Integrationsmechanismus *ex post* ebenso von selbst forschreibt, wie das bei jeder Form des relativistischen Holismus der Fall ist. Denn auch der Versuch, den Zweifel zu bezweifeln ist zunächst nichts anderes, als die Bestätigung des Satzes, dass sich eben alles bezweifeln lässt. Ganz abgesehen natürlich von transzendentalen Präsuppositionen, die als Voraussetzungen nur *im Zweifel* gelten und genau deshalb niemals ihr konstituierendes Moment überwinden können.

Abschließend sei hier festgehalten, dass der relativistische Holismus kein Ergebnis der Philosophie NIETZSCHEs ist, in dem das Denken saturiert würde. Vielmehr handelt es sich dabei nur um ein riskantes Zwischenstadium der Orientierungslosigkeit, das allerdings gewagt werden muss, wenn denn die Herausdrehung aus der methodischen Prädestination des transzendentalen Präsuppositionierens vollzogen sein will. Die bis dahin vollbrachte Leistung besteht darin, dass eine falsche Ursacheninterpretation entlarvt und der Blick von idealistischen Illusionen abgelenkt wurde. Offen bleibt dagegen noch, was denn unter einer richtigen Ursacheninterpretation zu verstehen sei, wenn nicht gerade der Selbstbezug des

schwachen Denkens. Verbunden damit ist im Übrigen die Antwort auf die Frage, wie der strukturelle Solipsismus kontemplativ wird, was sich allerdings erst in Abschnitt IV./3.1 in Bezug auf die schon bekannte Pointe der Präsenz herausstellen wird.

2. Lösungsstrategien

In der Einleitung zu Abschnitt IV./I. war die Rede davon, dass NIETZSCHE den Menschen nicht in die Isolation der radikalen Immanenz treibt, um ihn dort sich selbst zu überlassen. Selbst wenn es NIETZSCHEs Absicht ist, die Schwachen und zum Sterben bestimmten, wie er in Aphorismus 62, *JGB* sagt, an dieser extremen intellektuellen und emotionalen Belastung zu Grunde gehen zu lassen, so weist er den wenigen zum Sehen befähigten doch einen Ausweg: Die Bejahung der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Frei nach HEGEL heißt es, Gott brauche die Finsternis, um leuchten zu können. Bei NIETZSCHE ist das nicht grundsätzlich anders, insofern auch der Wiederkunftsgedanke Licht und Trost in die Finsternis der Isolation bringt, die darin enthaltene Güte aber eine andere ist als die des strafenden und belohnenden Richtergottes. NIETZSCHE verschenkt seinen Trost, oder anders, er verlangt keinen Dank dafür, weil ja der Mensch, wenn dieser erst einmal in der Alternativlosigkeit der solipsistischen Isolation angekommen ist, sich am Ende nur aus eigener Kraft mit der Natur versöhnt haben kann.

Wer im Übrigen angesichts solcher Überlegungen den unbedachten Vorwurf erhebt, dies sei eine Theologisierung der NIETZSCHEschen Philosophie, der möge sich noch einmal Gedanken machen, warum NIETZSCHE dermaßen Befürchtungen umgetrieben haben, man könne ihn für einen Heiligen halten. Aus Ressentiment gegen die Christenheit? Wohl eher deshalb, weil bei ungenauem Blick eine Verwechslung nahe liegt, das heißt *vice versa*, dass tatsächlich eine gewisse Verwandtschaft vorliegt und NIETZSCHE sich dessen bewusst ist. Und genau aus diesem Grund könnten auch diese Ausführungen hier, bei schlampigem Blick, als Christianisierung missverstanden werden. Tatsächlich wäre so ein Vorwurf vielmehr eine Auszeichnung, wie nah wir uns hier an der Sache bewegen.

Hierüber braucht aber nicht weiter diskutiert zu werden, denn wir interessieren uns nicht für NIETZSCHEs Haltung gegen das Christentum, sondern für die theoretische Frage, ob und wenn ja wie er das Denken, wenn der relativistische Holismus nur das letzte Wort nicht aber die entscheidende Pointe ist, aus der Isolation im strukturellen Solipsismus wieder befreien kann. Wir erinnern uns: Aus der Umdrehung der Transzentalphilosophie über die relativistische Integration *ex post* ist das Denken zwar in einen immanenten aber dafür isolierten Selbstbezug geraten. In diesem Sinne

gilt es Lösungsstrategien auszuweisen, wie die Versöhnung des Denkens mit der Realität nicht nur auf programmatischem, sondern auch argumentativem Wege erfolgen kann. Dazu wird zuerst noch einmal erläutert, was es bedeutet, sich auf dem Pfad eines Denkens, das vom Hauptproblem der Trennung von Realität und Idealität ausgeht, in den Selbstbezug verlaufen zu haben. Dem dient eine Erläuterung, warum erstens der Raum, welcher das Denken gleichsam als Kerker befangen macht, der Raum der Spekulation ist und zweitens, welche besondere Rolle dabei die Zeit spielt (vgl. IV.2.2).

Denn: Spekulation bedeutet, wie schon angedeutet, zunächst nichts anderes als ‚Spiegelung‘. Bleibt man in diesem Bild, dann ist die gespiegelte Welt in letzter Konsequenz flach und somit völlig ohne Anhaltspunkt, so dass das Denken daran gewissermaßen abgleitet. Erst durch die Zeit, so die Überlegung, bekommt der bloß spiegelnde Raum Profil und es wird so etwas wie Orientierung möglich. Um diesen Unterschied zwischen einer hypothetischen Spiegelung *ad hoc* und einem Erkenntnisprozess, der von etwas bestimmten Ausgang nimmt und zu etwas anderem hinführt, wird es dann in Abschnitt IV./2.2 gehen. Bei dieser Bewegung hat in *JGB* vor allem die eigentümliche Parallelität der NIETZSCHEschen Kritik am Dualismus und Subjektivismus interessiert, die in IV./2.3 abschließend noch einmal auf einen Nenner gebracht werden soll, bevor die Rekonstruktion dann dazu übergeht, sich der Zieldimension dieser Bewegung zuzuwenden.

2.1

Der Raum der Spekulation und die Zeit

Oben haben wir gesehen, dass das schwache Denken nicht irgendein diffuser Gemeinplatz einer anti-theoretischen Befreiungsallüre vom Logozentrismus meint, sondern durch den Modus des Zweifels sehr genau definiert ist. Insofern Zweifeln bedeutet, das faktisch Gegebene als nur Mögliches zu betrachten und auf seine Bedingungen hin zu überprüfen, das haben wir ebenfalls bereits gesagt, ist der dadurch eröffnete Raum gleichbedeutend mit dem der Spekulation. Dabei wird die Welt im Spiegel der Hypothese reflektiert, was dem Menschen überhaupt erst ein Selbstbewusstsein verschafft, ohne das es keine Philosophie geben könnte.¹⁰¹ Es wäre also eine sehr abstruse Vorstellung, den Raum der Reflexion und mit ihm auch alle einhergehenden Probleme abschaffen zu wollen – ein inakzeptabler Defätismus, auf den in Anbetracht der Komplexität des Sachverhalts aber nicht selten zurückgegriffen wird (genauso könnte man die Probleme etwa von Athleten dadurch lösen wollen, dass man sie erst gar nicht zum Wettkampf antreten lässt). Worum es geht, ist vielmehr, den

¹⁰¹ Dies kommt auch in Nietzsches Überlegung zum Ausdruck, dass bei der Bewusstwerdung der Realität eine „doppelte Spiegelung“ vorliegt: „Bewusstsein enthält immer eine doppelte Spiegelung – es gibt nichts unmittelbares.“; vgl. KSA, Nachlaß 1885, 1 [54], 24.

narzissstischen Selbstbezug aufzubrechen, in den das Denken verfällt, wenn es erst einmal zu zweifeln begonnen hat. Damit wäre bereits das Stichwort der Zeit angedeutet, denn die Rede war davon, dass die Philosophie, besser die Spekulation mit dem Zweifel *beginnt*. Wie also räumliche Präsuppositionen auf dem zeitlichen Schema der Kausalität beruhen ist auch der Raum des relativistischen Holismus in der Zeit definiert. Daher lautet die entscheidende Frage auch nicht, *wo* das starke Denken rangiert, diesseits oder jenseits des Inneren, sondern *wann*.

Der Zweifel ist nur dann absolut und damit solipsistisch, wenn das Denken sozusagen vergessen hat, dass dieser Modus einen Anfang hatte. Sprich: Das starke Denken rangiert *vor* dem schwachen – es ist ursprünglicher. In diesem Sinne haben wir weiter oben, unter anderem in Bezug auf die Vorrede zu *JGB* und Aphorismus 22 (vgl. oben III./2.1.3), einmal gesagt, dass die für das schwache Denken typische Kompensation eines Mangels an Orientierung oder Evidenz sich ganz konkret so vorstellen lässt, dass räumliche Strukturen in einer prozessual beschaffenen Umgebung etabliert werden. Je stärker dabei die Basisannahmen oder eben Hypothesen, desto schwächer die darauf aufbauende Theorie, weil sie mehr Angriffsfläche bietet (Stichwort: Reduktionismus). Man darf dabei getrost davon ausgehen, dass die Methode des Präsuppositionierens dieses Gebot in ausgezeichneter Weise beherzigt, insofern wirklich nur das vorausgesetzt wird, was in Anbetracht gewisser Umstände für unbedingt nötig erachtet wird. Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum in Abschnitt IV./1.2 die Rede davon war, dass monistische Konzeptionen, die tendenziell eher das Werden favorisieren, nur weniger schwach oder positiv ausgedrückt etwas stärker sind als die dualistischen, die eher das Sein favorisieren, wenngleich beide Varianten auf dem Wege des Präsuppositionierens erschlossen werden. Kurz: Theorien wie der physiologische Monismus sind deshalb stärker als platonistische Dualismen aller Couleur, weil sie vor dem Hintergrund der prozessualen Grundstrukturen die vergleichsweise schwächeren Annahmen machen, denn ein Primat des Werdens ist von der Prozessualität weniger weit entfernt als dasjenige des Seins. Gleichwohl handelt es sich freilich in beiden Fällen um menschliche Scheinwelten, modern gesprochen um Metaphysik.

Dies lässt sich wieder am Beispiel der Sprache veranschaulichen: Es ist ganz egal, ob die Sprache in Richtung evidenter Strukturen sublimiert wird, wie es die logischen Positivisten anstreben, oder in Richtung eines flexiblen Netzwerks gegenseitig aufeinander verweisender Referenzen, wie es die Strukturalisten verstanden wissen wollen. In beiden Fällen handelt es sich um verschieden starke metaphysische Theorien, die je nach dem, was damit erreicht werden soll, von größerem Nutzen sind: Wenn es darum geht, möglichst große Sicherheit unter den Bedingungen des Zweifels zu gewinnen, dann ist man wahrscheinlich eher bereit, eine etwas schwächere dafür aber aussagekräftigere Theorie zu akzeptieren, wohingegen die stärkere aber dafür

unbestimmtere Theorie von Nutzen ist, wenn es darum geht, das Denken wieder einer dadurch beschränkten Freiheit zuzuführen. In dieser Binnenkonstellation sorgt der Zielkonflikt zwischen Differenz und Immanenz, der nie entschieden werden kann, solange die Ressource Sinn auf dem Spiel steht, für eine ewiges historisches Hin und Her. Man könnte in gewissem Sinn vielleicht sagen, dass die prozessualen Grundbedingungen subtil auf die räumliche Struktur von philosophischen Theorien Einfluss nehmen und diesen Wandel bewirken.

Während diese letzte Vorstellung dahingestellt sein mag, wird im Lichte der Annahme, dass das Medium der Spekulation ein Raum/Zeit-Komplex ist, voll und ganz plausibel, warum man sich so schwer tut, das hierbei allumfassende Spektrum als ein Ganzes zu erfassen. Denn jede Definition implementiert gewissermaßen räumliche Strukturen in dieses Kontinuum, was in unseren bisherigen Darstellungen der Re-Entry-Falle entspricht: In jedem Versuch, den zeitlichen Charakter der Spekulation zu fassen, ist der Akteur auf räumliche Strukturen zurückverwiesen. Mit anderen Worten heißt das, dass wenn man den relativistischen Holismus in seiner genuinen Eigenart begrifflich-reflexiv einholen möchte, man damit alle sinnstiftenden Binnendifferenzen automatisch zerstört. Der Methodenpfad des Präsuppositionierens führt gewissermaßen immer weg vom Faktum der Zeit, hin zur Hypothese des Raums. Selbst die minimalistischste Theorie, welche nur sagt, dass das Werden ein radikales Inneres sei, ist bereits auf räumliche Strukturen angewiesen, was genau genommen das Ganze nicht adäquat erfasst (Stichwort: Holismusdilemma). Denn wo ein Raum ist, da sind Demarkationen und wo Demarkationen sind, das ist die Frage nach einem Äußeren oder Jenseits unumgänglich. Insofern ist der Solipsismus, der an seinen Rändern auf Grund des Integrationsmechanismus *ex post* zwischen Innen und Außen oszilliert, tatsächlich eine philosophische Wahrheit. Unter den Bedingungen des Zweifels, beziehungsweise im schwachen Denken – kurz: *im Zweifel* – gibt es nämlich tatsächlich keine stärkere Theorie und also auch kein mögliches Gegenargument. Trotzdem oder gerade deshalb ist darin das Ganze noch nicht erreicht, es rangiert noch jenseits dieser minimalistischen Strukturen.

Dies endlich ist der Gedanke, den wir uns für den nächsten Abschnitt in Erinnerung behalten sollten: Die Zeit verbindet alle auch noch so widerstreitenden Theorien, indem sie diese in einen Prozess einfasst. Dabei ist die prozessuale Grundverfasstheit des Gesamtraums der Spekulation keine Chiffre für chaotische Grundbedingungen, müsste man diese doch auch nur wieder im Rückschluss präsuppositionieren. Dann würden wir aufs Neue die altbekannte Alternative zwischen Werden und Sein wiederholen und diesmal nur etwas distinguerter von einer statischen und einer prozessualen Dimension der Philosophie sprechen. Stattdessen soll das Prozessuale in allen statischen Optionen nachempfindend durchlaufen werden, um so einen Ausweg aus dem schwachen Denken zu finden. Dabei gilt also, die Zeit als

Prozess ernst zu nehmen und deren Spuren von den Anfängen im platonistischen Dualismus zur Umdrehung in den physiologischen Reduktionismus bis hinein in den relativistischen Holismus zu verfolgen, um so den Unterschied zu erkennen zwischen bloß negativer Spekulation und dem, was bisher immer wieder als konzeptionelle Dialektik angesprochen wurde.

2.2

Iterativer Erkenntnisprozess und topologische Orientierung

In Hinsicht des Raums der Spekulation müssen uns zwei Fragen beschäftigen: Erstens, warum ist der Monismus (Werden) eine vergleichsweise stärkere (metaphysische) Theorie als der Dualismus (Sein)? Zweitens, worin besteht der Unterschied, beziehungsweise die Verwechslungsgefahr zwischen Monismus und Holismus? Sobald diese beiden Fragen beantwortet sind, dürfte sogleich ersichtlich werden, was es damit auf sich hat, dass Nietzsches Erkenntnis- und Wahrheits-/Realitätsbegriff im Kern etwas mit Bewegung zu tun hat und also iterativ ist. Denn die Frage nach dem Grund für die relative Stärke des Monismus läuft darauf hinaus, dass es sich beim Raum der Spekulation nicht um ein ewiges Entweder/Oder handelt, sondern um eine Bewegung, die sich an hierarchischen Mustern orientiert und somit ein Ziel, sprich einen Anfang und ein Ende hat. Das Ende der spekulativen Bewegung, sofern darin ein Äquivalent zum strukturellen Solipsismus gesehen wird, kommt in dieser Konsequenz mit so etwas wie Wahrheit/Realität in Berührung, wenn auch in völlig anderer Richtung als das bei konventionellen Dialektiken der Fall ist. Was in diesem Sinn die Richtung der konzeptionellen Dialektik bei NIETZSCHE besonders sein lässt, geht ferner aus der zweiten Frage nach dem Unterschied zwischen Monismus und Holismus hervor. Beide Variationen des Raums der Spekulation sehen sich nämlich zum Verwechseln ähnlich und rangieren doch an ganz anderen Stellen. Nur wer topologisch orientiert ist, das heißt, wer weiß, aus welcher Richtung er gekommen ist, kann abschätzen, welche Wege beim Versuch, den geschlossenen Raum der Spekulation zu verlassen und zur Wahrheit/Realität vorzudringen, in die Irre, beziehungsweise zurück zum Anfang führen.

Um das nachzuvollziehen, treten wir noch einmal mit NIETZSCHEs Leser/Akteur aus *JGB* das Wagnis einer gefährlichen Reise aus dem Platonismus hinaus an. Was den platonistischen Zwei-Welten-Metaphysiker ausmacht ist, dass er zu einer höheren Welt aufblickt. Die Perspektive des christlich-populären Platonismus ist also die von Unten nach Oben – NIETZSCHE sprach diesbezüglich in Aphorismus 2 des ersten Hauptstücks sehr anschaulich von „Froschperspektiven“ (vgl. oben III./2.1.1). Auch wenn dabei eine Erkenntnis des Höchsten, sei es eine abstrakte Idee oder der christliche Gott, durchaus

vorgesehen ist, so kann der Betrachter seine untergeordnete Stellung doch niemals verlassen, er kann nicht hinter die Dinge über ihm zurück oder genauer gesagt, er kann nicht noch einmal darüber hinaus. Dass ist psychologisch gesehen sehr wichtig, denn im christlich-populären Platonismus kommt es darauf an, dass die Autorität dieser höheren Instanzen nicht vom Menschen angezweifelt wird und damit in die Disposition des von irdischen Belangen getriebenen, alltäglichen Hin und Hers gerät. Erkenntnistheoretisch ist am Blick von unten nach oben wichtig, dass das Obere von unten wie das ganz Andere aussieht, dies aber eigentlich nicht der Fall ist. Man könnte hier zur Veranschaulichung von einer optischen Täuschung sprechen, wie man sie kennt, wenn man einen Berg besteigt: Beim Aufstieg weiß man nie, was noch kommt, und hält jede Klippe oder Vorsprung für den Gipfel. Wenn man sich aber dann und wann umdreht und zurückblickt, um die ganzen vermeintlichen bisherigen Gipfel, die man hinter sich gelassen hat, einmal in Betracht zu ziehen, zeigt sich ein ganz anderes Bild: Was vorher wie etwas Höheres und kaum Erreichbares aussah, stellt sich im Nachhinein als nur eine Stufe von vielen heraus. Sprich: Von unten sieht das Obere immer wie etwas ganz anderes aus (Stichwort: qualitative Unterschiedenheit), von oben allerdings stellt sich heraus, dass es sich bei beidem im Prinzip um das Gleiche handelt (Stichwort: quantitative Verschiedenheit).

PLATON wusste um diese komplexe Oben/Unten-Relation. Das lässt sich ohne weiteres aus dem Sonnengleichnis ablesen, wo am Ende klar wird, dass das Schlechte nicht etwas ganz anderes ist, sondern nur von mangelnder Teilhabe am Guten zeugt (vgl. ders., *Phaidros*, 246 e). Dabei kann man sicher sein, dass NIETZSCHE sich diese Figur von seinem Feind und Vorbild zu Eigen gemacht hat. Man könnte sagen, dass sich beide Denker einig waren, dass der Dualismus zwischen Gut und Böse im Grunde ein Kontinuum ist, in dem es nur Grade und Stufen gibt, wie NIETZSCHE sinngemäß in Aphorismus 34, *JGB* sagte. Konzeptionell betrachtet spielt es gar keine Rolle, ob dieses Kontinuum, welches sozusagen am Ende die Gegensätzlichkeit in sich aufnimmt, inhaltlich idealistisch oder realistisch bestimmt ist. Entscheidend ist, dass die quantitative Verschiedenheit des Monismus die Dinge von Oben betrachtet und damit über der qualitativen Unterschiedenheit des Dualismus rangiert, wo die Ding von unten aus einer Froschperspektive betrachtet werden. Dabei erfordern auch in der geistigen Ökonomie die schlanken Annahmen des Monismus den höheren Aufwand bei niedrigerer Aussagekraft. Während nämlich der Dualismus eine bessere Orientierung verschafft und sich dafür aber in Folge seiner profilierten Gestalt leichter angreifen lässt, ist der Monismus nur sehr schwer zu denken und verschafft auch nur sehr geringe Orientierung, schließlich sieht von oben alles gleich aus, stellt dafür aber eine stärkere und schwerer anzugreifende theoretische Perspektive dar. Oben sagten wir bereits, dass dualistische Weltanschauungen im Tausch gegen ein Stück geistige Freiheit Sicherheit und Halt geben, während der Monismus eher in Zeiten attraktiv ist, in denen es darum

geht, in Anbetracht zu strikt gewordener Reglementierungen ein Stück Freiheit zurückzuerobern.

Wichtig an diesen Beobachtungen, dass der Monismus durch seine Sichtweise von oben schwieriger und stärker als der Dualismus erscheint, ist folgendes: Die flache spekulative Disjunktion zwischen entweder qualitativer Unterschiedenheit (Dualismus) oder quantitativer Verschiedenheit (Monismus), innerhalb derer man *ad infinitum* hin und her springen kann bis dieselbe bedeutungslos wird, bekommt durch die Oben/Unten Relation eine Tendenz verliehen, der zu folgen eine neue, nicht räumliche, sondern zeitliche Orientierung verschafft. Die dadurch sich einstellende Erkenntnis resultiert also nicht *ad hoc* aus irgendeinem Schluss, sondern ergibt sich ausschließlich in Relation zum Vorher und Nachher. Ganz in diesem Sinn ist der Monismus nur dann stärker als der Dualismus, wenn man ihn zweidimensional aus dem Dualismus heraus denkt. Andernfalls verlieren beide Modelle ihr Profil und verflachen zu einer Option innerhalb der eindimensionalen Disjunktion ‚entweder qualitative Unterschiedenheit oder quantitative Verschiedenheit‘. Dieser Unterschied zwischen einer eindimensionalen (Negation und Disjunktion) und einer zweidimensionalen (Iteration) Spekulation macht endlich die Schwierigkeiten deutlich, die mit dem Schritt vom Monismus zum Holismus verbunden sind (ähnlich STEGMAIER, 2008, 95 f.; vgl. oben II./1.).

Was geschieht nämlich, wenn man die Komplexität aus der Relation zwischen Dualismus und Monismus abzieht? Komplexität bedeutet, dass zwei Dinge so miteinander verbunden sind, dass man die Sache, deren Bestandteile sie sind, nie auf einmal in den Blick bekommen kann. In unserem Bild vom Aufstieg auf einen Berg ist es dementsprechend ja auch unmöglich, denselben zugleich von unten und von oben in den Blick zu bekommen. Exakt in diesem Sinn ist es auch eine Illusion zu glauben, dass eine holistische Perspektive darin bestehen würde, lediglich die Relation zwischen Dualismus und Monismus als Disjunktion aufzufassen. Man bildet sich dabei ein, dass man durch das alleinige Aufsagen des Satzes ‚alle Philosophie ist entweder Monismus oder Dualismus‘ die Philosophie selbst in Ihrer Ganzheit zu fassen bekommen hätte und gewissermaßen *über* der Alternative zwischen qualitativer Unterschiedenheit und quantitativer Verschiedenheit zum Stehen gekommen wäre. Dass das durchaus nicht der Fall ist, wird sofort deutlich, wenn man nach der Relation des Holismus zu Dualismus und Monismus fragt. Dann nämlich kommt die Antwort, es sei weder Monismus noch Dualismus. Das allerdings ist nur eine Reproduktion der Disjunktion, denn dadurch wird lediglich die ursprüngliche Alternative in Eins gefasst und noch einmal durch eine Negation erweitert. Die neue Disjunktion lautet dann: Entweder ‚entweder Dualismus oder Monismus‘ oder Holismus. Damit ist freilich gar nichts erreicht, denn dieses Spiel kann man solange betreiben, wie man Namen für neue Negationen hat, das heißt wiederum Dualismus, Monismus und Holismus in Eins

fassen und in eine Disjunktion zur neunen Metaperspektive setzen, und so fort. Was sich dabei den Anschein gibt, eine Metaperspektive zu eröffnen, ist tatsächlich nur ein Irrweg, der den Akteur auf der Stelle treten lässt, insofern immer wieder die Schritte der Disjunktion und Negation aufeinander folgen.

Wer also meint, der Holismus sei nur ein Blick auf die Alternative zwischen Dualismus und Monismus, der beraubt die darin verborgenen Topoi ihres Profils und degradiert sie so zu bloßen leeren Worthülsen. Wer sich hingegen die Mühe macht, die hierarchisch-prozessuale Tendenz nachzuvollziehen, welche als Oben/Unten-Relation im Medium des Spekulativen enthalten ist, der wird nicht nur des echten Unterschieds zwischen qualitativer Unterschiedenheit und quantitativer Verschiedenheit gewahr, sondern hat auch einen schärferen Blick für den Holismus, weil nur er weiß, welcher Weg hinter ihm liegt, und in Folge dessen einen Begriff davon hat, welche Anforderungen an einen weiteren echten Schritt vorwärts bestehen. Die Schwierigkeit dieser Anforderung hat uns bei der analysierenden Lektüre des zentralen Triptychons des zweiten Hauptstücks von *JGB* in den Aphorismen 34, 36 und 39 sehr große Geduld abgenötigt. Hier soll uns dieser Umstand noch einmal als Anknüpfungspunkt dienen, diesmal allerdings, um zu zeigen, warum dies nicht nur ein Problem ist, sondern vielmehr einen großen Vorteil mit sich bringt, wenn es darum geht, den Spekulationsparameter der Zeit richtig zu verstehen.

Konzeptionell betrachtet scheitert eine holistische Theorie an der Re-Entry-Falle (Stichwort: Holismusdilemma), das wissen wir bereits und insofern gibt es keine begriffliche Fassung des Holismus, die im Zweifel nicht auf den Monismus reduziert werden könnte. Nun wurde aber festgestellt, dass eine gewisse Vagheit in Hinsicht des Monismus gibt, die dergestalt ist – in Bezug auf NIETZSCHEs Willen zur Macht war die Rede von einer konzeptionellen Unschärfe (vgl. oben III./2.2.4.2) –, dass sich die Redeweisen vom Ganzen als einer bestimmten philosophischen Theorie oder vom Ganzen als dem philosophischen Grundproblem überhaupt zuletzt nur dadurch unterscheiden lassen, wie es im jeweiligen Fall *gemeint* ist. Ein Indikator für ein in dieser Hinsicht verschiendentliches Meinen ist die Zeit, das hat sich aus dem Vergleich des Aphorismus 36, *JGB* mit dem Nachlaß-Notat 38 [12] ergeben, und somit erkennt man, insofern nämlich die Zeit für die eigentliche Verfasstheit des Raums der Spekulation steht, das Holistische in jedem Monismus an den Nuancen, in denen dieser über sich hinaus und dabei doch nicht in den Dualismus zurückverweist.

Über sich selbst hinaus verweist eine Theorie dann, wenn sie nicht mehr gänzlich im Bereich der Hypothese kontrollierbar ist. Oder anders formuliert: Wenn das schwache Denken, welches schließlich vor allen Dingen auf Sicherheit und Kontrolle ausgerichtet ist, mit dem Moment der Faktizität konfrontiert wird und sich in Folge dessen gegen sich selbst zu richten beginnt. Dieses Moment der Faktizität ist das Stadium der Selbstreferenz, weshalb man anstatt einer holistisch-monistischen Vagheit

auch davon Sprechen kann, dass monistische Theorien tendenziell selbstreferenziell sind und, das haben wir oben im Abschnitt über das Holismusdilemma und den strukturellen Solipsismus gesehen (vgl. IV./1.3), darin eben keinen Abschluss, sondern ganz im Gegenteil eine gänzlich neue Aufgabe finden. Denn erst an dieser Stelle orientiert sich das Denken an der Natur, die weder der Blick von unten nach oben noch der bloß umgekehrte von oben nach unten zu Tage befördern kann.

An dieser Stelle sei abschließend noch etwas zur Organisationsform des NIETZSCHEschen Philosophieverständnisses gesagt: Selbstverständlich hat NIETZSCHE an keiner Stelle seines Werkes etwas von einer konzeptionellen Dialektik oder einem Holismusdilemma gesagt. Wie ich finde, aus gutem Grund, denn hier etwas zu sagen, ist ja gerade der Fehler, der in diesen Untersuchungen mit größter Mühe beschreiben werden soll. Genau das unterscheidet NIETZSCHE von SCHOPENHAUER oder HEGEL: Er nutzt das Medium der Philosophie nicht zur *Artikulation* des Ganzen, sondern zur *Demonstration*, die nur dann wirklich konsequent vollführt wird, wenn die Limitationen der begrifflich-reflexiven Dimension in Wort und Schrift realisiert werden. Diese Realisierung ist eben die Organisationsform, welche oben erstmals in II./1.3.2 als hierarchisches Komplexitätsgefüge angesprochen wurde. Im iterativen Erkenntnisprozess wird die Orientierung des Denkens, von der hier nur in konzeptioneller Abstraktion und also unzureichend die Rede ist, konkret erfahrbar. Eine Konkretion freilich, die der Rekonstruktion entzogen bleibt. Denn was Peripherie, was Zentrum und was Basis ist, wird bei Nietzsche nicht explizit verhandelt, sondern angedeutet und durch die Art der Schriften selbst dokumentiert. Allerdings passt diese Organisationsform exakt auf die hier erörterte Topologie: Die begrifflich-reflexive Peripherie ist der Raum des schwachen Denkens, der hypothetischen Spekulation unter den Bedingungen des Zweifels. Das Zentrum ist der Oszillationsrand dieser Ebene, an dem das auf sich selbst eingeschränkte Denken zugleich auf Anderes verwiesen wird. Hier nimmt die Theorie des Willens zur Macht samt der Ergänzung durch die Ewige Wiederkunft eine neuralgische Stellung ein. Erst dann, wenn mit NIETZSCHE ans finale und ultimative Äußerste hingedacht wurde, offenbart sich die Basis des Denkens, gewissermaßen der Ursprung, wo allein so etwas wie Authentizität erfahrbar wird.

Inwiefern im Sinne einer solchen überkomplexen Basis die ewige Wiederkunft argumentativ zu einem ganz anderen, nämlich präsenztheoretischen Wahrheits-/Realitätsbegriff jenseits von referenz- und kohärenztheoretischen Ansätzen vordringt, ist eine Pointe der Rekonstruktion der NIETZSCHEschen Philosophie, die erst weiter unten Gegenstand des Abschnitts IV./3.2 sein wird. Zuvor sei allerdings noch dem durchaus nachvollziehbaren Vorwurf, dies wäre eine zu abstrakte Rekonstruktion, die sich so nirgendwo in NIETZSCHEs Büchern finde, Rechnung getragen und auf die Verbindungen mit den in *JGB* offenkundig verhandelten Kritiken am Dualismus und Subjektivismus hingewiesen.

2.3

Im thematischen Zentrum der konzeptionellen Bewegung: Subjekt und Dualismus

In Abschnitt III./2.1.3 sagten wir, dass der Pfad der Verinnerlichung die konzeptionelle Dialektik und die Kausalitätskritik zusammenführt. Hier gilt es noch einmal nachzuvollziehen, inwiefern damit die beiden großen Themen der NIETZSCHEschen Theorie korrespondieren, die auch die Hauptrolle im ersten Hauptstück in *JGB* gespielt haben, nämlich die Kritik einer dualistischen Wahrheits-/Realitätstheorie verbunden mit der Annahme eines rationalen und eigenverantwortlichen Subjekts als Fluchtpunkt. Oder einfacher gefragt: Worin besteht die eigentümliche Verbundenheit der konzeptionellen Dialektik ausgerechnet mit den Themen des Subjekts und des Dualismus?

Die Antwort liegt im Wesentlichen bereits vor und lautet wie folgt: Der Raum der konzeptionellen Dialektik, in dem sich der Wandel der Gegensätze abspielt, ist durch den Modus des schwachen Denkens, beziehungsweise des Zweifels definiert und dieser wiederum basiert auf der Möglichkeitsbedingung des Subjekts. Daraus folgt Verschiedenes für die Plausibilität der Annahme, dass sich NIETZSCHEs Philosophie als hierarchisches Komplexitätsgefüge verstehen und in Hinsicht des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz in einer konzeptionellen Grammatik rekonstruieren lässt. Dazu gehört einerseits die NIETZSCHEsche Entlarvung des Subjekts als irrtümlich erschlossenem Fluchtpunkt und dessen Korrektur über die Verinnerlungsfunktion der Zeit, welche bei rechter Betrachtung in eine völlig andere Richtung deutet. Andererseits ist der Dualismus das Moment des Eintritts in das schwache Denken, welches zwangsläufig zu der Vorstellung eines solchen Subjekts führt und an dessen strukturell-solipsistischer Geschlossenheit es sich sodann abarbeitet.

Die Philosophie beginnt immer damit, dass man das Selbstverständliche mit der Frage nach seiner Möglichkeit konfrontiert, oder anders, dass man das ‚Gegebene‘ als nur möglich ansieht und es mit Gründen oder Bedingungen dieser Möglichkeit unterlegt (Stichwort: Spekulativer Zweifel). Hier vom Gegebenen zu sprechen ist aber bereits ein Akt der oben beschriebenen Entzweiung und illegitim, insofern dabei suggeriert wird, es gäbe ‚das Gegebene‘ bereits vor dem Beginn der Philosophie. Das Gegebene gibt es tatsächlich nur als eine von zwei Hälften, in die Alles gerät, wenn sich der Philosoph damit befasst. Versuche, den Dualismus zu widerlegen oder gar abzuschaffen, sind demzufolge unsinnig und auch ein wenig naiv, würde man doch damit den Beginn der Philosophie und also diese selbst abschaffen wollen. Mehr noch: selbst der Versuch, die Philosophie abzuschaffen, der unter anderem WITTGENSTEIN

nachgesagt wird, beruht auf dem Revidieren dieses ersten Schritts und somit auf diesem ersten Schritt selbst.

Der Dualismus, in welcher Gestalt auch immer, ist das erste Stadium eines Prozesses, in dem der Mensch seine Grenzen auslotet, um dadurch zu verstehen, wer oder was er ist. Mit diesem Aufbruch in eine Sinnsuche ist allerdings gleichzeitig die ‚Intuition‘ verbunden, dass diese Entzweiung widernatürlich ist. Deshalb wird das menschliche Ausloten von Grenzen ständig von dem Bestreben begleitet, dies alles wieder mit dem Ursprung zu versöhnen, von dem man sich mit dem ersten Schritt entfernt hat. Das Projekt der Philosophie ist eben die Organisation des Zielkonflikts zwischen Immanenzdesiderat und sinnstiftender Differenz. Dabei kann freilich nur konzeptionell von ‚dem‘ Dualismus gesprochen werden, denn inhaltlich nimmt derselbe die verschiedensten Gestalten an. Zum Beispiel wird nicht einfach nur alles in eine reale und eine ideale Welt unterteilt, sondern auch das Denken, welches diese Unterteilung vornimmt, in einen Denkprozess und einen Träger dieses Prozesses aufgespaltet. Obwohl sich zwischen all diesen Variationen konzeptionell kein Unterschied machen lässt, denn sie stellen allesamt die gleiche Figur innerhalb der Parameter Innen und Außen (Raum) sowie Vorher und Nachher (Zeit) dar, ist das Subjekt ein von NIETZSCHE hervorragend gewähltes Beispiel, weil sich daran die Umorientierung am besten Veranschaulichen lässt.

Dazu sei noch einmal an die Umdrehungsformel erinnert: Das Ich ist nicht Bedingung des Denkens, sondern das Denken Bedingung des Ich (Stichwort: relativistische Integration *ex post* vs. transzendentale Präsposition). Durch die relativistische Integration *ex post* ist nicht etwa das Subjekt abgeschafft – dergleichen Phantasien sind ebenso unsinnig und naiv wie diejenigen in Bezug auf den Dualismus, von denen oben die Rede war. Vielmehr werden dadurch nur die Prioritäten korrigiert und der Blick in Richtung eines weiteren Schritts geöffnet, was freilich nur Sinn macht, wie bereits gesagt, wenn der erste Schritt vorausgegangen ist. Was diese Umorientierung besagt ist: Das Subjekt ist keine Basis des Denkens und auch kein Grundstein, was durchaus der erste Eindruck ist, sondern eine periphere Zuspitzung, unter oder hinter der nichts mehr kommt.

Überträgt man dies auf die Topologie des Bewusstseins, wird deutlich, dass das Subjekt ein Konstruktionspunkt ist, der nicht zwischen bewusstem Denken und Unterbewusstsein steht, sondern eine unbewusste Setzung des Bewusstseins selbst, die vom Unterbewusstsein dadurch ablenkt, dass sie sich den Anschein gibt, sie agiere an Stelle des Unterbewussten, sozusagen als dessen Statthalter. Die Umwendung des Blicks erfolgt im Zuge der Kausalitätskritik, das wissen wir bereits und werden darauf an Hand des ‚Reihenfolgenarguments‘ auch noch einmal genauer eingehen (vgl. unten IV./3.2). Hier interessiert uns die damit einhergehende Verinnerlichungsfunktion, welche das Subjekt hinter sich lässt, um zu einer Versöhnung mit der Natur

vorzudringen oder besser gesagt zurückzukehren. Dabei ist die Kritik des rationalen und eigenverantwortlichen Subjekts als abstraktem Konstruktionspunkt noch längst nicht gleichbedeutend mit der Überwindung des Subjektivismus, beziehungsweise dem strukturellen Solipsismus. Denn solange gezweifelt wird, was auf dem Methodenpfad der redlichen Skepsis und Prinzipiengemessenheit stets der Fall ist, geschieht dies im Modus der Subjektivität. Die Frage ist also, was das Denken permanent in Bann hält, und auch da noch für die Entzweiung anfällig sein lässt, wo dieselbe eigentlich überwunden sein sollte, nämlich in der monistischen Um- und der holistischen Herausdrehung.

Bei der Erläuterung des Holismusdilemmas sagten wir, dass, wenn man das Ganze von außen betrachtet, es nicht mehr das Ganze sei, wenn man es aber von innen betrachtet, man nie wissen könne, ob es auch wirklich das Ganze sei, weshalb, was wir auch machen, das Ganze unerkennbar bleibt (vgl. oben IV./1.3). Das Problem ist, dass dabei die Randung des schwachen Denkens (Hypothetizität) durch die Natur (Faktizität) nach wie vor von der fehlgeleiteten Vorstellung eines blinden Flecks begleitet wird. Fehlgeleitet ist daran nicht, dass es eines solchen blinden Flecks bedarf, um dem Ganzen Konturen zu verleihen – man denke an die bei den Dekonstruktionisten angesprochene unsichtbare Projektionsfläche (DERRIDA) –, sondern, dass er etwas mit dem Standpunkt der Betrachtung zu tun hätte. Vielmehr zeigt der blinde Fleck das Ziel derselben an, weshalb es eben keine Möglichkeitsbedingung ist, die das Denken in letzter Konsequenz auf sich selbst verweist und schwächt, sondern eine Dimension von Ursprünglichkeit und Authentizität eröffnet, die es wieder erstarken lässt. Erinnern wir uns hierzu an *EH*: Konzeptionell ausgedrückt ist auch in NIETZSCHEs Philosophieverständnis der Philosoph der ‚blinde Fleck‘ der Welt, die den Menschen etwas angeht und von den Künstlern oder besser gesagt den Menschen, in dem Grade wie sie Künstler sind, gestaltet wird.

Worauf dies alles hinaus will, ist endlich, dass das Subjekt eine Art der Betrachtung ist, die das Denken notwendig in seinem vergleichsweise schwachen Anfangsstadium befangen macht und stets auf dualistische Entzweiungen zurückverweist. Die Überwindung des Subjekts und alles, was philosophisch damit verbunden ist, kann nicht durch eine periphere Binnenargumentation vollzogen werden, sondern beruht auf einem authentischen Perspektivenwechsel. Diese Lösung der Probleme, die das schwache Denken mit sich selbst hat, liegt also nicht in einem bestimmten Argument, sondern in einer Argumentation, an deren Ende nicht mehr nur eine standortgebundene Reflektion, sondern ein unmittelbares Sehen der Präsenz der Natur steht, von der andeutungsweise weiter oben bereits in Bezug auf BORNEDAL die Rede war. Mit diesem entscheidenden Schritt vom schwachen Denken in der Peripherie zum starken, welchem sich über das Zentrum der NIETZSCHEschen Philosophie,

nämlich den Wiederkunftsgedanken, eine echte Basis erschließt, befasst sich endlich der folgende letzte Abschnitt IV./3., der die Rekonstruktion zu einem Abschluss bringt.

3. Pointen

Zu Beginn der Rekonstruktion (vgl. oben IV./1.) war in Bezug auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen NIETZSCHE und PLATON die Rede von der Ab- und Umwendung des Blicks sowie von einer Schulung des Sehens. HEIDEGGER unterschied ganz in diesem Sinn das Stadium der Umdrehung von dem der Herausdrehung und ist wenigstens damit gegenüber all seinen Kritikern im Recht geblieben. Denn in dieser Unterscheidung wird noch einmal die gesamte Problemlage deutlich, welche es erfordert, die Ergebnisse der Philosophie NIETZSCHEs als Pointen anzusprechen: Was auch immer NIETZSCHE gegen das unternimmt, was den Menschen wie ein Alptraum absolut umgibt, es ist Teil dessen, wenn es dazu in Beziehung steht. Wenn es aber nicht dazu in Beziehung steht, dann hat es keinerlei Einfluss auf den Menschen und er bleibt weiter befangen. Das Gleiche trifft auf HEIDEGGERS Unterscheidung zwischen Um- und Herausdrehen zu: Wie man sich dreht und wendet, man befindet sich im Bilde gesprochen immer im Duett mit dem Platonismus. Wohin es gleichsam gehen müsste, wäre also nicht nur eine weitere Umdrehung, beziehungsweise Pirouette im Tanz, sondern eine Herausdrehung aus dem Tanz. Diese Rede war wohlgemerkt im Konjunktiv geführt („müsste“), da eine Herausdrehung *im Zweifel* immer noch eine Drehung ist und darin, wenn man sich nicht umorientiert, nur das wiederholt zu werden droht – die begriffliche Verwandtschaft von Umdrehung und Herausdrehung *zeigt* dieses komplexe Verhältnis *buchstäblich* –, was eigentlich überwunden werden soll. Weiterhin im Bilde gesprochen: Selbst wenn die Herausdrehung eine besonders virtuose Figur sein mag, so ist sie *im Zweifel* doch immer noch Tanz. Die ganz naive Frage lautet also: Wann hört NIETZSCHEs Bewegung auf, eine Drehung zu sein und schafft dennoch den (Tanz-)Schritt heraus zur Ansicht des Äußeren, hinüber zum echten¹⁰² Anderen und Neuen? Die Antwort auf diese Frage ist im Wesentlichen dieselbe wie diejenige, wo NIETZSCHEs Lösung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz rangiert. Sie lautet jenseits des Zweifels.

¹⁰² Es gibt ein falsches Anderes, das nur wie das Andere aussieht, und ein weiteres echtes Anderes, das tatsächlich das Andere ist: Das falsche Andere ergibt sich aus der Forschperspektive von unten nach oben, welche nur qualitative Unterschiedenheit zeigt. Dabei sieht das Obere wie das ganz Andere aus. Dass dem nicht so ist, wird deutlich, wenn die umgekehrte Perspektive eingenommen wird, die von oben nach unten blickt. Dann nämlich gilt das Paradigma der quantitativen Verschiedenheit. Erst dann, wenn man begriffen hat, dass es innerhalb der Sphäre des Menschlichen das ganze Andere nicht gibt, sondern nur graduelle Abstufungen und Verschiedenheit, ergibt sich eine Ahnung, wo das echte Andere liegen muss, nämlich jenseits dieser Sphäre. Beziiglich dieser Ahnung war weiter oben in Anlehnung an KANT auch von einer irreduziblen Aufgegebenheit die Rede.

Warum ist das Ende des Zweifels der Beginn der Herausdrehung? Die Antwort wird vergleichsweise kurz ausfallen, weil, wie es die Überschrift dieses Abschnitts ‚Pointen‘ bereits angekündigt hat, dasjenige, worum es NIETZSCHE eigentlich geht, nicht gesagt, sondern nur gezeigt werden kann – alles, was gesagt werden kann, kann auch in Zweifel gezogen werden und doch sprechen wir nicht nur unter den Bedingungen des Zweifels. Mit anderen Worten: Die Lösung des Zielkonflikts zwischen Immanenz und Differenz liegt in einer Pointe und dass die Lösung in einer Pointe liegt, ist selbst eine Pointe, beziehungsweise eine Antwort auf viele der von NIETZSCHE aufgeworfenen Fragen. In diesem Sinn einer Antwort wird NIETZSCHEs Realitätsbezug am Oszillationsrand zwischen Sagen und Zeigen argumentativ soweit als möglich nachvollzogen (vgl. IV./3.2). Dies allerdings nicht, ohne zuvor noch einmal darauf eingegangen zu sein, worin NIETZSCHEs eigentliche ideengeschichtliche Leistung besteht.

Anfangs agiert NIETZSCHEs Argumentation nämlich durchaus unter den Bedingungen des Zweifels und liegt damit freilich auf der Linie der Tradition des deutschen Idealismus, wie dieser sich als von KANT und HEGEL vertreten vorstellen lässt. Dann aber unterlegt NIETZSCHE seine Originellitätsemphase tatsächlich mit einem stichhaltigen Argument, das nach ihm immer wieder gegen die seit KANT alternativlos geglaubte Position vom unmöglich gewordenen *direkten*, unbezweifelbaren Realitätsbezug eingewendet wurde. Aber auch vor NIETZSCHE, das muss auch von strikten, nietzscheanischen Anti-Idealisten zugegeben werden, lassen sich bereits bei FICHTE Tendenzen bemerken, die Realität als das allem Denken Vorausliegende einholen zu wollen. Später findet sich der Versuch, das Reale als gegenwärtiges wiederzuerlangen bei HUSSERL, HEIDEGGER und dann wieder ganz stark und völlig zu Recht in Anlehnung an NIETZSCHE bei DERRIDA.

Jedenfalls überwindet NIETZSCHE das statische Holismusdilemma durch einen Übertrag des philosophischen Sachverhalts in die Zeit, so dass die Realität nicht mehr räumlich als Ding an sich und also unerkennbare Essenz aufgefasst werden braucht, sondern als Ursprung und also Original, das nicht nur außerhalb eines Innenraums rangiert, sondern in einem grundlegenderen Sinn als ein ‚Vorher‘ in der Zeit. Dieser entscheidende Gedanke in Bezug auf die Frage, ob NIETZSCHE auch theoretisch ernst zu nehmen ist, nämlich das ‚Reihenfolgenargument‘, darf als mein eigener Versuch eines ambitionierten Beitrags zum Problem des menschlichen Realitätsbezugs angesehen werden. Ganz zuletzt soll darüber hinaus noch einmal abschließend und zusammenfassend geklärt werden, inwiefern NIETZSCHE den Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz befriedigend verhandelt hat (vgl. IV./3.3).

3.1

Die konzeptionelle Wende: Vom räumlichen Essentialismus zum zeitlichen Originalismus

Der Dualismus ist das erste Stadium eines Prozesses, in dem der Mensch seine Grenzen auslotet, um dadurch zu verstehen, wer oder was er ist. In konzeptioneller Abstraktion, um die es hier endlich geht, heißt das, dass die Grammatik der Philosophie mit dem Setzen einer Differenz beginnt – SPENCER-BROWN spricht hier von dem initialen Imperativ „draw a distinction!“ (vgl. LUHMANN, 2006, 66 ff.). Was aber bedeutet der Begriff ‚Differenz‘? Die Operation, welche das Setzen einer Differenz am einfachsten erklärt, ist das Ziehen eines Strichs, der ein indifferentes Medium wie etwa ein weißes Blatt Papier in zwei Hälften unterteilt. Nun ist der Strich eine, wenn auch nur sehr primitive, geometrische Form die einen Raum impliziert. Daher unterteilt in unserem Bild der Strich das Blatt nicht einfach nur in zwei Hälften, sondern in ein Inneres und ein Äußeres, die beiden Konstitutiva des Raums. Damit ist zuletzt der Betrachterstandpunkt impliziert, weil von demselben abhängt ob innen gleichsam rechts oder links von dem Strich ist.

Der Anfang der Philosophie ist das Setzen einer problematischen Inne/Außen-Relation. Problematisch ist diese Relation deshalb, weil sich das Äußere dem Inneren und das Innere dem Äußeren entzieht. Die Relation ist komplex, weil beide Seiten niemals zugleich in den Blick des Betrachters rücken können. Jeder Versuch, dies zu tun, also aus der fundamentalen Relation auszusteigen, führt zum Wiedereinstieg – SPENCER-BROWN: „re entry“. Denn zur Differenz zwischen Innen und Außen müsste man sich wieder in Differenz setzen, was bedeutet, dass man dem initialen Imperativ „draw an distinction!“ folgt und somit nur die ursprüngliche Operation wiederholt. Sprich: Man kann sich zur Differenz nicht in Differenz setzen, ohne dabei die Differenz zu wiederholen und damit zu bestätigen, dass diese Differenz elementar ist.

Die inhaltlich prominenteste Konkretisierung dieses Problems ist freilich der menschliche Realitätsbezug: Mit dem Akt des ersten Zweifels folgt er dem initialen Imperativ, eine Differenz zu setzen, nämlich zwischen der Welt an und für sich und der Wahrnehmung derselben durch den Betrachter, wobei der Betrachter in der Betrachtung rangiert (Innen) und die Welt außerhalb (Außen). Daraus resultiert endlich die Vorstellung einer räumlichen Barriere, durch die das Äußere vom Inneren abgetrennt wird. Denn was auf Grund der räumlichen Grammatik drüben im Äußeren vermutet werden muss, ist im Sinne der ursprünglich neutralen Unterteilung in zwei Hälften, ein dem Inneren äquivalenter Raum. Durch diese Vorstellung ist jeder Versuch, eine Beziehung zur Außenwelt herzustellen, von der Vorstellung prädestiniert, dass es jenseits des Innenraums, sozusagen ‚da draußen‘, eine Essenz gäbe, die sich erkennen ließe, wenn da nicht die besagte Barriere wäre.

Nun ist diese Vorstellung fehlerhaft, weil das Äußere, zudem sich das Innere in Relation setzt, nicht der ursprüngliche Zustand ist, als das Blatt sozusagen noch weiß war, sondern lediglich einen durch den Akt des Zweifels vermittelnden Begriff gibt. Dass dieser Begriff die eigentliche Realität nur repräsentiert, gerät in Vergessenheit, weil bei der statischen räumlichen Betrachtung der konstitutive Akt und damit die dem Raum korrelierende Dimension der Zeit ausgeblendet wird. Die Welt ist also nicht irgendwo da draußen, sondern war immer schon da. Konzeptionell ausgedrückt: *„Das Äußere ist vorher“*. Was das genau zu bedeuten hat, wird sich erst im Zuge der Erörterung des Reihenfolgenarguments erschließen. In diesem Zusammenhang lässt sich aber bereits sagen, dass die konzeptionelle Wende der NIETZSCHEschen Philosophie und ihrer Anhänger, bewusst oder unbewusst, darin besteht, dass der Topos der Wahrheit/Realität von einer okkulten Essenz in das Moment der Originalität verlegt wird. Oben zu Beginn des Abschnitt IV./1.2 sind wir von dem folgenden Bild ausgegangen: Der Sinn des Ganzen, sei es die Welt, das Leben oder etwas anderes in dieser Hinsicht, liegt im Verborgenen jenseits der Grenzen des menschlichen Horizonts. Nun sagen wir: *Der Sinn liegt nicht im Jenseits, sondern im Ursprung*. Dabei wird zunächst nur die Innen/Außen-Relation in Analogie zur Vorher/Nachher-Relation gesetzt. Dies ist im Übrigen der theoretische Kern des NIETZSCHEschen Satzes, dass Wahrheit/Realität Geschehen ist. Die Frage, welcher es im folgenden Abschnitt nachzugehen gilt, ist dabei freilich, in welcher Konstellation man diese Analogie begreift, ob also das Innere vor oder nach dem Äußeren rangiert.

Die Bewegung der konzeptionellen Dialektik führt demnach lediglich an ihren Anfang zurück, weshalb man meinen könnte, es handle sich dabei um eine nur mit sich selbst beschäftigte Operation, die man auch genauso gut weglassen könnte. Das ist nicht der Fall. Tatsächlich ist es nämlich der Akt, durch den der Mensch die Welt überhaupt erst sieht, das heißt, ihrer Gegenwärtigkeit habhaft wird. Denn vor dem Zweifel lebt der Mensch wie selbstverständlich in der Welt, weiß also nicht von ihr und kann sie in Folge dessen auch nicht sehen. Dass dieses Sehen allerdings nicht bloß reflektieren ist, sondern einer Vermittlung sozusagen um zwei Ecken bedarf, das macht den gesamten Akt so komplex und eben auch so schwer nachvollziehbar. Wie genau der Mensch aus dem Selbstbezug der spekulativen Reflektion nicht heraus, sondern wieder *zurück* zur Welt kommt, wird Gegenstand des folgenden Abschnitts IV./3.2 über das Reihenfolgenargument sein. Warum sich dadurch für die philosophische Peripherie in der Sache kaum etwas ändert, sondern nur eine andere Art des Blicks eingeführt wird, der aber trotzdem nicht irrelevant ist, wird der abschließende Gedanke der Rekonstruktion sein.

3.2

Über das Reihenfolgenargument und die Entrichtung des Zeitpfeils zu einem präsenztheoretischen Wahrheits-/Realitätsbegriff

Noch einmal zum Komplexitätsbild vom Berg: Den Berg kann man nie von unten und von oben zugleich in den Blick bekommen. Wenn man sich in diesem Bild den in Bezug auf BORNEDAL schon erwähnten Präsenzbegriff vorstellen möchte, dann müsste man sich, so befremdend das zunächst auch klingen mag, *in* den Berg hineinversetzen, denn nur dann würde der Berg in seiner Gesamtheit gewissermaßen von oben und unten zugleich in den Blick geraten. Das heißt, der Blick auf die Welt, welcher der Re-Entry-Falle entgeht und das Ganze jenseits von Dualismus, Monismus und strukturell-solipsistischem Holismus betrachtet, ist derjenige, der sich in die Dinge hineinversetzen kann, wie wir es oben bereits in dem Exkurs über Präsenz und Ewigkeit angedeutet haben (vgl. III./[E-V]). Dies ist freilich nur ein Bild, das lediglich deutlich machen soll, wie man sich den authentischen Perspektivenwechsel vorstellen kann, der ‚das ganz Andere‘ zeigt – das ‚Ganze‘ nämlich *ist* das ‚Andere‘. Dies auch mit einem stichhaltigen Argument zu unterlegen, das mit der transzentalenphilosophischen Tradition nach dem Vorbild des christlich-populären Platonismus kompatibel ist, gestaltet sich dagegen erheblich viel schwieriger und wird endlich die Aufgabe sein, die im Folgenden bewältigt werden will.

Das in diesem Sinn stichhaltige Argument möchte ich das ‚Reihenfolgenargument‘ nennen, wie es oben auch im Titel Erwähnung gefunden hat, der bereits das gesamte daraus folgende Programm vorwegnimmt. Denn das Reihenfolgenargument bezieht sich auf die Kausalität und bewirkt dabei in letzter Konsequenz, nämlich in Verbindung mit der ewigen Wiederkunft, eine ‚Entrichtung des Zeitpfeils‘, womit gemeint ist, dass darin die durch das Ursache/Wirkung-Schema vorgegebene Mechanik in der zeitlichen Abfolge, beziehungsweise *Reihenfolge* von Vorher zu Nachher ausgesetzt wird. Dabei hört endlich die Welt auf, das jedenfalls soll gezeigt werden, sich dem Menschen im zeitlichen Prozess zu entziehen, was zum Trost über den Solipsismus und vor allen Dingen zur Versöhnung mit der Realität führt. Dies ist freilich auch die Pointe der Wende vom Essentialismus zum ‚Originalismus‘, denn die Wahrheit/Realität der Dinge liegt demnach nicht in einer Essenz, sondern besteht in ursprünglicher Anwesenheit, beziehungsweise Präsenz. Dass die Wahrheit/Realität in der Präsenz der Dinge liegt, diese philosophische Intuition ist freilich nicht völlig neu. Bereits PLATONS Lehre der ‚Anamnesis‘ (vgl. PLATON, *Phaidon*, 72e-74a) kennt den Gedanken des Ursprungs als Ziel einer Gedankenbewegung. Allerdings findet sich bei NIETZSCHE diese Intuition mit einem ‚präsenztheoretischen Wahrheit-/Realitätsbegriff‘ hinterlegt, der verglichen mit dem referenz- und kohärenztheoretischen Modell anschluss- und sozusagen auch wettbewerbsfähig ist.

Um nun endlich in die hier zu Grunde liegende Argumentation zu finden, sei an drei schon bekannte Aspekte angeknüpft, nämlich an die Redeweisen erstens von einer richtigen und einer falschen Kausalität, zweitens von einer horizontalen und einer vertikalen Dimension der Zeit sowie drittens von der Topologie des Bewusstseins, welche zwischen ‚bewusst‘, ‚unbewusst‘ und ‚unterbewusst‘ unterscheidet. Dies lässt sich in aller Kürze auf einen Nenner bringen, indem man davon ausgeht, dass das Reihenfolgenargument zunächst die irrtümlich-unbewusste Suggestion der Transzentalphilosophie korrigiert (bewusst macht), die Bedingung rangiere wie eine Ursache zeitlich *vor* und somit auch räumlich *über* der Möglichkeit. Im Folgenden wird dieser Gedanke noch einmal kurz wiederholt. Sodann geht die Rekonstruktion darauf ein, was dagegen die richtige Kausalität ist, beziehungsweise was es mit der Alternative zwischen einer richtigen und einer falschen Kausalitäten in einer Philosophie auf sich hat, die ins Unterbewusste jenseits von Gut und Böse strebt mit dem Ziel, das Schema der Gegensätze zu überwinden (Stichwort: Reproduktion von Negation und Disjunktion).

Zuerst zur NIETZSCHEschen Korrektur der falschen Kausalität in der horizontalen Dimension der Zeit. Im Grenzprojekt der Transzentalphilosophie ist die Relation zwischen dem Denkmöglichen und den gedachten Denkbedingungen durch das räumliche Verhältnis von Außen (Bedingung) und Innen (Möglichkeit) festgefügt. Dabei kann das Denken über das, wodurch es ermöglicht wird, nicht hinaus. Nun macht NIETZSCHE bewusst (Stichwort: Topologie des Bewusstseins), dass dabei das Gleichsetzen der Bedingung mit dem Äußeren und der Möglichkeit mit dem Inneren tatsächlich auf eine versteckte Assoziation mit der Kausalitätsrelation zwischen Ursache und Wirkung zurück geht – die Ermöglichung ist eine versteckte Verursachung. Weil die Ursache in der Zeit immer vor der Wirkung rangiert, haben wir es insgesamt mit einer Erweiterung des räumlich prädestinierten Schemas der Transzentalphilosophie um die Zeitrelation von Vorher und Nachher sowie also insgesamt mit einem ‚Raum-Zeit-Komplex‘ zu tun. NIETZSCHE erweitert das bewusste räumliche Problem um den bis dahin unbewussten Bereich der Zeit und zeigt dort, dass die Trennung zwischen Erscheinung und Ding an sich auf einer Verwechslung von Ursache und Wirkung, beziehungsweise auf einer daraus resultierenden verkehrten Reihenfolge beruht, wobei er sich auf die faktische Abfolge von Bewusstseinszuständen berufen kann.

Die entsprechende konzeptionelle Konstellation lässt sich wie folgt veranschaulichen.
Grafik 1:

$$\begin{array}{ccc}
 \text{Räumliche Analogie} & & \text{Zeitliche Analogie} \\
 \left(\frac{\text{Außen}}{\text{Innen}} = \frac{\text{Bedingung}}{\text{Möglichkeit}} \right) & \sim & \left(\frac{\text{Ursache}}{\text{Wirkung}} = \frac{\text{Vorher}}{\text{Nachher}} \right) \\
 & \downarrow & \\
 \text{Nietzsches Assoziation des Raums mit der Zeit}
 \end{array}$$

Was ich hier darzustellen versucht habe, ist eine Metaanalogie zwischen wiederum einer räumlichen und einer zeitlichen Binnenanalogie: Erstens, die räumliche Relation zwischen Innen und Außen ist analog der logischen zwischen Bedingung und Möglichkeit; zweitens, die zeitliche Relation zwischen Vorher und Nachher ist analog der kausalen zwischen Ursache und Wirkung; drittens, NIETZSCHE zu Folge stehen wiederum alle logischen Binnenanalogien in Metaanalogie zu den kausalen, mithin die räumlichen zu den zeitlichen.

Durch NIETZSCHEs Korrektur der „anscheinenden Umkehrung in der Zeit“ (GD, Aph. 4; vgl. oben III./[E-I]) wird schließlich innerhalb der Metaanalogie die zeitliche Binnenanalogie umgedreht, was die Stellen drei (Ursache/Wirkung) und vier (Vorher/Nachher) betrifft. Daraus ergibt sich dann das folgende Bild (die Pfeile in Grafik 2 markieren die Veränderung im Vergleich zu Grafik 1). Grafik 2:

$$\left(\frac{\text{Außen}}{\text{Innen}} = \frac{\text{Bedingung}}{\text{Möglichkeit}} \right) \stackrel{\text{R}}{\sim} \left(\begin{array}{c} \curvearrowleft \text{Wirkung} \curvearrowright \\ \curvearrowleft \text{Ursache} \curvearrowright \end{array} = \frac{\text{Nachher}}{\text{Vorher}} \right) \stackrel{\text{Z}}{\sim}$$

Das Reihenfolgenargument greift also in die zeitliche Binnenanalogie ein und wirkt sich von da auf die raum-zeitliche Metaanalogie aus. Fragt sich sogleich: Warum dreht sich damit nicht die gesamte Analogie um, wodurch alles beim Alten bliebe? Antwort: Eine Analogie verbindet zwei Relationen bekanntlich nur über das Verhältnis, wovon die Gegenstände der Relation selbst nicht betroffen sind. Nun wurde an der zeitlichen Relation selbst nichts geändert, sondern nur sozusagen eine Auswechselung der Gegenstände vorgenommen. Diese Umdrehung der transzendentalen Verwechslung von Ursache und Wirkung innerhalb der zeitlichen Binnenanalogie hat also keine Auswirkungen auf die Anordnung der Gegenstände in der räumlichen Binnenanalogie, sehr wohl aber auf das Verhältnis zwischen Raum und Zeit auf Ebene der Metaanalogie. Konkret: Die räumliche Argumentation der Transzentalphilosophie bleibt als solche erhalten, wird aber mit einer neu angeordneten Zeitrelation assoziiert.

Das Ergebnis ist endlich, dass dieser Analogieschluss auf der räumlichen Seite genau der für den relativistischen Holismus typischen Integration *ex post* entspricht.

Ihres Ursachencharakters enthoben, verlieren die Präsuppositionen den exklusiven transzendentalen Rang und werden als bloße Wirkungen des Denkens sozusagen wieder normalisiert, beziehungsweise re-integriert. Was ist geschehen? Erst setzt das transzendentale Denken seine Ursache im Nachhinein nach Außen, dann integriert sich das relativistische Denken diese Ursache wiederum in zeitlicher Umdrehung *ex post*. Die Korrektur der dem Raum assoziierten verkehrten Kausalität mündet also in ein geschlossen operierendes Ganzes ohne Äußeres, das als struktureller Solipsismus extrem nihilismusanfällig ist. Ein Beispiel ist der so genannte Perspektivismus: Das perspektivistische Denken erzeugt gedachte Perspektiven unter die alles fällt, wovon man noch sagen wollte, es verursachte das perspektivistische Denken von Außen.

Soweit der oben bereits in Abschnitt IV./1.2 angedeutete Schritt weg von der Methode des transzendentalen Präsuppositionierens (Stichwort: Umdrehung). Ebenda haben wir auch festgehalten, dass die bloß negative Korrektur aber noch keine positive Alternative vorstellt (Stichwort: Herausdrehung). Bleibt also die Frage nach der richtigen Kausalität, die sich in Anlehnung an die anfangs gemachten Ausführungen freilich im Übergang von der horizontalen in die vertikale Dimension der Zeit ergibt. Denken wir, um diesen entscheidenden Schritt nachzuvollziehen, noch einmal an die tatsächliche Abfolge von Bewusstseinszuständen: Sobald, nachdem oder ab dem Zeitpunkt, da sich der Mensch einer Tatsache bewusst geworden ist, kann das Denken nicht mehr zur vorgängigen Realität zurück. Diese geht dem in der Transzentalphilosophie nur räumlich konzipierten Bewusstsein, das sich immer selbst als Anfang setzen muss, als völlig äußerlich verloren. Um sozusagen die Verzögerung des Bewusstseins gegenüber dem Unterbewusstsein und also der Natur (Wahrheit/Realität), wenn auch nur für einen Augenblick, aussetzen zu lassen, müsste man sich über den linearen Verlauf der Zeit von der Vergangenheit in die Zukunft hinwegsetzen können.

Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass die lineare Abfolge der Zeit an die Kausalitätsrelation von Ursache und Wirkung gebunden ist – sprich: Vorher verursacht Nachher. Die Überwindung der Kausalität ist demnach gleichbedeutend der eingangs schon angesprochenen Entrichtung des Zeitpfeils. Was zunächst wie barer Unsinn klingt, erlangt einige Plausibilität, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Kausalität und damit verbunden die lineare Richtung der Zeit nur eine spezifisch menschliche Anschauungsform ist – wir befinden uns hier im (ultimativ-final) Äußersten der begrifflich-reflexiven Spekulation –, die am Ende dafür sorgt, dass in unserem Bild der Berg niemals von oben und unten *zugleich* in den Blick kommen kann (Stichwort: Jenseits der Gegensätze). Außerdem sei an FW, Aph. 374 erinnert, wo das Problem, um die Ecken des bewussten Denkens zu schauen, von Nietzsche an der Frage fest gemacht wird, ob es Wesen gibt, welche „die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können“ (Aph. 374, FW; vgl. KSA, 3, FW, 626 f.; vgl. oben

III./[E-I]). Es bleibt also dabei: Ließe sich der zeitliche Abstand zwischen Realität und denkerischer Rekonstruktion (Stichwort: Wende vom Essentialismus zum Originalismus), wenn auch nicht endgültig schließen, so doch wenigstens punktuell aussetzen, wäre der Weg bereitet für die von Nietzsche in *JGB* und *GD* immer wieder angekündigte Erforschung des Unterbewusstseins. Vorausgesetzt freilich, dass sich mit der Richtung der Zeit auch die „Richtung des Lebens“ (ebd.) insgesamt ändern würde.

Was endlich ist unter der Tiefe als einer alternativen, nämlich vertikalen zeitlichen Richtung jenseits der Kausalität *genau* zu verstehen? Im bisher bemühten Bild verläuft die kausale Zeit auf einer horizontalen Linie – gleichsam den Berg bidirektional hinauf und hinunter –, weshalb der Weg in die Tiefe einer vertikalen Tendenz folgen müsste. Nun können wir uns die Kausalität zeitlich nicht so ohne weiteres anders als vertikal denken, aber es können sich, zumindest nach NIETZSCHE, zwei Phänomene anders als kausal zu einander verhalten. Eine Skizze von dieser Realität, wo es gemäß Aphorismus 21, *JGB* keine Kausalität gibt („Im ‚An-sich‘ giebt es nichts von ‚Causal-Verbände‘, [...] da folgt nicht ‚die Wirkung auf die Ursache‘“; vgl. 5, 36, 4 ff.) deutet NIETZSCHE ebenda in dem darauf folgenden Aphorismus 22 an, derzufolge „jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht“ (vgl. 5, 37, 30 f.). Hier wird nicht nur diese oder jene Reihenfolge von Ursache und Wirkung, bei der Mal das Bewusstsein die Welt, mal das Bewusstsein sich selbst verursacht, sondern die Kausalität selbst und damit die Verbindung von zwei Tatsachen zu einer linear gerichteten Zeitreihe in Frage gestellt. Nicht umsonst stellt schließlich auch die Überschrift des Aphorismus 4 aus *GD* „Irrthum der imaginären Ursachen“ (vgl. oben III./[E-I]) die Existenz von Ursachen überhaupt in Frage.

Diese Gedankenbewegung verfolgt also, anknüpfend an das nunmehr am Unterbewusstsein orientierte Bewusstsein (Stichwort: topologische Orientierung), den Pfad der Verinnerlichung weiter (Stichwort: iterative Erkenntnis), ändert aber noch einmal die Orientierung, indem sie die kausale Linie verlässt, auf der sie sich bisher bewegt hatte. Sobald diese Linie in Richtung der vertikalen Tiefe verlassen wurde, gelangt es in ein indifferentes Geschehen-So-und-So, wobei gleichsam alle Momente chaotisch auseinanderstreben und dadurch vorerst jeglicher linearen Hierarchie enthoben werden. Was wird dadurch argumentativ erreicht? Sollte sich der horizontale, beziehungsweise bidirektional-lineare Zeitpfeil tatsächlich in der genannten Weise entrichten lassen, dann würde sich dies auch auf alle räumlichen Relationen auswirken und dadurch eventuell das dem Realitätsbezug im Wege stehende Problem der Isolierung des perspektivischen Bewusstseins gelöst werden können.

Hier greift nun endlich das Theorem der ewigen Wiederkunft: Geht man ungeachtet der diesbezüglich möglichen Interpretationsvielfalt in Anlehnung etwa an KLOSSOWSKI (vgl. oben II./2.1) davon aus, dass aus der geschlossenen Ziellosigkeit alles Geschehens vorerst eine Singularisierung aller Momente folgt, wobei dadurch

zuletzt natürlich auch die Entität des Moments nicht unangetastet bliebe, gäbe es keine Ursachen oder Wirkungen mehr, sondern nur noch eine Pluralität von ‚Geschehnissen-so-und-so‘. Die kausale Zeitrelation von Ursache/Vorher-Wirkung/Nachher wird dann indifferent. Was das für den Raum-Zeit-Komplex bedeutet, lässt sich grafisch wie folgt veranschaulichen (die Pfeile in Grafik 3 markieren die Übertragung des Verhältnisses aus der zeitlichen Analogie in die räumliche). Grafik 3:

$$\left(\begin{array}{c} \nearrow \text{Außen} \\ \searrow \text{Innen} \end{array} \middle| \frac{\text{Bedingung}}{\text{Möglichkeit}} \right) \sim \left(\begin{array}{c} \text{So} \\ \text{So} \end{array} \middle| \frac{\text{Jetzt}}{\text{Jetzt}} \right)$$

Die zeitliche Binnenanalogie wird nach dem Vorbild eines Geschehens-so-und-so, wo also keine Kausalität mehr herrscht, gleich/indifferent gestellt (So/So). Damit wird im Gegensatz zum Reihenfolgenargument erster Instanz nicht nur die Relation korrigiert, sondern auch in ihr etwas an den Gegenständen und damit diese selbst geändert: Aus der Differenz zwischen Vorher und Nachher wird die Indifferenz von ‚So und So‘. Diese Gleichstellung sorgt in der zeitlichen Binnenanalogie für eine Entrichtung des linearen Zeitpfeils (Vorher/Nachher wird zu Jetzt/Jetzt). Dies wirkt sich über die Metaanalogie wiederum auf die ersten beiden Raumstellen aus. Auch hier überträgt sich dabei nur die Identität der Verhältnisse, wodurch das Äußere zwar das Äußere und das Innere das Innere bleiben. Das dazwischen bestehende Verhältnis ist dann aber Indifferenz, wodurch die Möglichkeit eines Übergangs zwischen Innen und Außen realisiert wird.

Dies ist natürlich nur ein argumentativer Zug. Dadurch kann die Präsenz der Realität oder in unserem Bild das Sehen des ganzen Berges nicht auf Dauer gestellt werden, als ob wir damit auf einmal aufhören, perspektivisch zu sehen, und die strukturell-solipsistische Isolierung des Menschen ein für alle Mal abstreifen könnten. Aber es wird dadurch eine argumentative Konstellation ausgewiesen, die zumindest formal nachvollziehbar macht, dass alle räumlichen Differenzen und somit auch die besagte Isolierung auf dem Grunde der indifferenten Zeit durchlässig werden. Das hier geltend gemachte Reihenfolgenargument wurde aus NIETZSCHEs Philosophie mittels maximaler konzeptioneller Abstraktion gewissermaßen extrahiert und ist als bloße Formalität nur bedingt wirksam. Lässt man sich aber auf den iterativen, topologisch orientierten Erkenntnisprozess ein und verinnerlicht den Wiederkunftsgedanken, wie ihn NIETZSCHE vor allem in *Za* dargestellt hat, dann *erfährt* man in der daraus sich ergebenden Pointe tatsächlich eine punktuelle Umwendung des Blicks und lernt die Präsenz der Realität gewissermaßen *momentan* zu sehen – das meint, ‚sich in die Realität hineinversetzen‘.

3.3

Die Pointe des Zielkonflikts: Komplexe Verweisung ohne Evidenztransfer

Wenn man der Rekonstruktion bis hierher gefolgt ist, müsste sich folgender Einwand aufdrängen: In der horizontalen Zeit gibt es zwei Arten von Kausalität, nämlich die falsche, die der Methode des transzendentalen Präspositionierens entspricht, und deren Korrektur, die durch die relativistische Integration *ex post* erfolgt. Wenn nun die vertikale Dimension der Zeit in das ganz Andere, beziehungsweise in das andere Ganze führt, dann kann darin nicht die richtige Kausalität gesehen werden, denn mit dem Wechsel in die vertikale Dimension der Zeit müsste sozusagen dieselbe ganz vom Geschehen abfallen, das die Realität ist. Die Suche nach einer richtigen Kausalität, wobei eigentlich die Welt das Bewusstsein verursachen müsste, führt also in letzter Konsequenz dazu, dass es gar keine Kausalität gibt. Vermeintlich ein Paradox. Das allerdings nur, wenn man den spezifisch prozessualen Charakter der Argumentation und damit die topologische Orientierung des iterativen Erkenntnisprozesses außer Acht lässt. Oder einfacher: Die Paradoxie lässt sich entschärfen, wenn man berücksichtigt, dass NIETZSCHEs präsenztheoretischer Wahrheits-/Realitätsbegriff, auf den der Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz hinausläuft, eine überkomplexe *Pointe* aufweist.

Wie wir es also schon in Bezug auf die Redlichkeit als Prinzipiengesamtheit und den Willen zur Macht als physiologischen Reduktionismus gesehen haben (vgl. oben III./[E-IV], so wird auch hier der Methodenpfad der konzeptionellen Dialektik am Ende zum „Unsinn“ (Aph. 36, *JGB*) und kehrt sich gegen sich selbst. Das Ergebnis der Kritik der Kausalität ist, dass eine falsche Kausalität für wahr gehalten wurde, die Pointe, dass es gar keine Kausalität gibt. Für diese eigenartige Ambivalenz zwischen Kritik und Desavouierung, die sich allzu leicht als Widerspruch missverstehen lässt, ist NIETZSCHE geradezu berüchtigt. Gemeinhin ist im Sinne dieser Ambivalenz freilich das Diktum bekannter, dass es in Wahrheit keine Wahrheit gebe. Nun täte man solchen, die darauf insistieren, dass es sich dabei um einen Widerspruch handle, Unrecht, wenn man dies einfach nur als Missverständnis abtäte. Vielmehr ist es ein notwendiges Missverständnis, denn nur mit dieser Art Auffassung stellt man sich dem Zielkonflikt und findet Zugang zur Gedankenbewegung der konzeptionellen Dialektik. Am Ende braucht es aber mehr als nur den Verweis auf eine topologisch orientierte, iterative Erkenntnis, die in einen präsenztheoretischen Wahrheitsbegriff mündet. Denn zwischen den beiden Wahrheiten, von denen in NIETZSCHEs berühmtem Diktum die Rede ist, besteht ein Konfrontationsmoment, insofern jede für sich Anspruch auf absolute Geltung hat. Will sagen, die eine Wahrheit/Realität kann die andere nicht einfach

ersetzen, sondern setzt sich zu dieser in eine komplexe Relation, die durchaus als Anwesenheit und Abwesenheit im Sinne DERRIDAS (vgl. oben II./1 und 2.1) angesprochen werden kann. Dies bedarf allerdings eines Kompromisses, der argumentativ dem Zielkonflikt vollauf gerecht wird, insofern dabei die Wahrheit des Solipsismus (Immanenz) und die Notwendigkeit des Realitätsbezugs (Differenz) adäquat gewürdigt werden.

Im Folgenden sei dieses Argument, das im Titel dieses Abschnitts mit dem Stichwort der ‚komplexen Verweisung ohne Evidenztransfer‘ angesprochen wurde, zunächst ausgeführt und dann noch einmal in das NIETZSCHEsche Philosophieverständnis eingefügt: Was in den Gang der konzeptionellen Dialektik führt, ist der Konflikt zwischen der Aufgegebenheit des Ganzen und der damit einhergehenden Tatsache, dass nur durch Differenzen Sinn gestiftet werden kann. Weil also das Ganze tendenziell indifferent ist, die Ressource Sinn aber notwendig mit der Setzung von Differenzen einhergeht, läuft der Mensch Gefahr, in einen pessimistischen Nihilismus zu verfallen, sei es durch die Orientierung an deminuierenden Illusionen (Stichwort: Dualismus vs. Monismus), sei es in Form eines narzisstischen Selbstbezugs (Stichwort: strukturell-solipsistischer Holismus). Daraus folgt: Am Ende dürfte nicht gegen die hypothetische Wahrheit/Realität des Solipsismus (Stichwort: Faktizität des Integrationsmechanismus *ex post*) verstoßen werden, weil dadurch das Immanenzgebot verletzt würde und man in eine der beiden anfänglichen Illusionen des transzendentalen Präsuppositionierens zurückfallen würde (Stichwort: Re-Entry-Falle), und trotzdem müsste zudem das Differenzdesiderat erfüllt werden, weil dieses begrifflich-reflexiv ultimative und finale, innerhalb der Spekulationsparameter Raum und Zeit eingeholte Ganze sonst sinnlos wäre. Dies ist die maximale Zuspitzung des Zielkonflikts.

Nun lässt sich dieser Zielkonflikt in der Anordnung des Raum-Zeit-Komplexes am Ende der konzeptionellen Dialektik tatsächlich wie folgt entschärfen: Die Indifferenz der Zeit wirkt sich nur auf das Verhältnis zwischen Innen und Außen aus, nicht aber auf die Differenz der Gegenstände selbst. Aus Grafik 3 (vgl. oben IV./3.2) geht demgemäß hervor, dass das räumliche Ganze, das selbst noch in der Figur ‚Innen ohne Außen‘ auf die Aufrechterhaltung der Differenz zwischen Innen und Außen angewiesen ist, bestehen bleibt, während die solipsistische Isolierung in der räumlichen Relation über den Umweg der Zeit zumindest momentan ausgesetzt wird. Dass man in der Zeit zur unterbewussten Realität zurück kann, bleibt dabei nichts desto trotz voll und ganz mit dem Umstand vereinbar, dass das bewusste Denken als Raum perspektivisch in sich eingeschlossen ist. Im Ergebnis bleibt also der Solipsismus eine (räumliche) Wahrheit/Realität und eine weitere Wahrheit/Realität im Sinne ursprünglicher Authentizität, wenn auch ganz anders, trotzdem (zeitlich) erreichbar.

Die Redeweise von einer komplexen Verweisung ohne Evidenztransfer meint also, dass die präsenztheoretische Wahrheit/Realität, die der Akteur vermittelt durch

den Wiederkunftsgedanken und somit jenseits kausaler Entzogenheit einfach nur schaut, zwar in Relation, nicht mehr aber in Konkurrenz zu dem referenz-, beziehungsweise kohärenztheoretischen Wahrheits-/Realitätsbegriff steht. Sprich: Das eingangs erwähnte konfrontative Moment wird durch den Wiederkunftsgedanken von disjunktiver Konkurrenz auf eine verweisende Relation umgestellt. Würde die präsenztheoretische Wahrheit/Realität die referenz- und kohärenztheoretische Wahrheit/Realität aufheben können und dabei seine überkomplexe Evidenz auf das begrifflich-reflexive Wahrheitsdesiderat übertragen, dann wäre NIETZSCHEs Philosophie tatsächlich nur eine weitere Fußnote des Platonismus (HEIDEGGER). Gerade weil aber kein Evidenztransfer stattfindet und also kein neuer Gott, keine neue Wahrheit und auch kein neues An-Sich etabliert werden, sondern die Herausdrehung in das andere Ganze realisiert wird, ohne dabei *diese Welt* aufgeben zu müssen, steht NIETZSCHEs Denken völlig souverän da. Ein Souveränität, die freilich keiner anderen Philosophie leichtfertig abgesprochen werden kann, sofern der echte PLATON und/oder der echte KANT hier gar nicht gebührend in Betracht gekommen sind. Was die verschiedenen sich auf NIETZSCHE berufenden modernen, spätmodernen und postmodernen Schulen angeht, so hat es meiner Meinung nach keine einzige, BORNEDAL ausgenommen, zu einem Bewusstsein für diese eigentliche Pointe gebracht.

Fragt sich freilich, wie schon in Bezug auf das Reihenfolgenargument, ob die Rekonstruktion die Idee der komplexen Verweisung in Anbetracht des textlichen Befunds nicht zu weit herholt. Hier sei vor allem auf die Ausführungen in Bezug auf *EH*, beziehungsweise das hierarchische Komplexitätsgefüge verwiesen, in die sich der Kompromiss zwischen zwei im Zielkonflikt aufeinander verweisender Wahrheiten/Realitäten nahtlos einfügt. Es entspricht nämlich der Typus des Menschen dem Topos des Antagonismus zwischen Dualismus und Monismus, der Typus des Künstlers dem relativistischen Holismus, nicht im Sinne eines strukturellen Solipsismus, sondern eines Oszillationsrandes, und endlich der Typus des Philosophengottes dem Topos des überkomplexen anderen Ganzen. Dementsprechend ist der Künstler derjenige, der die Illusionen schafft, in der die Menschen leben, wozu er selbst die Freiheit des unreflektierten relativistischen Holismus genießt, freilich ohne es zu wissen. Denn wenn er es wüsste, würde er mit einer Wahrheit/Realität konfrontiert, die in die Isolation des strukturellen Solipsismus führt. Die Faktizität dieser genuinen Umrandung der Dimension des Menschlichen respektive Künstlichen führt entweder dazu, dass einer von Natur aus die Kraft hat, sich auch noch darüber hinwegzusetzen, oder aber daran scheitert und zu Grunde geht. Beides, die positive und negative Selektion, ist integraler Bestandteil des NIETZSCHEschen Philosophieverständnisses als Zucht und Züchtung. In Händen hält diese Selektion zuletzt allerdings der dionysische Philosophengott, den seine Weisheit abseits stellt und einen Zugang zu Authentizität vermittelt, zu dem alles Menschliche, beziehungsweise

Künstliche in Relation steht. Im Sinne der komplexen Verweisung ohne Evidenztransfer wissen weder die Menschen noch die Künstler etwas vom Philosophen, denn sie kennen ihn auf Grund eines klüglichen Spiels der Masken (Stichwort: Weisheit/Klugheit) nur vermittelt.

Wenn der Philosoph trotzdem direkt mit den Menschen kommunizieren wollte, dies ist eine uralte Intuition, würde dies notwendig scheitern, was uns noch einmal zu der Unterscheidung zwischen Exoterik und Esoterik bringt. Denn der Unterschied zwischen Sprechen und Schweigen, beziehungsweise Sagen und Zeigen ist nicht nur willkürlich. Das heißt, zum Teil beruht das Spiel der Masken auf inszenatorischem Kalkül, dieses Kalkül allerdings ist Ausdruck der Natur des Philosophen und als solches eben auch eine Maske. In diesem Sinne sprachen wir ja bereits in Bezug auf Aphorismus 40, *JGB* von einer willkürlichen und einer natürlichen Maske (vgl. oben III./2.2.5.1). Das inszenatorische Kalkül entspricht der neinsagenden Exoterik, die den Leser/Akteur bei seinen (platonistischen) Vorurteilen abholt, um ihn dann in Richtung des physiologischen Monismus umzudrehen, das heißt, auf den Pfad der Verinnerlichung zu locken, welche letzten Endes über den Wiederkunftsgedanken zur überkomplexen Authentizität führt. Die Ergänzung des Willens zur Macht um die ewige Wiederkunft des Gleichen führt dabei aber nicht einfach nur von einer auf die Massen abzielenden Exoterik zu einer für die Wenigen bestimmten Esoterik. Vielmehr ist NIETZSCHEs jasagende Philosophie in Büchern ein exoterisch-esoterischer Grenzgang (Stichwort: Oszillationsrand), der in Richtung einer esoterischen Intimität über sich selbst hinaus verweist, die sich der Artikulation in Büchern entzieht.

Zuletzt stimmt dies alles auch mit unserer Redeweise von Differenz und Indifferenz zusammen. Demzufolge ist Differenz der fundamentale Begriff, hinter den keine begrifflich-reflexive Operation zurück kann: Mit dem Setzen einer Differenz beginnt die Philosophie im Dualismus, dann tritt der Monismus dazu in einen Antagonismus, was insgesamt wiederum durch das Faktum konterkariert wird, dass all das nichts als Differenz sei. Am Ende allerdings, wo das Spiel der Differenz selbstreferenziell und sozusagen radikal immanent wird, verweist es über sich hinaus. Oder sagen wir besser, sonst könnte man es missverstehen, dass es durch den Bezug auf sich selbst zugleich auch sozusagen unter, beziehungsweise in sich hinein verweist. Andernfalls stagniert es und fällt so dem pessimistischen Nihilismus anheim. Die unsichtbare Projektionsfläche, vor der sich dieser Prozess abspielt und am Ende zu sich selbst findet, kann auf Grund ihrer Entzogenheit begrifflich-reflexiv freilich nur als Indifferenz angesprochen werden. Dies allerdings nur in Verbindung mit dem Wiederkunftsgedanken, sonst würde aus der darin enthaltenen Negativität sofort ein ‚An-Sich‘ oder eine nihilistische Isolation resultieren. Indifferenz ist dann nicht lediglich eine Negation der Differenz und also eine Reproduktion der Disjunktion,

sondern eine Bejahung nicht nur im Sinne eines emphatischen Affekts, sondern vor allem im Sinne der damit verbundenen Individualisierung jedes Moments.

Die Indifferenz eines Moments bedeutet dabei also nicht, dass alle Momente im nivellierenden Sinn gleich sind, sondern im Gegenteil, dass man keinen Moment mit dem anderen *vergleichen* kann. Wir sagen wohlgemerkt *können* und nicht *dürfen* (Stichwort: Faktizität/Hypothetizität), denn durch die kausalitätskritische Entrichtung des Zeitpfeils gibt es keine Verbindung mehr zwischen den einzelnen Momenten, auf deren Grundlage man dieselben vergleichen könnte. Die Wahrheit/Realität des Moments erschließt sich dementsprechend in seiner indifferenten Selbstpräsenz. Diese Präsenz der Natur hat zwar keine unmittelbare Bedeutung für das, was in Bezug auf den Menschen wahr/real ist, insofern könnte man NIETZSCHE als Epikureer verstehen, ist aber in der Intuition, dass all diese Wahrheiten und Realitäten nur solche für den Menschen sind, permanent allgegenwärtig. Eine Machtfülle, wenn man den Topos personalisiert, die in der Tradition nur von Gott bekannt ist.

„Mag das Eine nun sein oder nicht sein, so ist es selbst und das Andere, wie es sich zeigt, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zueinander alles auf alle Weise und ist es auch wieder nicht, und erscheint als alles dies und erscheint auch wieder nicht so.“¹⁰³

PLATON

„Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge? Eine fragwürdige Frage: es wäre wunderlich, wenn nicht irgend ein Mystiker schon dergleichen bei sich gewagt hätte.“¹⁰⁴

NIETZSCHE

„Die transzendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun [...].“¹⁰⁵

KANT

„Der Solipsist flattert und flattert in der Fliegenglocke, stößt sich an den Wänden, flattert weiter. Wie ist er zur Ruhe zu bringen?“¹⁰⁶

WITTGENSTEIN

Schluss

In den vorliegenden Untersuchungen sahen wir, dass NIETZSCHEs Philosophie intensiv von der auf Mensch und Menschheit fixierten Frage nach dem Ganzen und seinen Grenzen durchdrungen ist. Alle wesentlichen Aspekte sind damit direkt oder indirekt verbunden: Die an KANT und die gesamte methodische Tradition des transzentalphilosophischen Präsuppositionierens anknüpfende Konzentration auf ein räumlich isoliertes und dadurch nihilismusgefährdetes Denken ebenso wie die thematische, dramaturgische und konzeptionelle Organisation des Gesamtwerks zwischen Esoterik und Exoterik, beziehungsweise begrifflich-reflexiver Theorie und

¹⁰³ PLATON, *Parmenides*, 166.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, KSA, 5, JGB, 57.

¹⁰⁵ KANT, *KrV*, B 354.

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, *Aufzeichnungen*, 76.

überkomplexer Praxis. Aus dem Begriff der Grenze entnahmen wir eine raum-zeitliche Grammatik, die zuletzt (Stichwort: ultimativ und final) an den Oszillationsrand des Sagen/Zeigen-Komplexes geführt hat, und nachzuweisen geeignet erschien, die genaue argumentative Mechanik der Befreiung des Geistes aus dem narzistischen Selbstbezug zu rekonstruieren. Endlich zog exakt dieses solipsistische Denken einen Schluss gegen sich selbst und eröffnete dadurch wieder die Möglichkeit eines unverstellten Blicks auf die Präsenz der Natur. Dies freilich nicht so, als ob durch die Möglichkeit eines solchen Blicks die jeder bewussten Reflexion inhärierende Verzögerung des Realitätsbezugs, welche dieselbe dem Menschen als äußeres ‚An-Sich‘ entzogen erscheinen lässt, als ein für alle mal überwunden angesehen werden könnte. Dann nämlich würde sich jeder Akt des begrifflichen Reflektierens von vornherein ausschließen, jede Art der Differenz gelöscht und der Mensch in der Indifferenz der Natur aufgehen. Allerdings konnte dem in der Erkenntnistheorie obligatorisch gewordenen Realitätspessimismus die Natur als überkomplexes Korelativ assoziiert werden, wodurch dem Menschen ein wenn auch verstellter so doch für Wenige durchaus realisierbarer Ausblick aus dem solipsistischen Selbstbezug gewiesen wurde. Dieser Ausblick und Ausweg aus dem Problem der Tradition, und kein von einem Bruch gezeichnetes radikales Alternativprogramm zu derselben, ist die historische Leistung der NIETZSCHEschen Philosophie.

[i] Sich dies vor Augen zu führen, war die theoretische Forschung lange Zeit gehemmt, deren Blick nahezu dogmatisch auf mögliche Fassungen des relativistischen Holismus fixiert war. Es war die dabei vorherrschende Annahme, NIETZSCHEs Philosophie mündet in ein allumfassendes, selbstreferenzielles Geschehen der Interpretationen/Perspektiven/Fiktionen/Symbole etc., das mit der Realität in einer unaufhebbaren Weise zusammenfällt. Weiteres Hinterfragen ist angeblich unmöglich, erscheint dagegen bei genauerem Hinsehen, dies ist der Vorwurf, aber doch bloß verboten. Die führt zum Unterschied zwischen Hypothetizität und Faktizität sowie zu der spezifischen Eigenart der NIETZSCHEschen Grenzkonzeption. Ein beliebtes Argument für den mit der Realität zusammenfallenden relativistischen Holismus lautet nämlich, dass man an einer bestimmten Stelle einfach zu Fragen aufhören und sich mit dem Sosein der Dinge abfinden müsse. Sprich: Die philosophische Suche nach Wahrheit selbst ist das Problem und muss dem Menschen zunächst gründlich ausgetrieben werden. Denn solange die Dinge *hinter-fragt* werden, so die ängstliche Überlegung, wird es immer wieder zu irgendwelchen *Hinter-welten* kommen. Also lieber nicht mehr fragen, wie und warum der relativistische Holismus und die Realität in Eins fallen.

In diesem Sinn sagt etwa ABEL für NIETZSCHE in Anlehnung an WITTGENSTEIN, dass es das große Rätsel nicht gebe („das große Rätsel giebt es nicht“; vgl. ABEL, 1984, 103 f.). Das wird dann oft so dargestellt, als ob man, wenn man mit NIETZSCHE ans Äußerste gegangen ist, nicht mehr weiter fragen *kann*, was glatter Unsinn ist, denn

wenn man nicht mehr fragen kann, dann kann man es eben nicht mehr und braucht deshalb auch nicht seinen Appetit nach Antworten zu zügeln. Im Gegenteil: Wir haben gesehen, dass sich gerade im ultimativen und finalen Stadium der konzeptionellen Dialektik, dem besagten relativistischen Holismus, die Frage nach Innen und Außen in besonders zugespitzter Form aufdrängt.

Mit welcher Begründung soll man just an einer bestimmten Stelle aufhören, Fragen zu stellen? Stark vereinfacht lautet die leichtfertige Antwort: „*Wenn man eine Frage einmal angenommen, überdacht und irgendwann auch einmal durchdacht hat, womit das Denken endlich auf einer anderen Ebene wäre, dann könne/dürfe man auf dieser neuen Ebene nicht wieder mit den alten Schemata operieren. In der konzeptionellen Dialektik könne/dürfe man weiterhin den Holismus nicht mehr mit dem Dualismus konfrontieren, da dieser ja bereits im Monismus überdacht worden sei.*“ Selbst wenn dieses Argument einleuchtend und eigentlich nicht falsch ist, so stellt sich doch immer noch die Frage, woher die Versuchung kommt, auch da noch weiter zu fragen, wo sich gar keine Fragen mehr stellen. KANT hat diese Versuchung den „transzendentalen Schein“ (vgl. *KrV*, B 354.) genannt und darüber gesagt, dass dies eine unvermeidliche Täuschung ist, die man niemals vermeiden *kann*, sondern sich bloß immer wieder darüber aufklären *muss*. WITTGENSTEIN hat die Grenzen der Sprache mit einem „Fliegenglas“ (vgl. ders., *Aufzeichnungen*, 76) verglichen, an dem sich der dagegen anflatternde Solipsist die berühmten, in einem anderen Zusammenhang geäusserten, „Beulen“ (vgl. ders., *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 119)¹⁰⁷ holt. Auch damit ist nichts wesentlich anders gemeint als: Der Mensch kann nicht über seine Grenzen hinweg und kann doch nicht anders, als es zu versuchen.

Konzentrieren wir uns nun auf diese Vorstellung, dass es im Denken einen Punkt gibt, an dem es selbst an ein Ende gekommen sein müsste und doch die Versuchung nicht getilgt ist, darüber hinaus zu gehen. Übertragen wir diesen Gedanken auf das Problem des Ganzen: Wenn das Denken ganz, das heißt in sich erschöpft ist, dann ist es an sein Ende gekommen und darf in diesem späten Stadium nicht mehr mit schon längst gelösten Problemen behelligt werden. Als ein solches ist zunächst auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Innen und Außen anzusehen. „*Wenn wir das Ganze erst einmal in der Hand haben, dann verstehen wir von selbst, dass es kein Äußeres mehr hat und eben nur Inneres ist*“, so lautet das zwar nicht falsche, aber durchaus verkürzte Kalkül des Enthaltungsgebots. Dieses Ganze ist bei den meisten NIETZSCHE-Interpreten die Konzeption des holistischen Relativismus. Sei dieselbe durch den Begriff Interpretation/Perspektive/Fiktion/Symbol etc. präzisiert, ist belanglos. Sehen wir uns diese Stelle genauer an: Die Umdrehung des transzendentalen Präspositionierens führt über den Mechanismus der Integration *ex post* in den

¹⁰⁷ „119. Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.“

relativistischen Holismus. Konzeptionell ausgedrückt wird jedes Äußere im Nachhinein zum Inneren. Sagt man ‚Alles ist Fiktion‘ und jemand wendet ein – wie sinngemäß in Aph. 34, *JGB* – „Zur Fiktion gehört ein Urheber“, dann lautet die Antwort sogleich ‚Auch der Urheber ist Fiktion!‘. Oder abstrakter: Sagt man ‚Alles ist Inneres‘ und jemand wendet ein ‚Zum Inneren gehört das Äußere‘, dann lautet die Antwort sogleich ‚Auch das Äußere ist Inneres!‘.

Zugegeben: Das Argument ist stark und legt nahe, dass es tatsächlich nur eine Fiktion ohne Urheber, beziehungsweise ein Inneres ohne Äußeres gebe. Allerdings hat es damit nur sein Bewenden, wenn man aufhört, immer wieder den seiner Möglichkeit nach untilgbaren Versuch zu unternehmen, einen Urheber respektive das Äußere auszumachen. Dies lässt sich nun schlechterdings nicht unterbinden, daher die offene Frage WITTGENSTEINS wie der Solipsist zur Ruhe zu bringen sei, denn durch die Integration *ex post* wird zwar immer wieder das Problem zwischen Innen und Außen gelöst, es wird aber nicht ein für alle mal aus der Welt geschafft, sondern stellt sich immer wieder aufs Neue. Es ist eben seiner Möglichkeit nach untilgbar. Auch hier haben wir es, ähnlich wie bei KANT und WITTGENSTEIN, mit der eigenartigen Situation zu tun, dass das Denken Anlass zu der Annahme hat, dass es an seinen Grenzen sei, und trotzdem nicht aufhören kann, über diese Grenzen hinausgehen zu wollen. Was ich damit sagen will: Sicherlich gibt es Gründe, die Sache mit Innen und Außen an dieser Stelle auf sich beruhen zu lassen, immerhin wiederholt sich ja fortwährend dieselbe Lösung desselben Problems (Stichwort: relativistische Integration *ex post*). Allerdings gibt es auch in diesem Stadium noch das Problem von Innen und Außen, weil der Raum alles ist und doch nicht anders kann, als ein Inneres und ein Äußeres zu haben.

Das heißt, die redundante und selbstreflexive Wiederholung der Innen/Außen-Relation ist für den relativistischen Holismus konstitutiv. Denn ohne Innen und Außen, ohne das immer neue Stellen der immer gleichen Frage, hielten wir nichts mehr in Händen, was sich überhaupt noch als relativistischer Holismus ansprechen ließe. Und dann erst wäre der Effekt eingetreten, den ich als Pointe bezeichne, wo die Relation zwischen Innen und Außen tatsächlich für einen Moment aussetzt. Dies ist aber nicht der Fall, wenn wir ans Äußerste des Ganzen hingedacht haben und uns des Weiterfragens enthalten sollen. An dieser Stelle ist die Argumentation des relativistischen Holisten verkürzt. Denn der Solipsismus wird erst kontemplativ, das heißt, es kommt erst zu einer unvermittelten Betrachtung, wenn der Schritt aus dem Selbstbezug hin zur Verweisung getätigter wurde. Das Problem des Solipsismus löst sich nicht im Verweis desselben auf sich selbst auf, schließlich ist diese Selbstreferenz konstitutiv, sondern die Faktizität des solipsistischen Selbstbezugs zeigt etwas darüber hinaus, nämlich eine *Pointe*. Erst dann wird aus dem Ende des Denkens ein Schluss gegen sich selbst und nur so macht der Begriff der Kontemplation Sinn, nämlich

insofern sich etwas im Sinne von ‚Präsenz‘ zeigt, das nicht mehr durch das längst in einen isolierten Selbstbezug geratene Sagen eingeholt werden kann.

Bei diesem theoretischen Einwand gegen weite Teile der bisherigen NIETZSCHE-Forschung sei bei der Frage nach dessen Berechtigung und Plausibilität, die unbedingt mit derjenigen nach der argumentativen Stringenz verbunden sein muss, mit Nachdruck auf den folgenden Umstand hingewiesen: Weil der relativistische Holismus nur das Ergebnis/letzte ‚Wort‘ nicht aber die Pointe der Philosophie NIETZSCHEs ist, woraus sich die ewige Ambivalenz des komplexen Oszillationsrandes zwischen Sagen und Zeigen speist, gibt es in NIETZSCHEs veröffentlichten Werken nirgends den ernsthaften Versuch, das Ganze ‚an sich‘ zu erfassen. Jede Darstellung etwa des Willens zur Macht, dies haben wir im Vergleich zwischen Aphorismus 36, *JGB* und dem Nachlaß-Notat 38 [12] gesehen, enthält für den Leser/Akteur bei genauerem Hinsehen offensichtliche Indizien dafür, dass NIETZSCHE überzeugt gewesen ist, dass dergleichen unmöglich ist. Über diese und andere Lehren hinaus geht stets das allumfassende, in eigentümlicher Weise nicht gleichgültige Ja zur untilgbaren Ambivalenz des Sagen/Zeigen-Komplexes. Hierdurch wird sowohl eine unendliche Pluralität im Bereich des Begrifflich-Reflexiven als auch die radikale Evidenz der überkomplexen Natur bejaht. Das Maximum an Äußerung, beziehungsweise das Äußerste, was der Philosoph NIETZSCHE in seine Bücher schreiben kann, ist die Bewegung auf dem Oszillationsrand selbst, die am ehesten noch einem Tanz gleicht. Plausibel lässt dies den theoretischen Einwand gegen den relativistischen Holismus als Ende der Philosophie NIETZSCHEs erscheinen, weil damit die Funktion von *Za* im Gesamtwerk sowie die Konzeption der Figur des Weisen exakt zusammenstimmt. Während also der Tanz gerne für eine theoretisch anti-zentralistische Befreiungsallüre missbraucht wird, ist derselbe bei Lichte besehen nichts weniger als nachgerade der Beweis, dass NIETZSCHEs Denken von Anfang an der Frage nach dem Ganzen und seien Grenzen verpflichtet ist und auch noch in seinen Pointen die Kompatibilität sowohl mit dem traditionell räumlich prädestinierten Denkschema als auch mit der Suche nach der Natur jenseits des Menschen aufweist.

Wenn der im Zentrum der NIETZSCHEschen Philosophie rangierende Oszillationsrand in der neinsagenden Peripherie auf eine Formel gebracht werden soll, ist dies ferner auf Grund der darin enthaltenen, strukturellen Ambivalenz tendenziell paradox. Hier sei etwa an die Frage zu Beginn von Aphorismus 40, *JGB* erinnert, den wir als Grenzgang zwischen Philosoph und Buch ausgemacht haben: „Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge?“ (vgl. KSA, 5, *JGB*, 57; vgl. oben III./2.2.5.1). Was jenes Wortspiel um Vorder- und Hintergründigkeit aussagen soll, ist dies: Was sich in der Pointe eines jeden begrifflich-reflexiv herbeigeführten Holismus zeigt, ist das ganz Andere jenseits der Grenzen des Ganzen. Das ganz Andere, worauf der äußerste Ausdruck verweist,

versteckt sich vor dem zudringlichen Dogmatiker (vgl. Vorrede, *JGB*), der ungeduldig nach Antworten sucht, hinter der Maske der Gegensätzlichkeit. Hier sei nur am Rande an die Re-Entry-Falle erinnert, die denjenigen, der das Überkomplexe begrifflich-reflexiv einzufassen versucht, durch einen Automatismus an den dualistischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurückverweist. Kurz: Das ganz Andere, beziehungsweise das andere Ganze ist überkomplex und selbst Versuche, nicht einmal das ganz Andere selbst, sondern die besagte Komplexität zum Ausdruck zu bringen, nehmen sich wie der Aphorismus 40, *JGB* verwirrend und widersprüchlich aus. So auch sicherlich nicht zufällig PLATONs Abschluss des *Parmenides*, wo das Ganze Alles und Nichts zugleich und auch wieder nicht ist (vgl. ders., *Parmenides*, 166), wobei hier – ebenso in Bezug auf NIETZSCHE – davon auszugehen ist, dass PLATON sich dessen bewusst gewesen ist und also keiner kleinlichen Belehrungen über darin enthaltene Widersprüche bedürftig ist (vgl. KUTSCHERA, 1995, 125 f.). Der Vorwurf, dass der relativistische Holismus nur bei verkürzter Betrachtung selbst die Pointe der Philosophie NIETZSCHEs ist, geht nicht nur in der Sache, unabhängig von NIETZSCHE, aus der konzeptionellen Rekonstruktion hervor, sondern auch aus der Organisation des Werks sowie aus dem Text im Einzelnen, wie es die Analyse von *JGB* an vielen Stellen gezeigt hat.

[ii] Soviel zur Kritik. Nun zur Frage, auf was für ein Ergebnis sich dagegen die vorgelegten Untersuchungen selbst festlegen lassen wollen. In dem Wissen, dass zusammenfassende Darstellungen ein Risiko sind, weil sie in ihrer Gedrängtheit und Kürze zu Missverständnissen einladen, sei hier trotzdem der Versuch gemacht. Im Folgenden sollen die fünf wichtigen Dimensionen, in denen sich bei NIETZSCHE ein jeweils kongruentes Muster nachweisen lies (Stichwort: hierarchisches Komplexitätsgefüge), zur übersichtlichen Darstellung gebracht werden. Tabelle 2:

PtZG (817)	I Typologie	II Topologie	III Konzeption	IV Dialektik	V Inszenierung
<i>Herausstellen in Begriffen</i>	Mensch	Unten Peripherie Sagen (Bewusst)	Raum-zeitliche Grammatik <i>Integration</i> <i>ex post</i>	Umdrehung: Dualismus/ Monismus <i>pluralistisch</i>	Nein- und jasagende Exoterik in Büchern
<i>Nachtönen lassen</i>	Künstler	Oszillationsrand Zentrum Sagen/Zeigen (Unbewusst)	Zeitumkehrung <i>Re-Entry</i>	Herausdrehung: Holismus <i>singulär</i>	Jasagende Exo-Esoterik in Büchern
<i>Gesamtklang der Welt</i>	Philosoph	Oben Basis Zeigen (Unterbewusst)	Präsens/Präsenz	Das ganz Andere	Intime Esoterik/ Philosoph

Die hier aufgezeigten Entsprechungen können die bisherigen Ausführungen auf keinen Fall ersetzen, weil in solchen Darstellungen die sensiblen Nuancen im Sagen/Zeigen-Komplex nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht werden können. Allerdings wird dadurch noch einmal deutlich, inwiefern der Philosophie NIETZSCHEs ein großer Plan, nämlich das hierarchische Komplexitätsgefüge, zu Grunde liegt, das sich desgleichen aus der Sache ergibt, sobald der Begriff der Grenze berührt ist.

Zur Erläuterung: In den Spalten I bis V findet man die fünf Dimensionen der Philosophie NIETZSCHEs, in denen sich in den vorliegenden Untersuchungen das hierarchische Komplexitätsgefüge nachweisen ließ. In der ersten, unbezifferten Spalte stehen die drei Ebenen gemäß PtZG (vgl. KSA, 1, PtZG, 817),¹⁰⁸ von denen oben unter II./1.3.3 in Bezug auf das hierarchische Komplexitätsgefüge die Rede war. Gemeint ist

¹⁰⁸ Diese Zuordnung dient lediglich der Veranschaulichung und es soll damit keinesfalls behauptet werden, dass diese Einteilung als für NIETZSCHE selbst verbindlich angesehen werden könnte.

damit lediglich das nicht erst von NIETZSCHE erfundene Modell von Darstellung (Herausstellen in Begriffen), einem Medium der Vermittlung (Nachtönen lassen) sowie einem Positum, auf das sich die Darstellung bezieht (Gesamtklang der Welt). Im Folgenden werden die Spalten I bis V sowie die Beziehungen, welche diese unterhalten, im Einzelnen erläutert.

In Spalte I ‚Typologie‘ stehen die drei aus *EH* bekannten Typen des Menschen, des Künstlers und des Philosophen. Wenn man sich dazu die entsprechenden Zeilen, beziehungsweise Ebenen ansieht, die dieser Typologie in den übrigen Spalten korrespondieren, dann wird deutlich, dass der Mensch der topologisch unten rangierenden begrifflich-reflexiven Peripherie entspricht (vgl. Spalte II ‚Topologie‘), von wo aus die Kritik der räumlich prädestinierten Transzentalphilosophie (vgl. Spalte III ‚Konzeption‘), beziehungsweise die Umdrehung des Ordnungsverhältnisses zwischen Idealität und Realität (Spalte IV ‚Dialektik‘) Ausgang nimmt. In den entsprechenden exoterisch-neinsagenden Büchern bekommt der Leser/Akteur zunächst den unzeitgemäßen NIETZSCHE zu sehen (vgl. Spalte V ‚Inszenierung‘), der an die konkrete ideengeschichtliche Tradition anknüpft und einen Krieg für die Umwertung aller Werte führt, beziehungsweise inszeniert. Der so agierende, Werte zerstörende und Werte schaffende NIETZSCHE hat die Rolle des Künstlers inne.

Für den Menschen, der nur in einer begrifflich-reflexiven Scheinwelt lebt, ist der Künstler, der in topologischer Hinsicht dem zentralen Oszillationsrand des Sagbaren entspricht, eine Art blinder Fleck. Der Mensch weiß nämlich weder etwas von der peripheren Scheinwelt, in der er lebt, noch weiß er etwas vom Künstler als Urheber dieser Scheinwelt. Genau genommen, so in Aphorismus 301, *FW*, weiß noch nicht einmal der Künstler selbst etwas von seiner Funktion als Urheber der Welt, die den Menschen etwas angeht. Konzeptionell interessant ist an der Typologie, dass beim Versuch des Menschen, die Welt aus der Perspektive des Künstlers zu denken, das heißt bei dem Versuch, zu dem Oszillationsrand (vgl. Spalte II ‚Topologie‘) vorzudringen, der das Ganze als Grenze umgibt, die Mechanismen der Integration *ex post*, beziehungsweise der Re-Entry-Falle greifen (vgl. Spalte III ‚Konzeption‘). Denn von unten betrachtet mündet der Versuch, noch den Wechsel zwischen Ja und Nein, beziehungsweise Dualismus und Monismus in den Blick zu bekommen, in den holistischen Relativismus (vgl. Spalte IV ‚Dialektik‘). Versucht der Akteur denselben wiederum begrifflich zu fassen, wird dieser entweder auf die Anfangsposition des Gegensatzes zwischen Dualismus und Monismus zurückgeworfen oder er verfängt sich über die relativistische Integration *ex post* in eine nihilistisch-realitätspessimistische Isolation im solipsistischen Selbstbezug.

In Bezug auf den oben zitierten Aphorismus 40, *JGB* sprachen wir von faktischen Demarkationen, welche den Menschen abhalten, den ihm angestammten künstlich-kulturellen Bereich zu verlassen, um einen Blick hinter die artifiziellen

Kulissen auf die Natur zu werfen. Dies bleibt dem Philosophen vorbehalten, nicht aber *de jure*, sondern *de facto*. Denn sich auf den Grenzgang einlassen, der über die Kausalitätskritik mitsamt dem Wiederkunftsgedanken auf der Präsenz des Moments zum Stehen kommt, ist nicht jedem beliebigen Kandidaten freigestellt. Nur wer zur Verinnerlichung einer Reihe maximal komplizierter und grausamer intellektueller Erfahrungen (Zumutungen) in der Lage ist, kann am Ende den authentischen Perspektivenwechsel vollziehen und nach Art des Philosophen das begrenzte Ganze von Außen in den Blick nehmen. Diese Umstellung ist kein Akt, den man im Sinne einer allgemeinkompatiblen Objektivität des kleinsten gemeinsamen Nenners unter den Bedingungen des Zweifels erreichen könnte. Auf diesem Weg bleibt man automatisch im relativistischen Holismus befangen. Die Authentizität, beziehungsweise physiologische Materialität des Perspektivenwechsels wird im Rahmen der Kausalitätskritik vor allem an der Umstellung von der gewohnten horizontalen auf die vertikale Dimension der Zeit deutlich (vgl. Spalte III ‚Konzeption‘: Zeitumkehrung). Durch den Wechsel der stets verzögerten Repräsentation der Realität im Bewusstsein zur unmittelbaren Schau der Präsenz der Realität in jedem Augenblick (Stichwort: Kontemplation) wird zugleich deutlich, in wiefern das finale und ultimative Äußerste der begrifflich-reflexiven Ebene nicht nur etwas in Bezug auf sich selbst zeigt, sondern über sich hinaus auf eine Art Vakuum verweist, das begrifflich-reflexiv zwar nicht einholbar ist, als unsichtbare Projektionsfläche dem begrenzten Ganzen aber dennoch Kontur verleiht.

Die Sonderstellung des Philosophen/Weisen, NIETZSCHEs intime Identität hinter allen Künstlermasken, gegenüber der Dimension des Künstlers mitsamt der Welt, die den Menschen etwas angeht, sollte in der Tabelle durch die gewellte Linie zwischen Zeile 2 (Nachtönen lassen) und 3 (Gesamtklang der Welt) veranschaulicht werden. Der Mensch glaubt an realitätsaverse Präsuppositionen, die von philosophischen Künstlern wie PLATON oder KANT geschaffen wurden. Der Künstler steht für das ästhetische, selbstdreferenzielle Spiel der Interpretationen/Perspektiven/Fiktionen/Symbole etc., das von unten betrachtet die unhintergehbar „Grundbedingung alles Lebens“ (Vorrede, *JGB*) ist. Der Philosoph steht dazu in einem komplexen Verhältnis der Ambivalenz, das sich gemäß Aphorismus 9, *JGB* am ehesten als die Relation zwischen Differenz und Indifferenz ansprechen lässt. Wichtig ist daran einerseits, dass der Künstler dabei sowohl für den Grund steht, woraus die in sich geschlossene Welt des Menschen resultiert, als auch für den Oszillationsrand, den zu beschreiben dem oben bereits erwähnten Tanz im Sinne der Figur des Zarathustra gleichkommt. Gegen diese ganze Philosophie in Büchern ist gemäß des inszenatorischen Kalküls NIETZSCHEs der Philosoph das ganz Andere wie auch in analoger Weise die Natur (vgl. Spalte V ‚Inszenierung‘). Beide rangieren auf der Ebene überkomplexer Intimität jenseits der Rationalität des allgemeinkompatiblen Universalakteurs (Stichwort:

Eigenverantwortliches Subjekt). Daher ist, wie immer wieder betont, ein Transfer der überkomplexen Authentizität der präsenten Natur auf das Evidenzdesiderat der begrifflich-reflexiven Ebene unmöglich (Stichwort: Re-Entry). Das, worauf NIETZSCHEs gesamte Philosophie in Büchern basiert, bleibt bis zu letzt hinter der „Maske des Gegensatzes“ (Aph. 40, *JGB*) verborgen. Wenn man dazu geartet ist, zeigt es sich. Ansonsten bleibt es dem zudringlichen Fragen der Dogmatiker entzogen.

Vor der Zusammenfassung und der nochmaligen Antwort auf die Frage, was es bei NIETZSCHE mit Immanenz und Differenz auf sich hat (vgl. IV./3.3) nur noch ein kurzes Wort zum Subjekt und dem authentischen Perspektivenwechsel: Ebensowenig wie der relativistische Holismus die Pointe der Philosophie NIETZSCHEs ist, kann Postmodernen wie etwa VATTIMO, die sich auf NIETZSCHE berufen, in Hinsicht der Dekonstruktion des Subjekts beigeplichtet werden. Es ist nämlich das Eine, den reinen Begriff des Subjekts als Präsupposition in den Bereich des radikal immanenten, beziehungsweise solipsistisch geschlossen Relativismus zu reintegrieren. Etwas ganz anderes ist es, die selbst damit noch einhergehende Betrachterperspektive zu überwinden. Der dafür erforderliche authentische Perspektivenwechsel (vgl. III./2.2.1) ist keine beliebige theoretische Option. Denn der bei jeder Reflexion handelnde Akteur kann selbstverständlich nicht durch einen Akt der Reflexion getilgt werden, weil sich sofort wieder die Frage stellte, wer wiederum bei dieser Tilgung agiert. Der Blickwinkel des Subjekts wird also aus demselben Grund nicht vom relativistischen Holismus vereinnahmt, wie dieser auch nicht die Pointe der Philosophie NIETZSCHEs ist – nämlich: Die Reintegration *ex post* löst das sich stellende Problem nur *ad hoc*. Materiell wird der Perspektivenwechsel erst, wenn sowohl Betrachter als auch Gegensand im Moment der Selbstpräsenz aufgehen, was im relativistischen Holismus ganz ausdrücklich nicht der Fall ist. Wie es dazu kommt, kann zwar konzeptionell exakt rekonstruiert werden, was sich dadurch zeigt, ist hingegen überkomplex und bleibt der Formulierung entzogen.

Hierin sowie in den übrigen vorgelegten Untersuchungen sehe ich endlich auch die in der Einleitung vorausgeschickten sieben Thesen in Bezug auf die Philosophie NIETZSCHEs bestätigt:

- Erstens, der Begriff der Grenze ist der entscheidende Anknüpfungspunkt, auf den sich alles zurückbeziehen lässt.
- Zweitens, die neinsagend-exoterische Philosophie in Büchern wie *JGB* zielt dediziert auf KANT und das Programm der Transzentalphilosophie ab.
- Drittens, der Universalitätsanspruch der Transzentalphilosophie und das Paradigma der ausschließlichen Repräsentation der Wahrheit/Realität werden durch Nietzsches Kausalitätskritik aus den Angeln gehoben.

- Viertens, NIETZSCHEs Theorie, die gemeinhin unter den Etiketten Wille zur Macht und Ewige Wiederkunft des Gleichen bekannt ist, lässt sich präzise in einer raumzeitlichen Grammatik rekonstruieren, die ultimativ und final an den Oszillationsrand des Sagen/Zeigen-Komplexes führt.
- Fünftens, die theoretische Figur des Sagen/Zeigen-Komplexes erweist sich als verbindlich nicht nur für die konzeptionelle Dialektik, sondern auch für die Anlage des Gesamtwerks als hierarchisches Komplexitätsgefüge.
- Sechstens, Theorie und Praxis sind keine thematischen Alternativen, als ob NIETZSCHE ein praktischer oder theoretischer Philosoph gewesen sein müsste, sondern entsprechen ebenfalls der komplexen Sagen/Zeigen-Relation.
- Siebtens, trotz allen offenkundigen Antihegelianismus und trotz jeglicher antisystematischer Tendenz folgt NIETZSCHEs Pfad der iterativen Erkenntnis dem Muster einer konzeptionellen Dialektik.

Zuletzt sei festgehalten, dass die Komplexität im Zentrum der Philosophie NIETZSCHEs, welche das begrenzte Ganze im Vordergrund und die unsichtbare Projektionsfläche – das ganz Andere, beziehungsweise das andere Ganze – desselben im Hintergrund zusammenhält, den Kompromiss liefert, durch den der im Titel der vorliegenden Untersuchungen vorausgeschickte Zielkonflikt zwischen Immanenz und Differenz anerkannt und doch zugleich gelöst wird, insofern das Denken mit der Realität wieder versöhnt wird. Dabei bleibt das Immanenzdesiderat des freien Geistes, der sich keinen fingierten Idealitäten unterordneten will, gewährleistet und droht doch nicht in einem nihilistisch-solipsistischen Selbstbezug zu stagnieren, weil die unsichtbare Projektionsfläche der Präsenz im Hintergrund Differenz stiftet, ohne dabei im Zuge eines Evidenztransfers insgeheim zu versuchen, eine neue ideale Realität zu inthronisieren (Stichwort: komplexe Verweisung ohne Evidenztransfer; vgl. oben IV./3.3). Dies jedenfalls scheint mir die konzeptionelle Analyse von *JGB* im Lichte der Frage nach dem Ganzen ergeben zu haben.

Literatur

Primäre

Nietzsches Werke wurden grundsätzlich nach der Zitierkonvention des Akademie Verlags (Nietzschesforschung) angegeben: Band der Kritischen Studienausgabe (KSA) von COLLI und MONTINARI, Titel des Werks, Seitenzahl. Bei der Analyse von Textpassagen wurde der Titel des Werkes weggelassen – wie zum Beispiel bei *JGB* (vgl. oben III) und *EH* (vgl. oben II./1.) – und dafür eine Zeilenangabe hinzugenommen.

ARISTOTELS: Die Nikomachische Ethik, Olof GIGON (Hg.), München 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Objektive Logik, 1832-45, herausgegeben von Eva MOLDENHAUER und Karl Markus MICHEL, Frankfurt a.M. 1986.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Jens TIMMERANN (Hg.), Hamburg 1998.
Ders.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Konstantin POLLOCK, Hamburg 2001.

NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Gorgio COLLI und Mazzino MONTINARI (Hg.), 15 Bde., Berlin u.a. 1980.

Ders., Bd. 1: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. (*UB II*)
Ders., Bd. 1: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. (*PtZG*)
Ders., Bd. 1: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. (*WL*)
Ders., Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. (*MA I-II*)
Ders., Bd. 3: Die Fröhliche Wissenschaft. (*FW*)
Ders., Bd. 4: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. (*Za*)
Ders., Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. (*JGB*)
Ders., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. (*GM*)
Ders., Bd. 6: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert. (*GD*)
Ders., Bd. 6: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. (*AC*)
Ders., Bd. 6: Ecce homo. Wie man wird, was man ist. (*EH*)

PLATON: Werke, in: Otto APELT: Sämtliche Dialoge, 7 Bde., Hamburg 2004.

Ders., Bd. II: Phaidon
Ders., Bd. II: Phaidros
Ders., Bd. III: Symposium.
Ders., Bd. IV: Parmenides.
Ders., Bd. V: Politeia.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico philosophicus (Übers.: Joachim SCHULTE), in: Brian MCGUINNES und Joachim SCHULTE: Kritische Edition, Frankfurt a.M. 1998.

Ders: Aufzeichnungen für Vorlesungen über ‚privates Erlebnis‘ und ‚Sinnesdaten‘ (Übers.: Joachim SCHULTE), in: Joachim SCHULTE (Hg.): Vortrag über Ethik und andere kleinere Schriften, Frankfurt a.M. 1989.

Ders: Philosophische Untersuchungen (Übers.: Joachim SCHULTE), in: Joachim SCHULTE (Hg.): Ludwig Wittgenstein. Werksausgabe Band I, Frankfurt a.M. 1984.

Sekundäre

ABEL, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, 2. Auflage, Berlin u.a. 1998.

Ders.: Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre, in: J. SIMON (Hg.): *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. II, Würzburg 1984.

ALLISON, David B., A Diet of Worms, in: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzscheforschung. Begründet von Mazzino MONTINARI, Wolfgang MÜLLER-LAUTER, Heinz WENZEL, hg. von Günter ABEL, Josef SIMON, Werner STEGMAIER, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 19 (1990).

BATAILLE, Georges: Nietzsche, in: SALQUARDA, Jörg (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980.

BAUMLER, Alfred: Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.

BORNEDAL, Peter: A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language, in: Nietzsche-Studien 34 (2005).

Ders.: Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life. The Eternal-Recurrence-Thought as Describing the Possibility for Knowledge and Pleasure, in: ebd., 35 (2006).

Ders.: Speech and System, Copenhagen 1997.

BRANDES, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau, Bd. LXIII, 1890.

BRUSOTTI, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von ‚Morgenröthe‘ bis ‚Also sprach Zarathustra‘, Berlin u.a. 1997.

Ders.: Vom ‚Zarathustra‘ bis zu ‚Ecce homo‘, in: OTTMANN, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart u.a. 2000.

CLARK, Maudemarie: Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge 1990.

DETWEILER, Bruce: Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, Chicago 1990

DELEUZE, Gilles: Nietzsche und die Philosophie (Übers.: Bernd SCHWIBS), Frankfurt 1985, Erstausgabe Paris 1962.

DERRIDA, Jacques: Grammatologie (Übers. Hans RHEINBERGER und Hanns ZISCHLER), Frankfurt a.M. 1988.

Ders.: Die difference. Ausgewählte Texte (Übers.; Peter ENGELMANN), Stuttgart 2004.

Ders.: Nietzsches Othobiographie oder Politik des Eigennamens, in: Frank, Manfred, Friedrich A. Kittler und Samuel Weber (Hg.): Deutsch-Französisches Jahrbuch für Textanalytik, Freiburg 1980.

FIGL, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches Theorie der universalen Auslegung im späten Nachlass, Berlin u.a. 1982.

FOUCAULT, Michel: Préface à la transgression, in: Critique 195-196, Hommage à Georges Bataille, 1963, dt. Zum Begriff der Übertretung, in: Schriften zur Literatur 69-98, 1979.

FRANK, Hartwig: Nietzsches System nach John Richardson, in: Nietzsche-Studien 34 (2005).

GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 6 Aufl. (durchges.) 1990.

GAEDE, Edouard: Nietzsche et Valery, Paris 1962.

GASSER, Peter: Rhetorische Philosophie - Leseversuche zum Metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Bern 1993.

GERHADT, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin u.a. 1996.

GOLOMB, Jacob J.: Nietzsche's Enticing Psychology of Power, Annes/Iowa, Jerusalem, 1989.

GOODING-WILLIAMS, Robert: Zarathustra's Three Metamorphoses, in: KOELB, Clayton (Hg.) Nietzsche as Postmodernist, New York 1990.

GRODDECK, Wolfram: Die ‚Neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach ‚Zarathustra‘, in: Nietzsche-Studien 26 (1997).

HEIDEGGER, Martin: Nietzsche, 2. Bd., Stuttgart 1961.

HOFMEISTER, Heimo: Philosophisch Denken, Göttingen 1991.

HOSSENFELDER, Malte: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis, in Wolfgang RÖD (Hg.): Geschichte der Philosophie, Bd. III, München 1995.

JASPERS, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936.

KLOSSOWSKI, Pierre: *Nietzsche et le cercle vivaceux*, Paris 1969. Durchgesehen und überarbeitete Auflage, Paris 1978, dt. *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München 1986.

KOFMAN, Sarah: *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris 1993.

KUTSCHERA, Franz von: *Platons ,Parmenides'*, Berlin 1995.

LAMPERT, Laurence: *Nietzsche's task. An Interpretation of 'Beyond Good and Evil'*, London 2001.

LANGE, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866. Neudruck in 2 Bänden Frankfurt a.M. 1974.

LOSURDO, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell*, Berlin 2010.

LÖWITH, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, Erstausgabe Berlin 1936.

MAGNUS, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington/London 1978.

Ders., *Nietzsche's Mitigated Scepticism*, in: *Nietzsche-Studien* 1980 (9).

MAUCH, Philipp: *Nietzsches Reihenfolgenargument. Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzentalphilosophie am Beispiel ,Die vier grossen Irrthümer' aus ,Götzen-Dämmerung'*, in *Nietzschesche Forschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, hg. von Volker GERHARDT und Renate RESCHKE, Berlin: Akademie Verlag, 16 (2009).

MAYER, Verena: *Gottlob Frege*, München, 1996.

MITTELSTRAB, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 4 Bde., Mannheim 1980.

MÜLLER, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin u.a. 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin u.a. 1971.

NATORP, Paul: *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921

NEHAMAS, Alexander: *Nietzsche. Liefes as Literature*, Cambridge u.a. 1985.

OTTMANN, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart u.a. 2000.

PIEPER, Annemarie: *Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und Fürsprecher des Kreises*, in: GERHADT, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000.

RECKERMANN, Alfons: *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Berlin u.a. 2003.

RICHARDSON, John: Nietzsche's System, Oxford 1996.

SCHABERG, William: Nietzsches Werke: eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie, Basel 2002.

SALAQUARDA, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzentalphilosophie, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a.M. 1985.

SCHLIMGEN, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewusstseins, Berlin u.a. 1999.

SCHRIFT, Alan D.: Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction, London u.a. 1990.

SPIEKERMANN, Klaus: Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte, Berlin u.a. 1992.

STACK, George J.: Lange and Nietzsche, Berlin u.a. 1983.

STEGMAIER, Werner: Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie ausgesucht, in: Nietzsche-Studien 2007 (36).

Ders.: „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit“, in: Nietzsche-Studien 2008 (37).

STRAUSS, Leo: Note on the Plan of Nietzsche's 'Beyond Good and Evil', in: Ders.: Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago 1983.

STRAWSON, Peter: The Bounds of Sense, London 1989.

TONGEREN van, Paul: Die Moral von Nietzsches Moralkritik, Bonn 1989.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf: Über die Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit, in: Historische Beiträge, Bd. III, 1867.

VATTIMO, Gianni: Jenseits vom Subjekt. Nietzsche Heidegger und die Hermeneutik, Granz ua. 1986, Erstausgabe Mailand 1981.

VAIHINGER, Hans: Nietzsche als Philosoph, Langesalza 1904.

VOSSENKUHL, Wilhelm: Wittgenstein, München 2003.

„Kurzer Lebenslauf“ von Philipp Silvester Mauch
gem. § 5 Abs. 2 Nr. 1 PromO

1. Personalien

Name: Philipp Silvester Mauch

Geburtsort: München

Geburtsdatum: 31. Dezember 1976

Konfession: römisch-katholisch

Eltern: Dr. Stefan Mauch und Beatrix von Fassong

Familienstand: verheiratet, 1 Kind

Wohnort: St. Paul Str. 2, 80336 München

2. Schul- und Universitätsausbildung:

- 1983 bis 1987: Grundschule in Starnberg und Baiersbronn
- 1987/88: Realschule in Baiersbronn
- 1988 bis 1998: Gymnasium in Ettal (Abitur)
- 2000 bis 2004: Studium der Philosophie, Politikwissenschaften und Bayerischen Landesgeschichte (Magister) in München und Heidelberg
- Seit 2006: Promotion in Philosophie in München als Stipendiat der Hanns-Seidel-Stiftung

3. Beruflicher Werdegang:

- 1998 bis 2000: Reserveoffizier der Deutschen Bundeswehr in Mittenwald
- Anstellungen im Bereich politischer Unternehmenskommunikation in Berlin (2005) und Holzkirchen (seit 2009)

Dateiname: Text
Verzeichnis: C:\Users\User\Documents\1_Uni\I Dissertation\I Neu
Vorlage: C:\Users\User\AppData\Roaming\Microsoft\Vorlagen\Normal.
dot
Titel: NIETZSCHE über das Ganze
Thema:
Autor: mauchph1
Stichwörter:
Kommentar:
Erstelldatum: 03.09.2010 08:52:00
Änderung Nummer: 4
Letztes Speicherdatum: 03.09.2010 18:13:00
Zuletzt gespeichert von: Pipi
Letztes Druckdatum: 03.09.2010 18:14:00
Nach letztem vollständigen Druck
Anzahl Seiten: 366
Anzahl Wörter: 138.118 (ca.)
Anzahl Zeichen: 870.150 (ca.)